

Институт философии и права УрО РАН
Международная академия дискурс-исследований
Свердловское и Челябинское отделения РАПН
Национальный Автономный университет Мехико (UNAM, Мехико, Мексика)
Автономный университет штата Мехико (UAEM, Толука, Мексика)
Национальная школа Антропологии и Истории (Мексика)
Южно-Уральский государственный университет

**ДИСКУРСОЛОГИЯ:
МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ, ПРАКТИКА**

**DISCURSOLOGÍA:
METODOLOGÍA, TEORÍA Y PRÁCTICA**

Доклады четвёртой
Международной научно-практической конференции

Ноябрь–декабрь 2009 года
РОССИЯ – МЕКСИКА

Под общей редакцией
М.А. Малышева;
О.Ф. Русаковой;
В.Е. Хвошева.

Челябинск
Издательский центр ЮУрГУ
2010

ББК 87
С 56

Дискурсология: методология, теория, практика (Discursología: metodología, teoría, práctica): доклады четвёртой Международной научно-практической конференции; ноябрь–декабрь 2009 года. Россия – Мексика / под общей редакцией М.А. Малышева, О.Ф. Русаковой, В.Е. Хвоцева. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2010. – 552 с.

*Одобрено Советом
Исторического факультета*

Рецензенты:

Marco Urdarieta Miños – доктор наук, профессор Автономного университета Штата Мехико;

Саранчин Юрий Константинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии УрГЭУ;

Зырянов Сергей Григорьевич – доктор политических наук, директор Челябинского института УраГС.

ISBN 978-5-696-03972-5

Настоящее издание включает доклады участников четвёртой Международной научно-практической конференции «Дискурсология: методология, теория, практика», заседания которой прошли в ноябре – декабре 2009 г. в Институте философии и права УрО РАН, в Южно-Уральском государственном университете, Национальном Автономном Университете Мексики, Автономном Университете Штата Мехико, Национальной Школе Антропологии и Истории, Высшем Институте Наук об Образовании Штата Мехико, при участии Академического корпуса «Современная Философия» Автономного Университета Штата Мехико.

Издаётся при участии Юго-Восточного института геополитики и Челябинского отделения Российской ассоциации политической науки, при поддержке гранта РГНФ № 07-03-83305 а/у.

Доклады опубликованы в редакции авторов.

ББК 87

ISBN 978-5-696-03972-5 © Издательский центр ЮУрГУ, 2010
© Юго-Восточный институт геополитики, 2010

СОДЕРЖАНИЕ

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ	11
1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС	
Creencias religiosas como vivencias afectivas (M. Malishev) Религиозные верования как аффективные переживания (М.А. Мальшев).....	12
De la muerte en la cruz a la «muerte de perro»: discurso sobre la finitud del hombre (Juvenal Vargas Muñoz) От смерти на кресте к «собачьей смерти»: дискурс о бренности бытия человека (Хувеналь Варгас Муньос).....	21
El régimen revolucionario y el discurso de la Iglesia católica nicaragüense (Juan Monroy García) Революционный режим и дискурс никарагуанской католической церкви (Хуан Монрой Гарсиа).....	27
«Codiciano poner mi ánima en carrera de salvación por la salvar» (Miguel Ángel Sobrino Ordóñez) «Жажду направить мою душу на путь спасения, дабы ее спасти» (Мигель Анхель Собрино Ордоньес).....	34
Observaciones con respecto a la religión de Nikolai Berdiaev (Pedro José Hinojosa Gutiérrez) Заметки по поводу религии Николая Бердяева (Педро Хосе Инохоса Гутierrez).....	42

Interpretación del simbolismo religioso: hermenéutica de Mircea Eliade (Mariano Rodríguez González) Интерпретация религиозного символизма: герменевтика Мирчи Элиаде (Мариано Родригес Гонсалес).....	46
Жизнь, смерть, бессмертие человека – центральные проблемы мировоззрения и современной политики (И.В. Вишев).....	55
Вера в эпоху секулярности (Е.А. Степанова).....	78
Вера как онтологическое основание существования человека политического (Е.Г. Прилукова).....	86
Религиоведение в межконфессиональном диалоге (Л.Ю. Исакова, М.А. Фадеичева).....	92
Динамика политического дискурса государственно- вероисповедных отношений в 2000-е годы (Фахразеева С.).....	103
Политическая теология как эпистемология консерватизма (А.Ю. Бубнов).....	116
Православная церковь и права человека в современной России (Ф.В. Юзликеев).....	126
Миф и религия (О.Н. Хроменко).....	133

Феноменология веры в работе С.Л. Франка
«С нами бог» (Ю.В. Беспечанский).....138

Теология и религиоведение:
некоторые дискурсивные формы (Ю.В. Щербинина)..... 140

Научно-образовательная ретроспектива теологии
(В.Е. Хвощёв).....147

2. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Discursos naturaleza-cultura
a propósito del cambio climático
(Antonio Arellano Hernández)
Дискурсы природа-культура
в связи с климатическими изменениями
(Антонио Арельяно Эрнандес).....152

Una aproximación a la teoría
literaria occidental desde Latinoamérica
(Herminio Núñez Villavicencio)
К литературной теории Запада:
взгляд из Латинской Америки
(Эрминьо Нуньес Вильявисенсио).....157

Discurso sobre la apropiación de los elementos
teóricos de la educación por parte de una minoría
(Jaime Collazo Odriozola, María Eugenia Rodríguez Parra)
Дискурс о присвоении меньшинством
теоретических элементов образования
(Хайме Колясо Одриосола, Мария Еухения Родригес Пара)....164

Gilles Deleuze:
la pragmática como «política» de la lengua
(Óscar Juárez Zaragoza)
Жиль Делез:
прагматика как «политика» языка
(Оскар Хуарес Сарагоса).....170

El discurso del sinarquismo mexicano (Manola Sepúlveda Garza) Дискурс мексиканского синаркизма (Манола Сепульведа Гарса).....	175
El discurso poético en la obra de Jorge Luis Borges (Ángeles María del Rosario Pérez Bernal) Поэтический дискурс в творчестве Хорхе Луиса Борхеса (Анхелес Мария дель Росарио Перес Берналь).....	180
Образы провинции и региона в геокультурном аспекте (Н.С. Южалина).....	188
Из истории неформального искусства России (Д.Н. Антропов).....	198
Гимнологический дискурс: методология и перспективы изучения (О.А. Бетина)	211
Границы пространства рок-культуры: институционализация инаковости (Г.Ю. Квятковский).....	219
Гламур как феномен современной культуры: истоки, особенности функционирования и проблемы изучения (Д.А. Руднева)	226
Гламур: сила формы (Л.Э. Старостова)	231
Политик как гламурный герой (М.Ю. Гудова).....	238
Гламурный дискурс и ювелирная культура (Л.Ю. Салмин).....	245

Гламур в квадрате или Социокультурные особенности зоогламура (Е.В. Выгузова).....	248
Молодежные субкультуры: гламур и анитгламур (А.В. Парийчук).....	254
Гламур в социокультурных практиках моды (О.С. Перина).....	259
Дегламуризация мужественности в современной российской рекламе (Т.Х. Поспелова).....	265
Дискурс политической культуры молодежи в годы перестройки (А.Б. Борисова).....	270
Кризис современной культуры: норма или патология (Е.Л. Трушникова).....	280
Проблемы формирования политической культуры России в условиях глобального кризиса (Р.Н. Бондаренко).....	290
К вопросу о профилактике употребления наркотических веществ (Е.Ю. Дмитриева)	303
Роль российского государства в области защиты несовершеннолетних от информации, наносщей вред их воспитанию (Л. Е. Радченко)	313
Традиция старообрядческой иконописи на Южном Урале. Оппозиция официальной иконописи (Я.А. Русанов).....	323

Региональный аспект сурового стиля в творчестве
уральского художника Г.С. Мосина [1930–1982]
(Г.С. Трифонова, И.В. Шаманина).....337

Мастерские декоративно-прикладного искусства
современного Златоуста
(Т.В. Харсеева).....350

Деятельность художественного музея
Южно-Уральского государственного университета
как взаимодействие форм духовной культуры
и предмет культурологического дискурса
(Н.В. Парфентьева).....362

5. РАЗНООБРАЗИЕ ДИСКУРСА

Discurso y metafísica:
tres imágenes del pensamiento en la historia de la filosofía
(Roberto González Hinojosa)
Дискурс и метафизика:
три образа мысли в истории философии
(Роберто Гонсалес Инохоса).....375

Filosofía occidental: una comunidad discursiva
(María Luisa Bacarlett Pérez)
Западная философия и дискурсивное сообщество
(Мария Луиза Бакарлетт Перес).....382

Paradojas del error en la ciencia
y lectura analítica de la falacia
(Pedro Canales Guerrero)
Парадоксы ошибки в науке
и аналитическое прочтение заблуждения
(Педро Каналес Герреро).....389

Culpa y venganza:
el discurso virtual en el pluscuamperfecto
(Mijail Malishev)

Вина и месть: виртуальный дискурс в сослагательном наклонении (М.А. Малышев).....	394
Показатели (критерии) качества регионального законодательства и воздействующие на него факторы (М.Ф. Казанцев).....	401
Тенденции, сопровождающие развитие общества потребления в XXI в. (Е.В. Андреева).....	406
Дискурс системных свойств отечественной политики (Н.А. Трегубов).....	411
Ю. Хабермас, А. Гайда: отражение в зеркале критики (М.А. Фадеичева)	427
Археогипические категории в дискурсе травелога (В.М. Русаков).....	431
Дискурс пренебрежения достоинством человека (И.Б. Фан).....	435
Масс-медиа и американо-британская школа политической дискурсологии (Д.А. Катаржин).....	439
Время виртуальности (К.С. Романова)	443
Образы электронных масс-медиа и образ жизни (Е.Г. Прилукова).....	450
Условия трансформации этнополитического конфликта в форму геноцида (Е.В. Пыхтеева)	455

Институционализация политической активности в русскоязычном сегменте сети Интернет (Е.И. Поддубнова)	463
Цивилизационный дискурс политической реальности (М.Ю. Гутенёв)	477
Молодёжь и наркотики (О.И. Булаева)	486
Идеологический дискурс: подходы к определению концепта (А.А. Моисеенко).....	494
Дискурс повседневности и мир политического (Ю.А. Киричек)	508
Вклад А.С. Панарина в дискурс прогнозов глобальных политических процессов: (К.Ю. Хруль)	517
Южно-Африканская республика в пространстве геополитического дискурса (К. Гонцов).....	522
Коммуникативные стратегии оппозиционных партий в Государственной Думе Томской области (И.А. Шкурихин).....	537
Глобализация и местное самоуправление: формально-аксиологический закон локальности самоуправления в двузначной алгебре естественного права (В.О. Лобовиков).....	543
Энциклопедический проект «Дискурсология»: концептуальные аспекты (О.Ф. Русакова).....	548

АВТОРСКИЙ КОЛЛЕКТИВ

Ángeles María del Rosario Pérez Bernal (Анхелес Мария дель Росарио Перес Берналь)
Antonio Arellano Hernández (Антонио Арельяно Эрнандес)
Herminio Núñez Villavicencio (Эрминио Нуньес Вильявисенсио)
Jaime Collazo Odriozola (Хайме Кольясо Одриосола)
Juan Monroy García (Хуан Монрой Гарсиа)
Juvenal Vargas Muños (Хувеналь Варгас Муньос)
Manola Sepúlveda Garza (Манола Сепульведа Гарса)
María Eugenia Rodríguez Parra (Мария Еухения Родригес Пара)
María Luisa Bacarlett Pérez (Мария Луиза Бакарлетт Перес)
Mariano Rodríguez González (Мариано Родригес Гонсалес)
Miguel Ángel Sobrino Ordóñez (Мигель Анхель Собрино Ордоньес)
Mijail Malishev (Малышев М.А)
Óscar Juárez Zaragoza (Оскар Хуарес Сарагоса)
Pedro Canales Guerrero (Педро Каналес Герреро)
Pedro José Hinojosa Gutiérrez (Педро Хосе Инохоса Гуттиеррес)
Roberto González Hinojosa (Роберто Гонсалес Инохоса)

Андреева Е.В., Антропов Д.Н., Бетина О.А., Бондаренко Р.Н., Борисова А.Б., Бубнов А.Ю., Булаева О.И., Вишев И.В., Выгузова Е.В., Гонцов К., Гудова М.Ю., Гутенёв М.Ю., Дмитриева Е.Ю., Исакова Л.Ю., Казанцев М.Ф., Катаржин Д.А., Квятковский Г.Ю., Киричек Ю.А., Лобовиков В.О., Моисеенко А.А., Парийчук А.В., Парфентьева Н.В., Перина О.С., Поддубнова Е.И., Поспелова Т.Х., Прилукова Е.Г., Пыхтеева Е.В., Радченко Л.Е., Романова К.С., Руднева Д.А., Русаков В.М., Русакова О.Ф., Русанов Я.А., Салмин Л.Ю., Старостова Л.Э., Степанова Е.А., Трегубов Н.А., Трифонова Г.С., Трушников Е.Л., Фадеичева М.А., Фан И.Б., Фахразеева С., Харсеева Т.В., Хвощёв В.Е., Хроменко О.Н., Хруль К.Ю., Шаманина И.В., Шкурихин И.А., Щербинина Ю.В., Южалина Н.С., Юзликеев Ф.В.

1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ДИСКУРС

Creencias religiosas como vivencias afectivas

(Mijail Malishev)

Религиозные верования как аффективные переживания

(М.А. Малышев)

Резюме. Автор считает, что источник религиозной веры коренится в чувстве зависимости человека от природных и социальных сил, превышающих его разум и волю. Вера приносит определенное облегчение верующему, делает его жизнь более сносной и, если не спасает от фрустраций, то примиряет его с ними. Будучи аффективными переживаниями, религиозные верования нельзя представлять только как сознательный обман в моральном плане или как простое заблуждение в гносеологическом смысле; как иллюзии, они мотивируются необходимостью удовлетворения желаний. Фрейд считал, что религия, как первая форма культуры, оказала позитивную услугу человеку: помогала обуздать анархические и жестокие импульсы, сотрясавшие его психику, преодолеть эмоциональные напряжения и наделить моральные нормы и юридические законы ореолом святости.

Resumen. El autor considera que la fuente de la fe religiosa radica en sentimiento de dependencia del ser humano de las fuerzas naturales y sociales que están por encima de su voluntad y su razón. La fe le trae cierto alivio al creyente, hace su vida más soportable, y si no le salva de las frustraciones, hace posible aceptarlas. Como vivencias afectivas las creencias religiosas no son engaños conscientes en plano moral o simples errores en sentido gnoseológico; como ilusiones están motivados por la necesidad de cumplir los deseos. Freud considera que la religión, como la primera forma de cultura, trajo una aportación positiva al hombre: le coadyuvó a domar los impulsos crueles y anárquicos que turbaban su *psyche*, le ayudó a superar sus conmociones emocionales y consagró sus leyes jurídicas y normas morales.

La fe religiosa ha nacido de los más perentorios, intensos y apremiantes deseos y miedos del ser humano: los de protección

contra los infortunios de la naturaleza, contra lo imprevisto y lo cruel de su propio destino, especialmente manifestada en la muerte, y contra los dolores y privaciones que la vida social le impone. El ser humano, no importa qué capacidades tenga ni en qué grado sea independiente de los poderes de otros, siempre está insatisfecho y se confronta con lo que está fuera de sus posibilidades reales. La fe religiosa ha estado, desde su génesis, íntimamente vinculada a la angustia ante un entorno que domina a los hombres y que vuelve problemática la capacidad de satisfacer sus más elementales necesidades. En este precario contexto existencial, la conciencia del hombre empezó a buscar una salida y soluciones aparentemente comprensibles a sus perplejidades y temores, obedeciendo a una inclinación de su psiquismo de desdoblarse y proyectar fuera de sí sus estados de conciencia sobre ciertos sujetos y objetos de su ambiente natural y social. En breve, la misión principal de los primeros dioses es conjurar la incertidumbre. Qué es la fe sino un remedio espiritual para fomentar la eficacia del instinto de autoconservación.

Freud, en su explicación de la esencia, origen y funciones de las creencias religiosas, señala la capacidad del ser humano de sublimar sus inclinaciones inconscientes, proyectarlas hacia un mundo imaginario y satisfacer simbólicamente aquellos deseos que la razón no le permite aceptar. La impotencia y debilidad del hombre primitivo frente a la naturaleza, le obligó a buscar alguna defensa ante esas fuerzas poderosas e incomprensibles para su razón. Por lo que nuestro ancestro intentó animar y adular a los fenómenos naturales, convertirlos en objetos del culto y adoración con el fin de debilitarlos, conjurarlos y sobornar su poderío para transformarlos en sus aliados. A pesar del desarrollo de las observaciones empíricas y del avance de los saberes acerca de los fenómenos naturales y culturales, la indefensión del hombre continúa y con ella perdura su necesidad de protección. Así como un niño busca en sus padres el apoyo y a las fuerzas externas les adscribe ciertos atributos paternos, así el ser adulto les otorga a las fuerzas naturales características de dioses y posteriormente (en las religiones monoteístas) atributos de Padre divino.

En sus creencias religiosas el hombre primitivo se inclinaba a interpretar los fenómenos de la naturaleza no sólo como castigo de seres superiores invisibles, sino también como premio. En efecto, nuestros antepasados consideraron a la naturaleza no sólo como fuerza hostil sino

también como madre generosa, por lo que cualquier cosa que recibía por sus actividades cazadoras o recolectoras, era percibido como un don que les obligaba realizar un gesto recíproco: regalar algo a su prójimo y ofrenda a sus dioses. Según Ernest Becker, la conciencia de nuestros antepasados de ningún modo estaba libre de obligaciones, al contrario, estaba inmersa en deudas y en preocupaciones con los poderes invisibles de la naturaleza, o con las almas de los muertos. Si lo obtenido se pensaba como un regalo, entonces, había que compensar, dar algo a sus congéneres y a sus dioses. Este "algo" podía ser alimento o alguna otra cosa que se considera símbolo de poder mágico: dientes de tiburones, cuernos de búfalo o cola de tigre. Quien cumplía la función de ofrecer regalos a los dioses era considerado un hombre poderoso, precisamente porque se afirmaba en su cualidad de dar, de sacrificar y no sólo de recibir o consumir; la posibilidad de dar lo elevaba por encima de la simple función de satisfacer necesidades vitales, superando deficiencias de su ser.

Desde el principio, al hombre le ha sido inherente al hombre la incertidumbre por lo que siempre se sintió impulsado a tener más de lo que le era necesario, no sólo porque la idea de hambre futura le daba hambre en el presente sino porque la acumulación de excedentes y su ofrenda a los dioses le hacían sentir su poder, percibirse a sí mismo como héroe. Si el hombre primitivo daba muestra de sacrificio y ofrenda sentía deshacerse de una especie de culpa. Para los primitivos poder dar a los dioses era un medio de expiación de la culpa colectiva y, al mismo tiempo, de afirmación ruidosa de su poder. El hombre desamparado siente temor e intenta sumergirse en el grupo para sentirse más seguro, ya que sólo ahí era capaz de crear los suficientes excedentes para expiar la culpa ante los dioses. El hombre "sobresale de la naturaleza y se protege en ella con el mismo gesto, un gesto de heroísmo y expiación"¹.

La fuente de la fe religiosa radica en sentimiento de dependencia de las fuerzas naturales y sociales que están por encima de la voluntad y la razón del ser humano. El hombre primitivo necesitaba explicarse el mundo de fenómenos inquietantes e incomprensibles, inventándose espíritus invisibles que gobernaban las causas y los efectos en virtud de actos intencionales similares a los suyos; pro-

¹ Ernest Becker. La lucha contra el mal. México, 1992, p. 228.

curaba, a la vez, desviar los propósitos hostiles y concitándose la buena voluntad. Al inventar el mundo invisible, la conciencia humana inventó el concepto de símbolo como clave de los fenómenos religiosos. En efecto, según la etimología griega, el símbolo es una moneda partida en dos que servía para que, en el caso de conspiraciones, el poseedor de una mitad pudiera reconocer al cómplice desconocido, poseedor de la otra mitad. Según la visión religiosa, lo que el hombre ve es sólo la “mitad” de lo que hay; los fenómenos visibles son una llave para “entrar” al mundo invisible, al mundo más del allá, que constituye el verdadero significado de las apariencias. Según José Antonio Marina, “la religión es una invención que a partir del mundo visible intenta encontrar la supuesta mitad del símbolo, de la moneda rota. A la vivencia que une ambas mitades, que permite pasar de la seguridad de lo visible a la seguridad de lo invisible, se la llama *fe*”². En este sentido, la fe religiosa es el compromiso con un símbolo en el que se revela o se testimonia la realidad invisible. Esta tesis encuentra su apoyo en San Pablo, quien considera que “la fe es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven” (Hebreos XI, 1). Así que el dominio de lo sagrado, que se expresa a través de la fe, es el ámbito de lo invisible, de lo sobrenatural, con el que se puede entrar en cierta relación y cuyo apoyo se puede confiar. Desde lo sagrado, la experiencia de la realidad visible y la razón que se apoya en ésta, se consideran como algo inferior o profano que no son capaces de ser elevados a la realidad sobrenatural. Si la verificación empírica, en que se basa la ciencia, pretende ser válida para los poseedores de la experiencia y la razón, la verificación religiosa es válida sólo para los iluminados por la fe. El hombre no puede demostrar la existencia de Dios, pero tampoco puede refutar el ser de su idea.

Tanto el mundo sagrado como el profano se presentan como áreas autónomas y autosuficientes aunque la legitimación de cada uno se basa en distintos fundamentos. La esfera sagrada tiene como cimiento la experiencia religiosa que se confirma mediante la fe y asegura corroborarse por medio de reverencias, plenitud de sentido, serenidad, sentimiento de “gloria” y belleza que el creyente estima como una revelación intensa del mundo invisible. Pero esta

² José Antonio Marina. Dictamen sobre Dios. Barcelona, 2002, p. 22.

legitimación se basa en una experiencia privada que no es inmediatamente participable por todos los seres humanos y cuya corroboración escapa verdades universales. No se puede negar que las vivencias religiosas se presentan en la conciencia del creyente como evidencias que se imponen y que exigen ser admitidas como verdades. Esto es, si los creyentes nos relatan sus vivencias religiosas, como evidencias experimentadas en su mundo interno o en su interacción con las cosas exteriores, no existiría razón alguna para rechazarlas de entrada. Si las sintieron, las sintieron, pues toda evidencia tiene cierta energía impositiva y somete a su influjo. Por ejemplo, si yo veo que esta mesa es redonda, resultará difícil sustentar que es cuadrada; y si esta pared está pintada de blanco, no es fácil contradecir la evidencia perceptiva y declarar que su color es negro. El problema es que las vivencias presentadas aquí como evidencias no nos dan la posibilidad de distinguir entre la experiencia verdadera y las alucinaciones. El alucinado o el delirante están también subjetivamente seguros de lo que perciben y se rinden ante sus "evidencias". Si el criterio de verdad dependiera exclusivamente de la vivacidad y la fuerza de la evidencia, entonces nadie se equivocaría nunca. Pero a pesar de su energía impositiva cualquier evidencia puede someterse a verificación. La discordia entre religión y ciencia viene a ser un conflicto entre la evidencia de la autoridad subjetiva y la evidencia de la observación objetiva. Los científicos no piden que las evidencias fijadas en sus proposiciones sean creídas porque algunas personas las vivencian como verdades; al contrario, apelan a la prueba de los sentidos y sostienen tales ideas cuando creen que están basadas en hechos patentes a todos los que hacen las observaciones necesarias. Cuando un científico nos comunica el resultado de su experimento, nos dice también cómo fue realizado; cualquier lo puede repetir y si el resultado no se confirmara, no se acepta como verdadero. Esto significa que una evidencia, mientras siga siendo producto de la fe, no prueba nada. Toda evidencia vista desde dentro, por sí misma parece contundente: lo que experimento, experimento, y sólo otra evidencia controlada por la experiencia acerca del mismo objeto puede desalojar de nuestra conciencia la anterior.

A veces la "presencia" del ser invisible se percibe aparentemente sin sensación alguna, y esta "evidencia" puede servir como un im-

pulso para una conversión religiosa posterior. Así sucedió con el filósofo español García Morente, alumno de José Ortega y Gasset, quien en su juventud fue escéptico, pero posteriormente se convirtió en sacerdote. El momento culminante de su conversión sucedió en París, cuando dormía en su departamento y de repente se despertó, abrió la ventana, volvió su cara hacia adentro y se quedó petrificado: "Allí estaba Él. Yo no lo veía, yo no lo oía, yo no lo tocaba. Pero Él estaba allí... Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí. Yo permanecía allí, agarrotado por la emoción. Y le percibía; percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel blanco en que estoy escribiendo,... ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé. Pero sé que Él estaba allí presente y que yo, sin ver, sin oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada le percibía con absoluta e indubitable evidencia"³. La percepción de la presencia de alguien como una evidencia personal cambió para siempre el destino del filósofo español, porque esa percepción le provocó el entusiasmo y el fervor religioso. "El hecho de que seamos tan vulnerables a las evidencias nos obliga a tener que contar con un método que nos permita calcular su fuerza, para no entregar nuestro asentimiento con excesiva precipitación. La *ergometría de las evidencias* que la filosofía y la ciencia han buscado denodadamente, ha de permitir una mejor evaluación de la fuerza, y por lo tanto de la garantía de verdad, de nuestras evidencias"⁴.

La otra tentativa de "salvar" los dogmas del análisis racional es la suposición de tratarlos "como si" fueran verdaderos. Estamos de acuerdo, dicen los defensores intelectuales de la fe, de que los principios religiosos son indemostrables, pero en atención a su valor práctico, en función de su extraordinaria importancia para la sociedad, vamos a partir *como si* las creyésemos verdaderas. A los creyentes les interesa menos la demostración de la existencia divina o las peripecias históricas de la aparición de la virgen, y más las consecuencias prácticas que se desprenden de estos "acontecimientos" para la justificación del sentido de su existencia. Esta ideología del "como si" la confiesa, por ejemplo, Iván Karamazov, protagonista de la novela de Dostoievski. Le dice a su hermano

³ Citado en José Antonio Marina. Op cit., p. 51.

⁴ Citado en José Antonio Marina. Op cit., p. 119.

menor: "Por lo que a mí se refiere, hace mucho tiempo ya que decidí no pensar en eso: ¿fue el hombre el que creó a Dios o Dios el que creó al hombre?... Y a ti también te aconsejo que no pienses nunca en estas cosas, amigo Alioscha y, sobre todo, tocante a Dios: ¿existe o no existe?"⁵. Según esta lógica, si Dios no hubiera existido, sería menester inventarlo, porque la idea de "como sí" Dios existiese honra al hombre y le permite sacralizar algunas características de su propio ser.

Según Freud, todas las doctrinas religiosas son ilusorias y, por lo tanto, indemostrables: nadie está obligado a creer en ellas aunque, como ideas fijas, son también poco susceptible a la refutación. "Del mismo modo que nadie puede ser obligado a creer, tampoco puede forzarse a nadie a no creer. Pero tampoco debe nadie complacerse en engañarse a sí mismo suponiendo que con estos fundamentos sigue una trayectoria mental plenamente correcta... Ningún hombre razonable se conducirá tan ligeramente en otro terreno ni basará sus juicios y opiniones en fundamentos tan pobres. Sólo en cuanto a las cosas más elevadas y sagradas se permitirá semejante conducta"⁶.

La creencia en poderes trascendentales se deriva de la experiencia que cualquier ser humano tiene del límite de sus poderes. Esto se observa claramente en la oración, una de las prácticas más divulgadas de la religiosidad. En ella, el creyente establece comunicación con el ser divino: le pide asistencia y socorro en sus empresas y asuntos abocados al futuro, agradece por la buena suerte de su pasado y reconoce que la potencia y el valor del ser supremo son más grandes que los suyos. En sus oraciones, el creyente no sólo le implora a Dios ayuda misericordiosa sino que reconoce, humildemente, la superioridad del ser divino y está dispuesto a aceptar cualquier decisión desde arriba. Esta postura fue expresada por Jesús quien en sus oraciones en el jardín de Getsemani decía: "Padre mío, si es posible, que pase de mí esta copa, pero no sea como yo quiero, sino como quieras tú" (Mat. 26, 39). O sea, Cristo --el modelo de la actitud reverencial hacia el ser superior-- en vez de procurar que su padre celestial hiciera

⁵ Fiodor Dostoevski. *Hermanos Karamazov*. En: *Obras completas*. Madrid, 1991, t. III, p. 1057.

⁶ Sigmund Freud. *El porvenir de una ilusión*. En: *Obras completas*., Buenos Aires, 1953, t. XIV, pp. 33-34.

lo que él quería, en vez de influir sobre la voluntad de Dios, se somete a ella y declara que aceptará su decisión. Esto significa que en su relación con Dios el creyente no sólo intenta ejercer su influencia sobre el ser trascendente, sino que *a priori* está dispuesto a mitigar sus futuras frustraciones, pues todo lo que le pasará lo interpretará como mandado por Dios y, por lo tanto, como aceptable. Si la oración no salva de la frustración, entonces el creyente se reconcilia con la desdicha, pues los caminos del Señor son inescrutables. Por amarga que parezca esta idea, al creyente le otorga cierto alivio: si el Salvador no quiso escuchar su petición, entonces, ¿quién más podría ayudarle? En esta postura, como señala Ernst Tugendhat, “lo divino también tiene la función de hacer la vida más soportable, de dar alivio, sólo que el alivio ahora no consiste en salvar de las frustraciones, sino en hacer posible aceptarlas. El alivio consiste ahora en llegar a lo que se llama paz del alma, es decir, a una actitud hacia la vida en que las frustraciones están integradas”⁷.

Como ilusiones, las creencias religiosas no son mentiras conscientes en sentido moral o simples errores en sentido gnoseológico; están motivadas por la necesidad de cumplir los deseos. Freud considera que la religión, como una primera forma de cultura, trajo un servicio positivo: coadyuvó a domar los instintos crueles y anárquicos que turbaban la *psyche* del hombre primitivo, le ayudó a superar las conmociones emocionales, la angustia, el horror, la muerte, y consagró leyes jurídicas y morales. Entonces, ¿sería posible que la religión, que ha desempeñado una función tan positiva para la convivencia entre los miembros de las sociedades, desapareciese? ¿Podríamos soportar los crueles vaivenes de la vida, sin el consuelo de la fe? A primera vista, las creencias religiosas deberían darnos un sentimiento de felicidad y compensación por las desdichas y desilusiones que experimentamos en la vida cotidiana. Pero esto no es así ya que la mayoría de los seres humanos, en todos los tiempos, se han sentido y siguen sintiéndose preocupados y aspiran a una futura vida dichosa.

Los numerosos hechos históricos atestiguan que la moralidad ha encontrado y sigue encontrando en la religión algún apoyo. Mediante sus mandamientos, atribuidos a la voluntad del mis-

⁷ Ernst Tugendhat. Problemas. Barcelona, 2001, p. 220.

mísmo Dios, la religión sacraliza algunas prohibiciones morales, así como los padres por medio de sus exhortaciones, consejos o amenazas reprimen algunos actos antisociales o neuróticos de sus hijos. La religión combate el mal por medio de la sacralización de las prohibiciones y normas sociales; sus mandamientos nos dicen: “no matarás”, “no mentirás”, “no robarás”, porque estas prohibiciones, establecidas por el Ser divino y transmitidas a la gente a través de sus profetas, se justifican por su buena voluntad. Si alguien transgrediera estas normas, su acción ofendería la confianza que Dios abraza en los súbditos de su reino. El creyente se somete a la ley moral otorgada por el Ser superior porque no quiere violar ese orden establecido por él, ya que tiene la esperanza de entrar al paraíso o miedo de ser mandado al infierno.

A diferencia de la moral religiosa, la moral laica insiste en la autonomía de cada ser humano y enraíza su legitimación en la conciencia de cada individuo que con cada uno de sus actos hace una elección: él y solamente él es responsable aquí y ahora de todo lo que hace; es un deber que se impone a sí mismo, independientemente de cualquier sanción o recompensa prometida por la autoridad sobrenatural. Cuando alguien se prohíbe a sí mismo la mentira, el robo o la crueldad, apela no a la autoridad superior, sino a la supervivencia y a la dignidad de toda la humanidad. El hombre obra moralmente cuando puede desear que todos los demás se sometan a las mismas máximas a que él mismo se somete. Es necesario, pues, que se prohíba a sí mismo lo que quisiera prohibirles a los demás, y para esto tiene que elevar su prohibición a una norma válida para todos. Si respeta la norma moral elegida por él, también respetará a la humanidad en sí mismo y en el otro. Y no hay necesidad alguna de recurrir a la autoridad sagrada.

Según Freud, en la medida en que se fortalezca el espíritu científico se desarrollará una nueva visión del mundo, basada en la razón, y ésta prescindirá de Dios como autoridad superior y establecerá el origen puramente humano de todas las instituciones y prescripciones sociales y culturales. Por fuerte que sea nuestra necesidad en las ilusiones, ellas deben ser dominadas por la inteligencia y, por lo tanto, no es lícito cultivarlas por medio de un temprano amaestramiento religioso. Tanto para un niño, cuya tutela paterna es una etapa inevitable en su camino para llegar a ser adulto, como

para el género humano, la religión es una fase transitoria de pubertad dentro de su evolución. Este tránsito puede ser doloroso, pero es necesario recorrerlo. Ni como individuo, ni como género el hombre puede seguir siendo niño eternamente: debe crecer, dominar la realidad por sus propios medios y con ayuda de la razón, y aprender simultáneamente a soportar con valentía los ineludibles vaivenes de su destino. En opinión de Freud, esto constituiría una "educación para la realidad". Andando por el camino racional, el hombre puede cometer algunos errores, pero éstos son corregibles. "A la larga, nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice a ambas demasiado patentemente"⁸.

De la muerte en la cruz a la «muerte de perro»: discurso sobre la finitud del hombre (Juvenal Vargas Muños)

От смерти на кресте к «собачьей смерти»: дискурс о бренности бытия человека (Хувеналь Варгас Муньос)

Резюме. В настоящей работе исследуются некоторые предпосылки, предложенные Францем Кафкой о смерти и бренности человека, в его романе *Процесс*, и проводится аналогия с идеями о смерти в *Затисных книжках* и *Падении* Альбера Камю. И в конце статьи автор размышляет о конечности человека и о его скорбном мышлении.

Resumen. El presente trabajo investiga algunas de las premisas propuestas por Franz Kafka respecto a la muerte y a la finitud humana bosquejadas en su obra *El proceso*, y se hace una analogía con algunas ideas sobre la muerte en *Carnets* y *La caída* de Albert Camus. Al final se reflexiona sobre la finitud humana y su angustiante pensamiento.

La figura del Cristo históricamente ha resultado muy atractiva para el pensamiento no solo religioso, también la filosofía se detiene a pensar en lo que el Cristo implica. Se considera un ser modélico para la humanidad, se presenta como el único que le ha ganado la partida a la muerte, como el auténtico vencedor de la muerte. También, y de manera secundaria, se reconoce la profundidad de su

⁸ Sigmund Freud. Obras completas, p. 52.

doctrina moral, pero esta doctrina moral a su vez es el recetario que seguido al pie de la letra nos permitiría también convertirnos en vencedores de la muerte, lograr permanecer después de la putrefacción del cuerpo. Un vencedor de la muerte claro que es digno de ser pensado al menos un instante, y alguien que nos ofrece vencerla por supuesto que atrae y encanta. Pero el otro lado de la figura del Cristo, la figura humanizada de la divinidad también merece un momento la atención. El Cristo como el hijo de Dios vuelto hombre, y por hombre mortal, La carne del hijo de Dios también sangra, se florea con el filo de la lanza; para ser hombre resulta menester morir en algún momento y sentir en la carne propia el temor de lo que esto significa. Cuando el Cristo en la Cruz clama por su padre preguntando el por que de su abandono resulta perfectamente humano. Sentir ese naufragio de la vida ante su fin es un síntoma de la enfermedad de ser hombre. "Por qué me has abandonado"... podríamos aún en la ilicitud continuar el lamento del Cristo, por qué me has abandonado, por que me dejas a expensas de la muerte". Cuál es la necesidad de transitar por la misma. Eso solo es para los hombres. Para ser hombre justo hay que desesperarse y gritar ante la muerte... justo como se hace en este momento y en este lugar. La recriminación del Cristo es en realidad por qué me hiciste hombre, por qué tengo que morir como lo hacen todos ellos. Un Dios vuelto hombre que desespera y gimotea en la cruz, un hombre desespera y gimotea queriendo ser Dios, es decir, queriendo vivir por siempre.

"Muero como un perro", estas son de las últimas palabras que Kafka hace decir a su personaje Josef K en su novela *El proceso*, al ir rumbo a las afueras de la ciudad para ser ejecutado, cuando las dice sus acompañantes no entienden nada y nada dicen. Al llegar al lugar de la ejecución K pone de manera mansa el cuello en el tronco bajito de árbol que servirá de apoyo al verdugo, se descubre el cuello y piensa nuevamente en las mismas palabras, pero ahora ya no las dice, pues sabe que los hombres en vida no le entendieron, menos al momento de su muerte: "muero como un perro". Kafka propone esta "muerte de perro" para ese ser que también vivió como un perro, únicamente dando vueltas correteando su propia cola, sus propios fantasmas. Josef K fue durante toda su vida un esforzado trabajador bancario, un día se presentan ante su casa y se le acusa de algo. De qué, ni él mismo lo sabe ni lo sabrá, está acusación le atormenta,

peregrina de aquí en adelante días, semanas, meses, de oficina en oficina, preguntando quién y de qué se le acusa, en un mundo donde nadie entiende nada, donde la vida fluye mecánicamente, nadie sabe nada, nadie dice nada, solo que “en el papel” efectivamente K está acusado y deberá responder, K se vuelve un fantasma no vive más que pensando en esta urdimbre de Fantasmas que le atosigan, “todos tienen sus fantasmas y todos los persiguen”, en la vida no hay nada más que hacer, pues sin tu propio fantasma, sin tu propia ficción deberíamos morir de inmediato. Una vida de perro merece morir como perro según Kafka. Se vive sin entender medianamente por qué, entonces por qué deberíamos saber por qué se muere. Alguien que pide una explicación sobre la muerte jamás entendió lo insensato de la existencia dirá Kafka. Ka no entiende por qué muere, pero no es esa la pretensión kafkiana, en realidad la interrogación se posa en el no entendimiento de la existencia, hombres que preguntan siempre el por qué de la existencia, la mayoría acaba pensando en la ausencia de finalidades, solo se necesita girar alrededor de la cola misma para poder transitar por la vida y poder morir como el perro de Kafka, sin entender absolutamente nada del universo. “El universo no es perfecto, ni hermoso, ni noble, ni aspira a llegar a ser nada de eso; no tiende en manera alguna a imitar al hombre, no obedece a ninguno de nuestros juicios, no posee tampoco instinto de conservación, ni en general instinto alguno, ignora también todo género de leyes, abstengámonos de decir que la naturaleza está regida por leyes, allí no hay quien mande y quien obedezca. Guardémonos de decir que la muerte es lo contrario de la vida, la vida no es más que una variedad de la muerte y una variedad muy rara, no hay substancias eternas, la materia es un error”.⁹

El universo no es hermoso, no obedece, y no se sabe por qué existe, si la materia es un error y el hombre es una pequeña parte de esa materia, el hombre resulta ciertamente un error, una porción de materia escapada brevemente de esa nada inmaculada. Creando leyes, juicios, estetismos y depositándolos en ese barril sin fondo que es el universo. Todo ello por temor dirá Nietzsche, Kafka dirá que todo intento por adquirir seguridad en la existencia es por una necesaria estupidez. “En cualquier caso, absolutamente en cualquier caso, es

⁹ Nietzsche, Friedrich. La gaya ciencia. Pág. 100.

evidente que los hombres hablan de cosas que no se entienden. Toda su seguridad es posible únicamente gracias a su estupidez”. Por lo general esa ley dada por nosotros, ese juicio tan dispuesto y también dado por nosotros, ese orden, esa legislación dada al universo para que este la siga a pie juntillas por lo general se llama sentido, Kafka se anima, se pone violento, y decide llamarlo estupidez, que una pequeñísima parte del universo llamado hombre haga todo tipo de llamados, dé órdenes al universo le parece inconcebible, sin embargo así se vive, dictando órdenes que el universo no obedece, ni se entera ni se inmuta, eso que Kafka llama estupidez el común de los hombres llama sentido, un perro puede tener como sentido los devaneos y escauceos con su propia cola, el hombre tiene sus perpetuos amoríos y amasiatos con sus propias leyes ... morir como perros. ¿Y nuestras leyes, nuestros asilos, nuestros hospitales, nuestras capillas, catedrales y universidades? La muerte demarca justamente como juicio sumario el papel del hombre en el universo. La muerte hace explícito (al menos el sentido material del ser humano) corrupción y degeneración completa. La muerte es entendida como la pérdida de la vida, pero extrañamente no se sabe exactamente que es lo que se pierde.

“Hoy, mamá ha muerto, o tal vez fue ayer, no sé, he recibido un telegrama del asilo: “<<madre fallecida. Entierro mañana. Sentido pésame>>”. Nada quiere decir, tal vez fue ayer. Con esta frase inicia la novela *El extranjero* de Camus, le sigue el fastidio del hijo que tiene que salir de su rutina para ir a enterrar a la madre. Tener que dejar el trabajo y los amigos de diario, alguien que por más cercano que sea ya murió, qué caso entonces perder el tiempo sepultándola. Seres que cumplen con la broma macabra no de morir sino de existir. Muerte como constatación última de la necedad y del sin sentido. A la madre muerta le sobrevive sólo un hijo que tampoco entiende nada, ni por que se existe ni por qué se muere, él mismo matará a un infeliz sólo porque ese día tenía mucho calor para posteriormente morir como expiación de ese asesinato sólo porque no pudo demostrar piedad hacia la propia madre, la cadena de sinsentido se extiende a lo largo de toda la vida. Donde los hombres se interesan unos por otros sólo al momento de estar vivos, muertos se carece de importancia. Un muerto ya no nos saca del profundo sopor de la rutina, el mismo muerto difiere de nosotros solo porque nuestra rutina es algo más difusa. La vida se llama lunes, martes, miércoles,

jueves, viernes, sábado y domingo, y vuelta a empezar, y vuelta a empezar, desayuno, comida, cena y vuelta a empezar, amor y desamor y vuelta a empezar, abandonos y reencuentros y vuelta a empezar, para el muerto según Camus la muerte es sólo disolución de la rutina sin vuelta que recomenzar, Sísifo salió del infierno, o mejor dicho el infierno es exactamente esa rutina con vuelta a empezar, la muerte no es nada, la vida es infernal en cuanto maquinal. Disolución o eternidad en la muerte, semana inglesa o turnos dobles en la existencia. "Si al menos tuviéramos la certeza de que la muerte es algo" Dice José Blanco. Para Camus la muerte no es problema, pero no es problema en cuanto a la constatación última que se da mediante la misma, el problema es cómo se vive en función de la idea que tenemos de la muerte. Si la muerte implica la liberación de esta rutina que merma y machaca, o si la vida mediante el desprecio del paraíso se torna en la loca imagen del cosmos, entonces tanto la vida como la muerte son algo. Hay vivos mansos y medio muertos que se arrastran entre la creencia de la felicidad eterna de lunes a domingo, hay muertos que se bebieron la vida hasta las eses de la copa, al final de cuentas de cuentas el precio que implica la vida es la vida misma. Nadie sale vivo de la vida. Nadie se sale con la suya.

Según Epicuro la vida es sensación y la muerte ausencia de las mismas, la carne es materia, pero una materia que siente, el cadáver es materia que al parecer ya no siente, -o al menos ya no se queja-, Para Schopenhauer la vida es un sueño, motivo por el cual la muerte no es más que despertar de ese sueño con tintes de pesadilla. El libre albedrío para ambos es una especie de charada, se nos permite la elección ciertamente, pero dicha elección se desarrolla entre lo más elemental, dicha elección no atañe al existir ni al morir, -aún teniendo la posibilidad del suicidio-, un hombre que se mata lo único que manifiesta es una inconformidad con el hecho de haber sido sacado de la nada para ser depositado un instante en el ser, pero dicha inconformidad lo único que puede es adelantar el despertar del sueño del ser. Resulta misteriosa la muerte, pero la extrañeza de la vida también es innegable. Es tan extraña, tan espesa dirá Camus. Tocarle al hombre el sentido de la existencia es peor que romperle todas las costillas, con las costillas rotas creo que se puede vivir, con el sentido de la vida roto por completo no se puede avanzar. Sollozos o

indiferencia ante el cadáver de la madre, da igual, según el extranjero, ella está muerta y aún no sé por que yo aún no.

Homero cuando narra la muerte de los héroes en la batalla los nombra como “despojados”, como “despojos”, como algo que ya no es lo que era, como algo que ya no está, que se ausentó, que se perdió, que mermó, para Homero la Guerra no es vana, la vida es la que resultaría más hueca sin la guerra, sin las vidas puestas en vilo por una violencia que se ejerce solo por el hecho de ejercerse, al fin los hombres hacen lo que hacen por aburrimiento, mejor guerrear y entintar la tierra con las vísceras propias que ayuntarse a la labor, la guerra no es vana, preferible morir en el devaneo de la guerra que atrás del arado, -aún cuando ambas cosas no supongan una verdadera diferencia-, la guerra es un sentido presupone una afección, un aburrimiento que se posterga, dar y recibir la muerte antes que sentarse a esperarla de manera serena, para Homero ni el río es sereno -al río le gusta verse tinto de sangre por unos instantes, después solo se vuelve a aclarar-, dar y recibir la muerte en la guerra supone reconocer la nimiedad.

Aquiles sin Patroclo no quiere la existencia, la muerte coge a Patroclo y a la vez vacía la existencia de Aquiles, después del funeral de Patroclo Aquiles se sienta en la hoguera que consumió a Patroclo y desesperado o encarnando la desesperación sólo atina a coger la ceniza y untarla en su rostro, Aquiles desesperó, es decir después de la muerte de Patroclo ya no espera nada, solo dar muerte o recibirla con mayor celeridad. Un desesperado se mata o acaba matando. Se mata o acaba matando, el desesperado tal vez sea el hombre más claro de ideas, -de mientes dice la Iliada-, pues percibe de golpe al parecer el fondo de la existencia, se quita y hace jirones el velo de la esperanza que nubla la mirada y hace la vida transitable. El desesperado se acerca y mira, y lo que mira sin el velo de maya le disgusta y le espanta tanto que prefiere retirarse de la existencia. Aquiles Mata a Héctor por haber matado a Patroclo, pero Héctor antes del combate se despide de su esposa Andrómaca y de Astianacte su hijo, pero antes de la muerte es decir aún vivo Andrómaca lo abraza y lo llora, no llora con él, lo llora, da por sentada la pérdida, la merma del otro que la muerte representa para el que vivo se queda. La muerte se piensa y se dice desde todos los lados posibles, pero solo se experimenta de una sola manera, de la

segunda persona del singular en adelante, tú estás muerto, tú estarás muerto, él estará muerto, él está muerto, ellos estarán muertos, ellos están muertos. Porque yo muerto no es posible, justo por que el silencio y la ausencia de sensación impiden revelar el que tal vez sea el secreto profundo y onírico de la existencia. Una muerte de perro, una muerte de hombre, un deseo por ser Dios, por vencer a la muerte. Un “muero como un perro”, un por qué me has abandonado, un sollozo ajeno. Constataciones que no constatan nada. Tal vez no hay en realidad nada que constatar de ese breve instante que implica una vida como error de la materia nietzscheano, como guiño de la nada pascaliano.

El régimen revolucionario y el discurso de la Iglesia católica nicaragüense (Juan Monroy García)

Революционный режим и дискурс никарагуанской католической церкви (Хуан Монрой Гарсиа)

Резюме. Настоящая работа претендует на анализ дискурса католической церкви связанного с революцией и сандинистским режимом периода восьмидесятых годов XX века. Анализ, осуществляемый после падения реального социализма и окончания холодной войны, позволяет дать более спокойную и взвешанную оценку, избегая субъективизма, проистекающего из близости событий, субъективизма, который дает о себе знать в статьях и книгах, опубликованных в разгар идеологических противостояний.

Resumen. El presente trabajo pretende analizar el discurso de la Iglesia católica en torno a la revolución y al régimen sandinista, durante la década de los años ochenta del siglo XX. Dicho análisis se efectúa después del derrumbe del socialismo real y el fin de la guerra fría, lo cual incide en juicios más serenos y de mayor claridad, evitando el subjetivismo producto de la cercanía de los acontecimientos, como fueron los artículos o libros publicados en forma inmediata al calor de los enfrentamientos ideológicos.

Introducción

Posterior al triunfo de la revolución, en Nicaragua entraron en contradicción dos proyectos políticos: 1) el proyecto de los pobres,

de los desposeídos, que inició con la insurrección armada y trató de continuarse después de la victoria del 19 de julio de 1979; y 2) el proyecto de los grupos de poder económico —liberales y conservadores— que vieron disminuido su poder político, como consecuencia del triunfo de la revolución, a lo que no se resignaron, pues estuvieron dispuestos a recuperarlo, contando siempre con el apoyo del gobierno estadounidense.

De manera paralela, al interior de Iglesia Católica también se confrontaron dos proyectos, que tuvieron directa relación con los proyectos políticos antes mencionados. El primero corresponde a la Iglesia que optó por la defensa de los pobres, que se expresó y organizó mediante las comunidades de base; fueron sacerdotes y religiosos que se comprometieron y trabajaron con los más necesitados, adquiriendo importante presencia en las organizaciones populares. El segundo es el proyecto de Iglesia Católica propio de la clase dominante y de la oposición política, que presentó un tinte espiritualista y negó todo compromiso con el proceso de cambio que vivió el pueblo nicaragüense.

A partir del triunfo de la revolución, surgió el reto histórico para los nicaragüenses de construir una nueva sociedad más justa. Las comunidades eclesiales de bases urbanas y rurales asumieron ese compromiso bajo la consigna de que "sin esta Iglesia nueva, no habrá una nueva Patria"¹⁰. Los católicos también tomaron conciencia de que la religión tenía un compromiso político, de que no podía ser neutral. No se podían evadir las opciones encarnadas de la fe. Pero claro está que se necesitó la lucidez de la conciencia para saber que las opciones de la fe no se obtenían en el vacío, se daban en mujeres y hombres que pertenecían a grupos y a clases sociales, que defendían consciente o inconscientemente determinados intereses, en los que se jugaba la forja de una nueva historia del país.

Fue así como, después de su participación en la revolución, la Iglesia Católica enfrentó el reto de optar entre dos proyectos religiosos para el país; la religión significó en ese momento el discernimiento y campo de enfrentamiento entre dos maneras diversas de concebir la propia Iglesia. Una cuyo compromiso era la procuración de poder, justicia y solidaridad para los pobres, en donde

¹⁰ Envío, número 2, Julio 1981, p. 2.

la justicia divina adquiriría concreción histórica. La otra, volcada sobre el propio bienestar institucional, sobre las invocaciones en vano del nombre de Dios, sobre una gracia de Dios reservada a la intimidad de las conciencias y sin relación alguna con los procesos históricos concretos ni con las estructuras colectivas de la convivencia humana.

La Iglesia Católica y los primeros pasos de la revolución

El episcopado nicaragüense, a través de su carta pastoral fechada el 17 de noviembre de 1979, reconoció que hubo la decidida participación de católicos en el proceso insurreccional, agregando además, que aún persistía el compromiso con el proyecto de reconstrucción de la nueva sociedad.

“Lo hacemos como Pastores de la Iglesia, conscientes de que muchos cristianos participaron activamente a la hora de la insurrección y trabajan actualmente para la consolidación de su triunfo. Creemos que esta palabra puede ser un servicio al pueblo de Dios, animándolo en su compromiso ayudándolo a discernir lo que es obra del Espíritu Santo en el proceso revolucionario. Estamos convencidos, como Iglesia, que es mucho lo que hay por hacer y que no siempre hemos sabido estar a la altura de lo que exigían las necesidades de nuestro pueblo”.¹¹

Los obispos inquirieron que el pueblo adquirió la responsabilidad de luchar por la paz y la justicia, así como la defensa de los derechos humanos, y que por lo tanto ellos también asumían tales responsabilidades.

El episcopado también expresó su opinión sobre la orientación ideológica del proceso revolucionario, afirmando que la Iglesia asumía su compromiso preferencial por los pobres; pero advirtió que en el futuro podía criticar al régimen revolucionario, señalando aquellos errores propios de la construcción histórica.

“El primer aporte de la Iglesia y del nicaragüense es su preferencia por el pobre y por lo tanto debe apoyar las medidas y las leyes que lo rescaten de toda marginación, reivindiquen sus derechos y fortalezcan las organizaciones que aseguren su libertad. No podemos ni debemos cerrar los ojos ante los riesgos y los errores propios de toda construcción histórica; creemos por el contrario que

¹¹ Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense, “Compromiso Cristiano para una Nicaragua Nueva”, 17 de noviembre de 1979, p. 2.

habrá que señalarlos con toda claridad y valentía desde el Evangelio, cuyo anuncio es nuestra tarea y responsabilidad”¹².

Miguel Obando y Bravo, había logrado un gran prestigio por su valentía al denunciar la represión de la dictadura somocista. Esta influencia se incrementó a partir de la publicación de la carta del 17 de noviembre. El documento, que logró trascendencia internacional, siguió puntualmente los postulados de las conferencias episcopales de Medellín y Puebla¹³, sobre todo al subrayar la opción preferencial por los pobres. A través de este documento, la Iglesia asumió como suyas las metas de la revolución sandinista, la cual tuvo como prioridades resolver las necesidades de los humildes, pobres y marginados.

“Nuestro pueblo luchó heroicamente por defender su derecho a vivir con dignidad, en paz y en justicia. Este ha sido el significado profundo de esa acción vivida contra un régimen que violaba y reprimía los derechos humanos, personales y sociales. Así como en el pasado denunciábamos esa situación como contraria a las exigencias evangélicas, queremos ahora reafirmar que asumimos la motivación profunda de esa lucha por la justicia y por la vida”¹⁴.

En este documento la Iglesia Católica también reivindicó la figura de Augusto César Sandino, cuando afirmó que la originalidad de la revolución nicaragüense radicaba precisamente en el pensamiento y obra de este prócer.

“Por otra parte, la lucha de nuestro pueblo por ser artífice de su propia historia ha sido caracterizada profundamente por el pensamiento y la obra de Augusto César Sandino, lo que acentúa la originalidad de la Revolución nicaragüense, dándole un estilo propio y una bandera muy definida de justicia social, de afirmación de los

¹² Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense, “Compromiso Cristiano para una Nicaragua Nueva”, 17 de noviembre de 1979, p. 8.

¹³ La Tercera Conferencia General del Episcopado de América Latina, que se celebró en Puebla, México, del 27 de enero al 12 de febrero de 1979, suscitó una gran expectación, por los antecedentes y temáticas abordadas, once años antes en Medellín. Para mayor información véase Restrepo, Javier Darío, (1979). Puebla para el pueblo, CODECAL.

¹⁴ Carta Pastoral del Episcopado Nicaragüense, “Compromiso Cristiano para una Nicaragua Nueva”, 17 de noviembre de 1979, p. 3.

valores nacionales y de solidaridad internacional”¹⁵. La jerarquía católica también se pronunció por un régimen socialista con características muy específicas, un proyecto social de justicia, respetuoso de los derechos humanos y con profunda equidad:

“Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que, sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique una contradicción con este proceso. Mas bien el Papa Juan Pablo II acaba de recordar en la ONU la preocupación causada por la separación radical entre trabajo y propiedad”¹⁶.

Cuando la burguesía perdió el poder político, así como su posición de privilegio, buscó apoyarse en la fuerza y prestigio moral de la Iglesia Católica. Para tal fin, manipuló la figura de Miguel Obando y Bravo, haciéndola suya. Paralelamente, criticó y rechazó enérgicamente el proceso revolucionario descalificándolo como comunista. Complementó su necesidad de fundamento ideológico, al hacer suyo el proyecto espiritualista de la Iglesia Católica. Ambos aspectos, la crítica al proceso por comunista y la aceptación del proyecto espiritualista, fueron sintetizados en la figura de Miguel Obando y Bravo, proclamándolo líder de la oposición. Estos hechos produjeron una gran confusión en el pueblo que, a pesar de respetar al Arzobispo, ve con asombro cómo éste se aleja cada día más de una revolución hecha en favor del mismo pueblo y que en un primer momento fue apoyada por la jerarquía católica. El triunfo de la revolución sandinista significó el rescate de la nacionalidad y la oportunidad para transformar la sociedad desde su raíz, muchos cristianos del pueblo la interpretaron como el paso del espíritu divino por la historia del país.

¹⁵ Loc. Cit.

¹⁶ *Ibid.*, p. 5.

La labor de los sacerdotes y religiosos de la Iglesia popular fue evitar la confusión. Trataron de contrarrestar la manipulación de la burguesía decadente, que utilizó las figuras del Arzobispo y la Iglesia como parte de la estrategia para criticar el régimen sandinista. Estos sacerdotes y religiosos impulsaron la conciliación y el diálogo para clarificar la realidad de la Iglesia Católica.

La jerarquía católica contra el gobierno y la iglesia popular

A partir del 31 de agosto de 1980, los obispos iniciaron una serie de críticas enérgicas contra los fundamentos ideológicos del Proyecto Educativo del nuevo gobierno y exhortaron a los padres de familia a fortalecer la educación familiar cristiana, basada en valores y buenas costumbres.

Obligado por los acontecimientos, el 7 de octubre de 1980, el FSLN emitió un comunicado haciendo patente su respeto por la religión en el país, “dada la importancia del tema y para orientar a nuestra militancia, para clarificar a nuestro pueblo y evitar que se siga manipulando sobre este asunto”. El FSLN destacó el derecho inalienable a profesar una fe religiosa; subrayando que no existía contradicción entre ser creyente y ser revolucionario. También destacó el derecho irrestricto del pueblo a las celebraciones religiosas. Finalmente reiteró que los sacerdotes tenían absoluta libertad para participar en el nuevo gobierno.

Diez días después, la Conferencia Episcopal dio respuesta al documento del FSLN, haciendo hincapié en las diferencias entre el oficio del sacerdocio y la ocupación de un puesto de poder político.

“Servimos sacerdotalmente cuando evangelizamos, denunciemos y colaboramos a la cualificación cristiana y humana de nuestras situaciones históricas. Cuando defendemos al pobre, al oprimido, al débil, al privado injustamente de su libertad frente a cualquier sistema o abuso de poder. Dejamos de servir sacerdotalmente, o perdemos la libertad para hacerlo, cuando nos aliamos, o permanecemos ‘entregados’ a un régimen particular”¹⁷.

Los obispos también se pronunciaron en contra de la lucha de clases y en contra de la orientación del régimen sandinista, a lo que llamaron socialismo totalitario.

¹⁷ Respuesta de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, al Comunicado de la Dirección del Frente Sandinista, 17 de octubre de 1980, p. 9.

“Los cristianos queremos; hemos venido exigiendo transformaciones serias y profundas. Somos *radicalistas*; no extremistas. Reclamamos cambios revolucionarios. Pero tenemos siempre que preguntarnos, ‘qué revolución hacemos y cómo la hacemos’. Sobre qué bases y sobre qué valores. Reclamamos justicia social. Pero la justicia no es un ‘privilegio de clases’. De ninguna clase, sobre las otras. Es base de comunes derechos y de comunes respetos, que no da derecho a destrucciones mutuas”¹⁸.

El episcopado nicaragüense emitió un nuevo comunicado, el 23 de enero de 1981, pronunciándose sobre la Consulta Nacional de Educación, iniciada dos meses antes. Indicó que la educación debía ser fundamentalmente cristiana; además, expresó su preocupación por el proceso de estatización de la enseñanza.

Después de la revolución, la Iglesia Católica nicaragüense se fragmentó en dos grandes bloques. Por un lado, los sacerdotes y religiosos identificados con la teología de la liberación y el proceso de cambio, apoyaron al gobierno de reconstrucción nacional. En ese mismo sentido, las comunidades de base jugaron un papel muy importante, pues adoptaron como suyo el proyecto revolucionario, mostrando combatividad e imaginación para defenderlo. Por el otro lado, el episcopado encabezó la propuesta de la Iglesia institucional, apostando por el retorno al gobierno de los grupos de poder económico, tanto liberales, como conservadores. El episcopado fue agudo en sus críticas contra el gobierno y la Iglesia popular, contando siempre con el apoyo de Juan Pablo II.

Los cuestionamientos del episcopado fueron principalmente de carácter ideológico, sobre la originalidad del proyecto revolucionario, afirmando que era marxista-leninista, copia del modelo cubano; sin entender las raíces históricas del movimiento, ignorando el ideario nacionalista de Augusto César Sandino.

El Cardenal Miguel Obando y el Obispo Pablo Antonio Vega cumplieron un papel muy activo en favor del proyecto contrarrevolucionario, sus declaraciones y denuncias trataron de minar el consenso del régimen revolucionario. Su afán fue

¹⁸ Respuesta de la Conferencia Episcopal de Nicaragua, al Comunicado de la Dirección del Frente Sandinista, 17 de octubre de 1980, p. 12.

contrarrestar el apoyo popular de los sandinistas, eliminando en primera instancia el apoyo de la Iglesia.

Por otra parte, es necesario señalar que las críticas del episcopado fueron justas en algunos momentos, principalmente cuando señalaron la violación de los derechos humanos de los grupos étnicos de la costa atlántica, o cuando exigieron respetar las libertades civiles y políticas de las organizaciones sindical

«Codiciando poner mi ánima en carrera de salvación por la salvar» (Miguel Ángel Sobrino Ordóñez)

«Жажду направить мою душу на путь спасения, дабы ее спасти» (Мигель Анхель Собриньо Ордоньес)

Резюме. Изучение завещаний конца XVI и начала XVII веков в Толуке дает нам приблизительно такую же картину отношения к смерти, что и в других регионах Новой Испании: пессимистическое видение мира, свойственное Триденскому собору, и рождение барочной духовности, лелеющей надежду на потусторонний мир, надежду, которая достигается на путях усвоения заветов католической церкви. С самого начала евангелизации индейских земель акт завещания осуществлялся посредством религиозного дискурса в качестве инструмента «спасения души» и освобождения сознания от бремени материальных вещей.

Resumen. El estudio de los testamentos de Toluca de finales del siglo XVI y el primer cuarto del XVII, nos muestra unos comportamientos ante la muerte muy similares a lo observado para otras zonas de la Nueva España: la visión pesimista del mundo, propugnada por el concilio de Trento, y el nacimiento de una espiritualidad barroca que se aferraba a la esperanza en otra vida en el más allá, que había que alcanzar mediante la utilización de unos medios proporcionados por la Iglesia católica. El acto de testar desde los inicios de la evangelización en tierras de indias es promovido a través del discurso religioso como un instrumento que permite «salvar el alma» y liberar la conciencia del peso de las cosas materiales.

Es innegable que la Iglesia católica desde los inicios de su presencia en tierras novohispanas promovió, a través de todo un entramado de oratoria sagrada persuasiva y de catecismos y confe-

sionarios contruidos desde argumentos discursivos que buscaban la construcción de una subjetividad, la incertidumbre por el destino del alma después de la muerte. Ese discurso creó en las personas un temor a no haber satisfecho lo suficiente las faltas en el mundo, imágenes del infierno y del purgatorio y la angustia que representaba estar un periodo impreciso en el purgatorio. La discursividad religiosa, elaborada desde un universo de creencias e imaginarios sociales bajo medievales, lleva a los individuos novohispanos a crear la conciencia de la incertidumbre de la vida terrenal y a expresar lo inevitable del desenlace¹⁹. Así, el problema de un juicio individual al que se somete el difunto, bien al fin de los tiempos, bien en el instante del óbito, hace cada vez más acuciante el deseo de una buena muerte. Es imprescindible morir bien para vivir bien eternamente. Cada individuo buscaba asegurar un buen destino, la certeza de la salvación, y para ello se apropiaba de los medios idóneos que tuviese a su alcance. La predicación de la Iglesia católica desde los inicios de la evangelización en tierras de indias se hizo desde un esquema dualista que sostiene que el hombre es cuerpo y alma; que el alma del hombre sería juzgada dos veces, una al morir y otra al final de los tiempos. Cuando el primer juicio acaba, el alma, según lo realizado durante la permanencia en vida, es condenada al infierno eterno o es transportada al cielo, donde gozará de la presencia de Dios, pero aquellas almas que no habían pecado suficientemente para ir al infierno tenían otro destino transitorio, el purgatorio. Así, el conocimiento de uno mismo aparece como “la raíz y fundamento” de la salvación, figura en el centro de la preocupación moral del individuo. Lo anterior permitió a la Iglesia establecer todo un mercado de la salvación, que la época novohispana no escapó. El novohispano temía por su destino final y se aferraba al mercado de la inmortalidad promovido por la Iglesia.

El discurso crea realidades y la Iglesia católica por medio de la utilización de su discurso persuasivo las creó. Tengamos presente que en el lenguaje se nos da el sentido. El sentido de lo que hay, en

¹⁹ Nuestro análisis está basado en 129 documentos notariales que se encuentran en el Archivo de la Notaría No. 1 de Toluca, Edo., de México, redactados entre los años de 1565 y 1623, cuyos causantes son 120 personas.

primer lugar, en tanto que el lenguaje tiene necesariamente un componente significativo para una comunidad de usuarios, sin el que no funciona. Pero, en segundo lugar, el lenguaje puede crear nuevos mundos en la medida en que abre nuevos caminos al sentido. Nombrar, adjetivar es, en cierto sentido, crear. Roturar un nuevo camino, descubrir una dimensión inédita supone ensanchar el campo de la realidad, como ámbito posible, lo que se hace construyendo nuevos nombres y nuevas expresiones. También el lenguaje descubre la presencia de la acción humana como forma de vida y puede la sociedad ser entendida como comunicación, como relaciones de poder entre grupos, como manifestación del conflicto y del pacto, del disenso y del consenso, resumando tal dinamismo en la pluralidad de discursos ideológicos, expresión más formalizada de intereses, valores y concepciones del mundo. Si hay lenguaje, hay significación, y en ese sentido en el lenguaje eclesástico se hizo saber a las personas que además de los sacramentos, sobre todo el de la penitencia y la eucaristía, contaban con una serie de medios para amarrar su salvación, entre ellos destaca el testamento notarial, que de instrumento jurídico paso a ser un instrumento religioso. El interés y la preocupación por alcanzar la salvación inducían a redactar un testamento circunscrito dentro de los planteamientos de la muerte tal y como se fue elaborando a partir del concilio de Trento, la Contrarreforma y la conformación del pensamiento y cultura del Barroco, hecho que se pone de manifiesto por el contenido de los mismos. Así, para abandonar este mundo en la paz y en la esperanza de la redención era necesario redactar un testamento. Se trataba de una de las disposiciones esenciales para bien morir, ya que el legado testamentario se consideraba en el tiempo posterior a la defunción como un elemento reparador de las faltas cometidas y, por tanto, como un medio propiciador de la salvación del difunto. Se puede afirmar, que la piedad barroca ve al testamento como parte esencial del ritual de la muerte.

El testamento y al acto de testar son actos más religiosos que notariales, signos de la religiosidad de los individuos. Lo anterior sólo se puede entender a partir de una realidad creada por la fuerza de la palabra y que se refleja en el imaginario social barroco novohispano, cuyas representaciones muestran la angustia provocada por la conciencia de la finitud de la vida terrena y la incertidumbre

sobre una vida futura que expresa la espiritualidad barroca que subyace en el discurso del testamento notarial. El cielo, infierno y purgatorio son imaginados y creídos desde una construcción discursiva que se expresa en la religiosidad popular que se patentiza en un documento que exige los parámetros de una “buena muerte”. Esta actitud tornó al testamento en un documento religioso más que notarial, que consignaba las esperanzas y expectativas frente al más allá. Pese a la rigidez del testamento notarial, ya que tiene partes más o menos fijas, en ellos se patentiza la mentalidad que los hace subsistir como instrumento de salvación, pues tanto el escribano como el otorgante se movían en el mismo ámbito de creencias y discursividades religiosas.

En el discurso religioso oficial, el hombre para abandonar este mundo en la paz y la esperanza de la redención era necesario redactar un testamento; un instrumento que posibilitaba no sólo la transmisión de los bienes materiales, sino la reparación de las faltas cometidas, el descargo de la conciencia e iniciar el camino de la salvación del alma. El testamento aparece así como condición “*sine qua non*” de la buena muerte, al conjugar su carácter espiritual con el jurídico, lo que permite tener un registro de la confesión de fe, creencias y devociones del testador como de su vida profana y sus asuntos materiales, en la órbita del cumplimiento de su deber como cristiano, al poner su alma “en carrera de salvación”. En esta tarea le ayudan las criticadas fórmulas testamentarias: dejar clara su fe, decidir el lugar de enterramiento, sus funerales, misas, las deudas o lo que debe, recordará contra quién ha hecho el mal e intentará remediarlo porque sabe que es última oportunidad. Pero sobre todo, en el siglo XVII, nos toparemos con una práctica testamentaria que no estaba presente en periodos anteriores, nos referimos a encargos, mandas para descargar el alma o como se dirá “descargo de su conciencia”. Serán una serie de disposiciones tendentes a solucionar un problema que se tiene en la conciencia antes de morir: el objeto comprado se venderá a quien se compró por el mismo precio, objetos hallados y no devueltos, deudas especiales, remediar la situación de parientes desfavorecidos, reconocimiento de hijos y perdones²⁰.

²⁰ Manuela Ronquillo Rubio – Ana Viña Brito, “Actitudes ante la muerte a través de los testamentos canarios del primer cuarto del siglo XVI”, en XIII Coloquio de

Dentro de esta óptica, el motivo para testar se hace patente en la redacción del testamento, pues el otorgador al colocarse frente al irreparable acto de la muerte expresa cuál o cuáles son sus motivos más directos para testar. Las razones que los causantes tienen en consideración para testar no dicen relación directa con el futuro de los bienes materiales que poseían, sino más bien con causales de carácter espiritual como eran el temor a la muerte, el deseo de salvar el alma, el descargo de su conciencia. En otras palabras, la distribución de los bienes materiales y poner en orden la conciencia, son sólo un medio para poner el alma en camino a la salvación, como bien lo expresa un testador: "*codiciando poner mi ánima en carrera de salvación por la salvar y llegar a la merced y alteza de Nuestro Redentor Jesucristo y confiando en su misericordia*"²¹.

El testamento de la Edad Moderna, tiene varias partes derivadas de la concepción mixta que adopta a partir del periodo tardomedieval: por una parte es un acto de derecho privado que tiene como finalidad el reparto y transmisión de los bienes y, por otra consta en una extensión no despreciable del mismo de toda una serie de disposiciones codificadas, que nos remiten a un contexto teológico vulgarizado a través de sermones, libros de devoción, literatura escatológica, etc.²². Este contexto no es otro que el de la concepción del tiempo después de la muerte, con un tránsito de alma humana entre el momento del óbito y la gloria celestial que es fuente de problemas: la salvación no está inmediatamente asegurada, ya que la noción de infierno e incluso la de purgatorio, se han interpuesto entre el momento de la muerte y el de la resurrección, al final de los tiempos, proceso éste inaugurado en la Edad Media con la escolástica clásica del siglo XIII²³, y reforzado durante la Contrarreforma a través de lo que Jean

historia Canario-Americana. VIII Congreso Internacional de Historia de América (AEA) (1988), Coordinador: Francisco Morales Padrón, las Palmas de Gran Canaria, Ediciones del Cabildo de Gran Canaria, 2000; pp. 2309-2334.

²¹ Testamento de Sebastián González, 9 de febrero de 1581.

²² Anastasio Alemán Illan, "Actitudes colectivas ante la muerte en Murcia durante el siglo XVIII", en Cuadernos de Historia Moderna, Madrid, Universidad Complutense, 9 (1988) pp. 97-120.

²³ Vid., Jacques Le Goff, El nacimiento del purgatorio, Madrid, Taurus, 1981, pp. 301ss.

Delumeau ha llamado la "pastoral del miedo"²⁴. De todo esto se deriva el hecho de que debamos comprender el testamento como el continente jurídico de lo que podríamos denominar, siguiendo a Philippe Ariès, "seguridades para el más allá", pretendiendo, por tanto, además de otras cosas, una salvación individualizada del alma de cada sujeto que redacta o hace redactar su testamento.

Entre los motivos para testar, dos resaltan sobre otros posibles en los testamentos del Valle de Toluca novohispano: "*poner mi alma en carrera de salvación*" y "*temiéndome de la muerte que es cosa natural*". La primera frase —como sus variantes: "*deseando salvar mi alma*", "*deseando salvar mi ánima e ponella en carrera de salvación*", "*con el deseo de poner mi ánima en carrera de salvación*"—, puede ser considerada una declaración de principio que aseguraba el cumplimiento del deber frente al bien morir para optar a la buena muerte, que en el fondo esconde el temor a no alcanzar la eternidad. La segunda, como su misma redacción indica, expresa la inevitable realidad humana finita: el temor a la muerte, que, sin embargo, a decir de un testador, "es cosa natural a toda criatura humana". La idea del temor a la muerte resulta propia a todo cristiano porque es algo natural, es decir, la naturaleza humana es contingente y finita, lo que se expresa, en ocasiones, diciendo: "temiéndome de la muerte que es cosa natural a todo fiel cristiano"²⁵. Sin embargo, como afirma Julio Retamar, se puede afirmar que "en el inconsciente colectivo, el temor a la muerte no es otra cosa que la manifestación del temor al Juicio de Dios que debía ocurrir al final de la vida de toda persona y en donde el todopoderoso pedía cuentas del obrar de cada individuo y dictaba sentencia que podía significar la salvación, la espera en el Purgatorio o la condena en el Infierno. El temor a lo desconocido, al cercano Juicio de Dios, a la cuenta que debía rendirse, hacían que la persona que testaba evitara mentir o esconder alguna acción perjudicial a un tercero"²⁶. Estas razones aparecen expresadas a veces en formas concomitantes, es decir, un testador no sólo señala el temor que siente

²⁴ Jean Delumeau, *Le pêche et la peur. La culpabilisation en Occident XIIème-XVIIIème siècles*, París, Fayard, 1983, pp. 389-446.

²⁵ Testamento de Gaspar González, Jiquipilco, 17 de marzo de 1612, Archivo Notaría No. 1 de Toluca, Edo. de México, C. 7, L. 4, Fs. 36-40v.

²⁶ Retamar Ávila, Julio, *Testamentos de "Indios" en Chile Colonial: 1564-1801*, pp. 9-10.

por la muerte sino que agrega la necesidad que tiene de poder salvar su alma o descargar su conciencia. Semánticamente hay que hacer notar que la expresión “poner mi alma en carrera de salvación” nos remite a una cierta noción de movimiento *post-mortem* del alma. No se trata pues del reposo o sueño apacible de las almas tras la muerte como se afirmaba en el cristianismo primitivo, sino que expresa la idea de un recorrido del alma por el espacio intermedio: purgatorio. Esta idea queda atestiguada en la forma en que se dejan las misas pro ánima, pues junto a las misas por el alma de cada uno, también se recuerdan las ánimas de los padres, parientes y por la de aquellos con los que se tiene algún cargo de conciencia²⁷.

La primera parte del testamento elaborado según la legislación hispánica, está dedicada a las llamadas “cláusulas devocionales”, es decir aquellas en que se plasman las invocaciones a Dios; la confirmación de fe y creencia en los preceptos que confiesa la Iglesia católica; la invocación a los intercesores celestiales; la declaración del estado de salud y de sano juicio y voluntad; la encomendación del alma a Dios; “quien la creo, y a su hijo, quien la redimió a través de su pasión y muerte”; y las cláusulas concernientes a la mortaja y a la forma y lugar del enterramiento; el número de misas de cuerpo presente; la solicitud de misas *pro anima*, novenarios, responsos, cabos de año, misas por las almas de otras personas, fundaciones de capellanías y mandas pías. Esta primera parte del testamento puede dividirse en dos a partir de su contenido: la primera sería la conformada por cláusulas de carácter declaratorio: invocación inicial, confirmación de fe, etc., y la segunda, la conformada por las cláusulas de carácter decisorio: elección del lugar de la sepultura y tipo de enterramiento, elección de mortaja; misas, sufragios, etc. Las cláusulas declaratorias permanecen prácticamente inmodificadas en la *longue durée* y nos permiten, por esa misma inercia, establecer el marco general de la religiosidad y sus permanencias a lo largo del tiempo. Las cláusulas decisorias, entre tanto, resultan más personales y susceptibles de cambio, lo cual nos acerca a las prácticas religiosas del

²⁷ Anastasio Alemán Illán, “La muerte en la sociedad murciana a finales del Antiguo Régimen: un estudio cuantitativo de testamentos”, en *Contrastes*. Revista de Historia Moderna. Universidad de Murcia, vol. 3-4(1987-88), pp. 71-90.

momento de estudio, a sus creencias inmediatas, devociones, etc.²⁸. Todos los testadores manifiestan la creencia en un destino diferente y por separado, de su alma y de su cuerpo una vez que ocurra su muerte, y manifiestan lo que íntimamente desean que ocurra con ello. No cabe duda que, en la disposición testamentaria juega un papel relevante lo que la Iglesia manda al respecto y por ello, siendo todos católicos, disponen por separado del alma y del cuerpo, basándose para ello en la tradición católica asentada en el texto de Eclesiastés (12, 7), que señala que el espíritu vuelve a Dios y el cuerpo a la tierra de que fue formado. Este principio de separación del alma y del cuerpo se encuentra presente en la prédica católica desde siempre señalándose que la muerte establece entre el alma y el cuerpo una relación distinta de la que tenía cuando el hombre vivía, pues el alma cesa de informar el cuerpo, sigue sus propias leyes independientes y el cuerpo como tal deja de vivir. La separación del alma personal del cuerpo constituye una verdad de fe, pues el alma al dejar de informar a su cuerpo no perece sino que conserva su vida espiritual aunque con un modo de existir completamente nuevo para ella.

Como conclusiones de este análisis se puede afirmar que la angustia que la realidad de muerte ocasiona ante la afirmación de enfrentar el juicio individual, creada a través de un discurso del temor, es paliada por la Iglesia con un conjunto de ritos, prácticas, donde el testamento juega un papel bastante relevante como medio para liberar el alma. Al mismo tiempo estamos más ante una religiosidad más de temor al juicio tras la muerte, o el Final, y a la condenación eterna, que de amor y caridad verdaderos. Por las disposiciones e imaginarios de la Iglesia, transmitidos por medio de una argumentación discursiva que se fundamenta en el temor y en el miedo al castigo, se ha creado una religión del “do ut des”, muy externa, práctica y estereotipada, por no decir supersticiosa. Todo gira en torno a la idea que sostiene la realidad –y temor- que ve a las almas expiando culpas, la personal también cuando le llegue su momento, a las que puede ayudar con los recursos creados por la Iglesia.

²⁸ Astrid Giovanna Rojas Vargas, “La paz interior y el testamento. El testar como acto liberador. Siglo XVII”, en *Fronteras de la historia* 10 (2005), pp. 187–207.

Observaciones con respecto a la religión de Nikolai Berdiaev
(Pedro José Hinojosa Gutiérrez)

Заметки по поводу религии Николая Бердяева (Педро Хосе Инохоса Гутierrez)

Resúme. В работе затрагивается вопрос об отношении Николая Бердяева к реальности религиозного сознания, которое трансцендентно по отношению к научному познанию; раскрывается проблема взаимодействия религии и философии; говорится о проявлении творческой духовной силы человека и, наконец, показывается его вклад в религиозное откровение.

Resumen. En el trabajo se plantea una actitud de Nikolai Berdiaev frente la posibilidad de hablar de la realidad de conciencia religiosa que trasciende al conocimiento científico; se trata de la interacción entre la religión y la filosofía, de las manifestaciones de la fuerza espiritual creativa del ser humano y, por fin, se muestran sus aportes a la revelación religiosa.

Nikolai Berdiaev (1874–1948) es un destacado pensador y crítico del capitalismo burgués y el socialismo soviético. Es uno de los filósofos que ha rescatado al cristianismo del escepticismo y rechazo de muchos pensadores contemporáneos. Frente al predominio de las visiones científicas en la argumentación social, económica y de moral; y frente a las tendencias filosóficas existencialistas ateas o agnósticas de su tiempo, Berdiaev vuelve a hacer presente una argumentación antropológica, filosófica, crítica donde la fe, la revelación y la moral basada en esa liberación tienen aun mucho que decir al hombre contemporáneo.

Bien podría decirse que toda la obra de Berdiaev, esta fundamentada en la experiencia de condiciones trascendentes al mundo, como la libertad y la revelación de lo divino, así como de sus influencias y apertura para con el ser humano. Pero en este trabajo breve, solo hablaremos sobre unas cuantas ideas que el pensador ruso hace presente para con el aspecto específico de la religión; el acto de relacionarse, (re-ligare) con lo divino.

La religión está relacionada primeramente con el acto de creer en sus contenidos. Se relaciona con la fe. Y frente a esta condición de

aceptación voluntaria por parte de la conciencia humana, se alza el hegemónico argumento de estar superado por el conocimiento racional, y más concretamente, por el conocimiento demostrable y aplicable, de la ciencia positiva y del pensamiento que de ella se deriva. Esta vertiente positivista ha derivado en el pensamiento y actitud pragmática que parece animar a la mentalidad, objetivos y dinámicas del capitalismo global de nuestro tiempo, donde el ámbito religioso, también parece estar subordinado al “status quo”. Frente a la argumentación de superación y autosuficiencia de la ciencia demostrable y sus aplicaciones. Berdiaev nos presenta la fundamentación del ámbito religiosos, junto con la base de la actividad filosófica. Tanto en *La filosofía de la Libertad*, como en la primera de las *Cinco meditaciones sobre la existencia* trata acerca de la última razón de la filosofía y de su actividad, frente a la ciencia y a la religión. En la *Filosofía de la libertad*, comienza hablando precisamente de la fe. La fe adquiere un estatus de carácter antropológico, es una realidad inseparable de la condición huma. La aceptación de lo que aparece frente a uno (el yo, o la conciencia, o la voluntad; para mencionar solo algunos posibles centros donde se pueda dar esta aceptación mencionada), el-considerar que lo que aparece en un determinado ámbito de pensamiento *es* verdadero, y que una demostración realmente nos muestra una verdad, ambas acciones también parten de un acto de fe. La fe en que la demostración y el conocimiento, que nuestra capacidad cognitiva, puede alcanzar la verdad. Berdiaev menciona el caso de Comte, y de Feuerbach, el primero que mantenía una fe en la humanidad, en su progreso y en su evolución, y el segundo, abogaba por la superación de las ficciones que esclavizaban al hombre, para que ahora el hombre mismo, logre alcanzar su destino (*Filosofía de la libertad*, p, 12). De Marx y sus seguidores se podría decir algo semejante. Además, Berdiaev afirma que ningún argumentación racional origina la fe, solo la facilita, las hace más comprensible, pero no la hace nacer, tal como los filósofos y teólogos cristianos de la patrística y la escolástica medieval también declararon.

El discurso sobre las afirmaciones religiosas, por parte de una mentalidad “ilustrada”, hace hincapié en una condición de “absurdo”, ya que las “verdades” de las que parte la religión, no pueden ser confirmadas científicamente. Berdiaev no se inquieta por esta argumentación del discurso científico y nos da unas ideas para reflexionar

sobre la naturaleza de la fe, cuando no se ha tenido suficientemente en cuenta a la misma. “el exigir una fundamentación científica de la fe... revela la incomprensión de su naturaleza auténtica” (Berdiaev, 1911, p. 14) y así también “quienes han desechado las verdades o principios de la religión” han sustituido tales principios, por otros que son igualmente indemostrables (Principio también ya mostrado por Kant, y retomado por Berdiaev, Jung y otros autores). Tan solo con estas observaciones se hace entendible lo que nos dice a continuación Berdiaev:

Hemos aceptado un mundo y creemos que podemos conocer en él, y hemos dejado de lado el mundo de las verdades trascendentes, a las cuales por otro lado, solo nos podemos acercar primeramente por la fe. Pero esta aparente desventaja para con el conocimiento fundamentado y demostrable en este mundo, se vuelve un indicio de libertad: Solo se puede aceptar lo trascendente, de manera libre, no por imposición, ni siquiera por una ley científica que obligue a aceptarlo.

Pero aun así ¿esto es suficiente para poder hablar de religión? No... si se deja de lado otro elemento que se vuelve fundamental para la realidad de lo religioso, y más específicamente, del contexto religioso occidental cristiano: el aspecto de la revelación. Partiendo de la fe en que existe una trascendencia al mundo y sus elementos necesarios, aparece la aceptación de ese ámbito que se revela. En la primera de las *Cinco meditaciones sobre la existencia*, nos dice que la revelación aparece como realidad frente y ante el conocimiento; frente a la “realidad del conocer” también esta la “realidad de la revelación”, ya que ambos son manifestaciones del Ser. El mundo trascendente y el mundo natural son manifestaciones diversas del Ser. Y tienen también como fin, ese ente que puede descubrir al Ser, y a si mismo como parte del Ser: el hombre. Quien valora el conocimiento y la revelación es el hombre y quien ejerce la libertad de buscar tanto el conocimiento como la revelación, o una o la otra, es el hombre. Y quien al final de cuentas sufre por las consecuencias de las opciones del conocimiento y la ciencia es el mismo hombre. Por lo que volvemos a ver la relación e importancia del aspecto antropológico para el pensamiento de nuestro autor.

Fe, aceptación y revelación, conocimiento y demostración, se va contraponiéndose en cuantas maneras de acceder al Ser. El carácter pragmático de muchos ambientes y tendencias “modernas”, obstaculiza el tomar en consideración las otras posibilidades de cono-

cimiento o descubrimiento del ser. Pero también existen sectores de la sociedad y personas que hacen presente este tipo de manifestaciones que fundamentan el ámbito de la religión. Estas manifestaciones facilitan la *vivencia* de la revelación, por lo que esta deja de ser letra muerta y tradición heredada. Bien podemos decir que en nuestros tiempos, el poder hablar de la religión, conlleva una base existencial, además de formación teológica.

De igual manera, la filosofía aparece como una actividad emparentada con la religión, ya que ambas tienen en común el problema del *sentido*, el de la importancia y valoración de la vida humana. La filosofía, a través de la razón, la religión a través de la revelación. Ambas superan el alcance de las diversas ciencias en sus planteamientos y respuestas, ambas manifiestan el carácter espiritual del ser humano. Aunque entonces, ocurre una especie de triste interferencia en ciertos aspectos comunes. La filosofía en cuanto búsqueda de respuestas a interrogantes más primordiales para el hombre, y a la vez en cuanto manifestación de la capacidad creadora o creativa del hombre. La religión, en cuanto seguimiento, contemplación, culto (interrelación) con lo sagrado que se hace presente, y en nuestra perspectiva occidental, con el Dios personal que se hace presente en la humanidad (Cristo), y que eleva al hombre en dignidad, amplía la conciencia de sí, y su conciencia ante el mundo. Aunque también es necesario el aclarar que la situación del filósofo se vuelve conflictiva, cuando interactúa con la revelación, fundamento de la religión y base de la reflexión teológica.

Y así como Tertuliano, por un lado, y Justino, por el otro, rechazaban o valoraban respectivamente los aportes de la filosofía; contrastando con la riqueza de la verdad revelada, o complementando los aportes de la razón con la visión de la fe. El filósofo se enfrenta a Justino o Tertuliano, que estarán dispuestos a increparle la osadía del pensar y reflexionar críticamente con la razón, en contraste con la fe, aún cuando el filósofo mismo sea creyente, solamente por el hecho de pensar por sí mismo, independiente de una corriente o perspectiva aceptada. Aunque podría un filósofo creyente estar más en sintonía con otros pensadores religiosos, a veces puede experimentar no obstante, esa soledad que marca al pensador filosófico, con respecto a los demás hombres. Y aunque el filósofo no sea creyente y pueda en su justa apreciación, no tener

relación con la teología, abogar por la libertad del pensamiento y de argumentación, queda sin la posibilidad de considerar los aspectos que hace presente la fe, para la argumentación de la libertad y dignidad del hombre. (Cfr. primera de las *cinco meditaciones sobre la existencia*, pp.12-17).

Ahora bien, a pesar de posibles interferencias y conflictos entre la esfera de la religión y la revelación, y la actividad de la filosofía, entre ambas se establecen relaciones que a pesar de la diferencia y distinción entre ambos ámbitos (mismos que no pueden ni deben confundirse ni fusionarse); permiten una especie de inter-fecundidad entre las mismas. La filosofía permite replantear la exposición de la verdad revelada, hace un examen crítico desde las exigencias de cada tiempo. Permite a la argumentación religiosa que considere las adherencias culturales, prejuicios raciales, sociales, científicos o de cultura, que puedan hacer confusa la revelación. Y a la vez la filosofía encuentra en la religión, en algunas de sus manifestaciones más profundas (como el mito), la fuente de su creatividad espiritual. Y sin dejar de tener su ámbito autónomo y personal propio, el quehacer filosófico hace presente como más rico, más amplio, manifestando un carácter más de acuerdo con el *Lógos* de los primeros pensadores, que con la *ratio* de los pensadores modernos.

Pero estas relaciones no agotan las posibles relaciones entre la filosofía y la religión. Si la revelación cristiana ha otorgado una dignidad a la persona humana, al mundo como creación y a la naturaleza como hermanada del hombre, es función del pensador el considerar tales principios, y como enriquecen la argumentación antropológica, cosmológica y social. Y sobre todo, si estos principios conforman una visión o perspectiva que permita hacer frente a las tendencias enajenantes y destructivas o caóticas de nuestros tiempos, se podrá considerar que la revelación religiosa ha transformado al hombre y la conformado con valores y principios que se hacen presentes en su vida diaria, en su actuar cotidiano, a un a pesar de sus caídas o que su aprendizaje y formación sean penosos. La lucha activa contra el mal, a decir de Berdiaev, es una de las acciones del verdadero cristiano.

Interpretación del simbolismo religioso: hermenéutica de Mircea Eliade (Mariano Rodríguez González)

Интерпретация религиозного символизма: герменевтика Мирчи Элиаде (Мариано Родригес Гонсалес)

Резюме. В статье раскрывается отношение выдающегося историка религий Мирчи Элиаде к архаическому сознанию. Символическая герменевтика позволяет нам «оживить» целую серию экзистенциальных ситуаций и различных типов доисторических онтологий. Такая перспектива открывает возможность не только понять видение священного, но и форму его бытия в мире первобытных культур.

Resumen. En el artículo se plantea la actitud del destacado historiador de las religiones Mircea Eliade ante la conciencia arcaica. La hermenéutica simbólica nos permite "revivir" una serie de situaciones existenciales y diferentes tipos de las ontologías prehistóricas. Tal perspectiva abre posibilidad no sólo comprender su visión de lo sagrado, sino también la forma de ser en el mundo propio de las culturas nativas.

La hermenéutica que aborda el historiador de las religiones Mircea Eliade al aplicada a los datos religiosos tiene un gran impacto en el descubrimiento de nuevos sentidos existenciales y de la naturaleza humana, así como nos aportan claves no sólo para entender el modo de pensar del hombre arcaico, sino para desentrañar las estructuras fundamentales en que el hombre se relaciona con lo sacro y reconocer la pervivencia de tales estructuras, solo que camufladas o transmutadas, en el hombre actual, ya que tales estructuras son irreductibles y coexistentes a la naturaleza humana: tales como, por ejemplo, el simbolismo del centro en tanto que fundamento del poder, refugio ante paraísos artificiales en donde se anule el dolor y se persevere en el placer, el afán de disolución de estructuras y formas agotadas en sus múltiples manifestaciones como son la anarquía, el terrorismo, la protesta, la revuelta, o la contracultura cuyo impulso es reabsorberse en un caos primero, preformal, indiferencial, proyectándose en un fin excelso e inalcanzable pero sin embargo aún siempre porvenir, etc.: " ... pero aquí nos encontramos ante un problema importante. Espero que

alguien se decida a abordarlo: descifrar el ocultamiento de lo sagrado en el mundo desacralizado²⁹.

Sin embargo, para que lo antiguo no quede asfixiado no sólo en el olvido sino en un recuerdo inerte, taxonómico, fósil, en una historia de las religiones que se pierde en la excavación profunda de la noche de los tiempos fijando y atando los datos mudos, fríos por inaccesibles, indiferente determinación; una historia de las religiones, que aborda a su objeto de análisis como lo 'otro', y no como algo dice mucho de nosotros mismos, es requerido, por lo tanto, una hermenéutica creativa, dinámica, y por qué no decirlo, dialógica entre el hombre contemporáneo y el antiguo. Por ello el mismo Eliade nos dice: "Los estudiosos, preocupados, y muchas veces totalmente absorbidos por sus admitidamente urgente e indispensable tarea de coleccionar, publicar y analizar los datos religiosos han descuidado a veces el estudio de sus significados"³⁰.

Para ello, nos dice el autor, es necesario partir del presupuesto que la información que descubre y reúne el historiador no sólo representa la expresión de diversas experiencias religiosas, sino que, en su más profundo análisis y sentido, representan posiciones y situaciones asumidas por el hombre en el curso de la historia. Es decir, nos muestra modos fundamentales, primarios de existir el hombre en el mundo. La ciencia de las religiones cumplirá su verdadera función cultural no sólo en la medida en que el significado de los documentos religiosos sean inteligibles para el hombre contemporáneo, sino también en la medida en que adquiera un sentido y alguna significación para el mundo de hoy.

Uno de los puntos esenciales de su pensamiento es que el historiador de las religiones no puede dejar de ser un hermeneuta. Eliade piensa que la hermenéutica tiene que ser necesariamente creadora por lo que la define de la siguiente manera: "La hermenéutica es la búsqueda de sentido, de la significación o de las significaciones que tal idea o tal fenómeno religioso tuvieron a través de la historia. Es posible hacer la historia de las diversas

²⁹ Mircea Eliade. La búsqueda. Buenos Aires, 1984, p. 14.

³⁰ Mircea Eliade. La prueba del laberinto. Barcelona, p. 122.

expresiones religiosas. Pero la hermenéutica es el descubrimiento de sentido cada vez más profundo de esas expresiones religiosas"³¹.

De ahí que, según Eliade, existen ciertos síntomas de cambio en el espíritu de nuestra época que nos invitan a voltear a los orígenes para clarificar nuestro presente y nuestro futuro: los pueblos de Asia recientemente han entrado a la historia y las culturas primitivas se están preparando para hacer su aparición en el horizonte de una historia mayor, y lo más importante es que se están incorporando a ser sujetos activos en vez de objetos pasivos, como hasta ahora han llegado a padecer; esto ha llevado a una mentalidad más dispuesta a escuchar, sentir y vivir formas culturales diferentes, exóticas, heterogéneas, y por ende el mundo occidental ya no es el único que 'hace' historia, por lo que sus valores espirituales y culturales no gozan más de un lugar privilegiado, de autoridad incuestionable, como lo tuvo anteriormente. El mundo occidental es replanteado y criticado no sólo por las entrañas de los occidentales, sino por no-occidentales. Y, añadiendo más leña al fuego, cada vez aumenta el interés de los occidentales por estudiar, reflexionar y comprender las espiritualidades de Asia y de mundos arcaicos.

Y es en éste contexto en donde se nos plantea la exigencia de un diálogo intercultural que nos abra las puertas a una hermenéutica creativa, una interacción dinámica cuya viva fricción saltan chispas de innovación y renovación. Sin embargo, este diálogo no puede estar interferido por lo utilitario y empirista: "un verdadero diálogo debe involucrar los valores centrales en las culturas de los que participan de él"³². Y los valores de una cultura se hacen más profundamente claros en la medida en que accedamos y confrontemos las fuentes y las raíces religiosas de tales pueblos, es decir, en sus mitos o símbolos predominantes.

Una interacción dialógica tal nos da pautas para la construcción de una hermenéutica de tal manera que, al tratar de comprender las situaciones existenciales que expresan los documentos que se estudian, el historiador de las religiones es conducido inevitablemente a un conocimiento más profundo del hombre, de

³¹ Mircea Eliade. La búsqueda, p. 15.

³² Eliade, Mircea, Lo sagrado y lo profano. Madrid, p. 155.

ahí que sus investigaciones destilan significados, intuiciones o planteamientos que pueden ser materia prima valiosa para reflexiones filosóficas, antropológicas o sociológicas. Muy conscientemente de esto, Eliade anunciaba que ahí donde se detienen las consideraciones del historiador de las religiones comienza la problemática propia del filósofo, del psicólogo e incluso del teólogo³³. Por ello el dato histórico, al ser cifrado por una hermenéutica creadora, destila candentes problemas filosóficos en torno a la condición humana. Y es sobre la base de una hermenéutica tal por la que se puede configurar la plataforma en la que podría desarrollarse un nuevo humanismo.

Un encuentro profundo de tal magnitud genera una transformación polifacética semejantes, dice Eliade, a los encuentros y descubrimientos que han dado lugar a creaciones y renacimientos revolucionarios que han transmutado la cultura y el modo de concebir el mundo: el descubrimiento del arte primitivo ha dado vida a la estética moderna, el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis, nos ha abierto nuevas puertas para la comprensión del hombre. En cada caso se dio un encuentro con lo "extraño", lo desconocido que ha sido llevado a términos familiares. Se trata de recuperar una nueva dimensión de lo sagrado. La psicología profunda es un ejemplo. Reconocer la existencia de lo nuevo inevitablemente trae la relativización o, lo que es más, la destrucción del mundo cultural establecido. El cubismo y el surrealismo han transformado la concepción estética occidental, y desde entonces ya no ha sido lo mismo el arte. De la misma manera en que después del descubrimiento del psicoanálisis de Freud el hombre pre-analítico se convierte en anticuado. Las innovaciones destructivas abren campo al genio creativo.

Todo contacto con lo "otro" absoluto es el eminente peligro. Pero este peligro sugiere posibilidades ilimitadas de creación e innovación para descubrir significados de la situación humana. Sin embargo, el 'encuentro' sólo es auténtico y por ende, creativo cuando el estudioso halla pasado el nivel de la erudición pura, y ello implica además, la descripción de los documentos, un fuerte intento hermenéutico por entenderlos desde su propio plano de referencia. El

³³ Citado en: La búsqueda..., p. 23.

fenómeno religioso es especial y complejo, por lo que debemos mirarlo desde diferentes puntos de vista para que rinda todas sus valencias y significados. Por ende, debe de admitirse que hay continuidad y solidaridad entre los trabajos de un historiador literario, un crítico, un sociólogo y un admirador de la estética literaria.

Hasta cierto punto de vista el universo estético puede ser comparado con el de la religión; después de todo en ambos casos se da una experiencia personal y las realidades que trascienden al individuo (una obra de arte en un museo, un poema, un rito, una sinfonía, una figura divina, un mito, etc.). Podemos prolongar para siempre nuestros descubrimientos de significados y horizontes de sentido en tales obras, y sin embargo, tienen una forma de ser que le es propia, existe en su propio plano de referencia, en su universo particular. El fenómeno religioso debe ser analizado como la obra de arte: ésta revela su significado cuando es mirada únicamente como una creación autónoma. Los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su propio plano de referencia y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios, sociales, económicos, políticos o culturales. El acto creativo del espíritu manifestado en lo sacro es irreductible y debe entenderse en sí mismo. Por fin, para Eliade, la historia de las religiones está destinada a favorecer el surgimiento de un nuevo humanismo. Por ello le incumbe al investigador de esta rama de las ciencias humanas descubrir su valor autónomo, como creación espiritual; reducidos a un contexto sociopolítico es admitir que no son creaciones suficientemente "nobles", elevadas para que se les trate como creaciones del genio humano.

Ello no quiere decir que un fenómeno religioso puede ser comprendido fuera de su historia, fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe un dato religioso "puro", fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo históricos. La expresión de la experiencia religiosa se produce dentro de un contexto histórico especial. Pero tal historicidad no significa que es totalmente reducible a formas no religiosas, es decir, a una historia económica o social o política.

Es necesario, por tanto, comprender el significado del fenómeno religioso, descifrando los mensajes, descubriendo su estructura en tanto que códigos y 'claves' de lo humano en su

totalidad, así como también su historia. Esencia y estructura sólo es comprensible en su relación con la misma historia del fenómeno religioso y viceversa. Fenomenología e historia de las religiones se complementan. La tensión entre estas dos áreas es creativa. Gracias a esto la ciencia de las religiones escaparía al dogmatismo y estancamiento. Son dos operaciones intelectuales igualmente valederas. Si queremos evitar hundirnos en el 'reduccionismo' atrofiado, esta historia de los significados religiosos debe ser vista como parte de la historia del espíritu humano. El mismo Eliade cita a Raffaele Petazzoni, señalando que ha llegado a iguales conclusiones: "La fenomenología y la historia se complementan mutuamente. La primera no puede actuar sin la etnología, filología y otras disciplinas históricas. Por otro lado, se da a las antedichas el sentido de religiosas, que ellas no son capaces de denotar. Así entendida la fenomenología histórica es comprender religiosamente la historia; es la historia en su dimensión religiosa. Ambas no son dos ciencias por separado sino que son dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión, y ésta como tal tiene un carácter bien definido que le es dado por el único tema que le es propio"³⁴.

Para Eliade la historia de las religiones, más que cualquier otra disciplina humanística es la que puede abrir el camino hacia una antropología filosófica.

Por ende, el historiador de las religiones está en posición de comprender la estabilidad de lo que ha sido denominado la situación específica y existencial del hombre al 'estar en el mundo', porque la experiencia de lo sagrado es su correlativo. El hecho de que el hombre se dé cuenta de su propia forma de vivir y asumir su estancia y situación radical en el mundo constituye una experiencia sagrada.

De ahí que el historiador de las religiones está forzado por su labor hermenéutica a 'revivir' una serie de situaciones existenciales y distintas ontologías presistemáticas. Es exigible no sólo comprender su visión sino la forma de ser en el mundo propio de las culturas nativas. El conocimiento de la singularidad de la condición humana es el resultado de una 'historia sagrada' primordial.

³⁴ Marcea Eliade. La prueba del Laberinto, p. 122.

Se requiere un 'encuentro creativo' y estimulante con las espiritualidades extraeuropeas para generar nuevos 'renacimientos' culturales como lo fue en el siglo XVI. Para Eliade, pues, la historia de las religiones no es simplemente una disciplina histórica, (por ejemplo como la arquitectura o la numismática) sino una hermenéutica creativa o creadora, llamada a descifrar y a explicar todo tipo de encuentro del nombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestros tiempos.

La hermenéutica creativa establece un diálogo entre el análisis y la síntesis. El análisis que hace la historia no entregara más que pulverizados datos fósiles si no se codificaran mediante una síntesis constructora de generalizaciones originales que dan sentido al mismo dato analizado. No se puede trabajar en el análisis sin la postulación de generalizaciones, las cuales por el genio creativo encuentra nuevas relaciones en la realidad nunca antes vistas. La mente humana trabaja de manera dividida sólo al precio de su propia creatividad; no salir del nivel del análisis es ser víctimas de la organización moderna de la investigación; de esta forma de crear conocimiento nunca salen modelos teóricos explicativos que anhelan ser innovadores y proponentes. La ciencia no debe ningún descubrimiento científico a la obsesión por el análisis. La creatividad deviene de la relación sintética, que supera a la recolección de datos para encontrar nuevas conexiones inéditas. Limitarse al análisis de los aspectos exteriores del universo espiritual de una cultura equivalente no sólo a desvirtuar su significación sino abandonarnos a la propia enajenación.

Para la historia de las religiones el camino hacia la síntesis atraviesa la hermenéutica. Sin embargo, tal hermenéutica en esta área no se reduce a la cuestión de comprender e interpretar los hechos 'religiosos'. Por su propia naturaleza los hechos religiosos constituyen un material sobre el que se puede pensar en una forma creativa, tal como lo hicieron Montesquieu, Voltaire, Herder y Hegel, al interpretar las instituciones humanas y su historia.

A este proceso creativo, a partir de la exégesis de lo antiguo, es lo que Eliade llama hermenéutica creativa. La hermenéutica se encuentra entre las fuentes vivas de la cultura. En sí todas las culturas están constituidas por una serie de interpretaciones y revaloraciones de sus 'mitos' y sus ideologías específicas. Las

visiones primordiales no son propiedad sólo de los creadores, sino también los que reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura, los hermeneutas.

De esta misma manera nace lo que Eliade llama hermenéutica creativa, cuyo papel fundamental es desembocar en la creación de nuevos valores culturales. La hermenéutica se puede comparar al 'descubrimiento' científico: antes del descubrimiento de la realidad, su sentido ya estaba 'ahí', oculto, sólo que no se le veía o comprendía, ni se sabía cómo acceder. Así, la hermenéutica creativa descubre significaciones que no se comprendían antes o las pone en relieve con tanto vigor que después de haber asimilado la nueva interpretación la conciencia ya no es la misma.

La hermenéutica creativa cambia al hombre; es una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia humana: *su fin es un esfuerzo que enriquece de manera singular la conciencia y la vida el investigador*; más adelante Eliade nos dice: "Pero en éste caso se descubre una cierta posición del espíritu en el mundo, y aunque no se trate de una postura propia, nunca dejará de afectarnos"³⁵; "...Un secreto del universo... es a la vez un secreto de la condición humana. Y no sólo se revelará la solidaridad de la condición humana y de la condición cósmica, sino también el hecho de que se trata, en cada caso, de su propio destino. Esta revelación puede afectar a mi propia vida. Un sentido fundamental, por consiguiente, un sentido con el que se irán conectando otros"³⁶.

La hermenéutica permite despertar a la conciencia humana y un tránsito cualitativo del modo de aprehender el mundo. El encuentro con los mundos foráneos de los mitos antiguos, que nos muestran situaciones existenciales que son desconocidas, no puede ser sin consecuencias. Por lo tanto, el mismo historiador de las religiones sufrirá las consecuencias de su propia labor hermenéutica. La historia de las religiones puede investigar y dar luz a un número considerable de 'situaciones significativa' y modalidades de existir en el mundo que de otra forma son inaccesibles.

Para Eliade el ejemplo de Nietzsche debe animar y guiar. Se puede desprender un pensamiento original si partimos de una sana

³⁵ Marcea Eliade. La prueba del Laberinto, p. 123.

³⁶ Marcea Eliade. La prueba del Laberinto, p. 124.

exégesis de documentos antiguos y de esta manera renovar la interpretación de nuestra cultura. Una hermenéutica histórico – religiosa creativa sería capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico. Se puede escribir nuevas y auténticas cosas sobre formas de existencia en el mundo, problemas del tiempo, la muerte y el sueño, basados en documentos que el historiador de las religiones tiene a su disposición. Temas que son de gran interés apasionante para los filósofos, los poetas y los críticos del arte.

Ciertos experimentos artísticos contemporáneos pueden ayudar a una más profunda interpretación en las investigaciones del historiador de las religiones y, viceversa, una verdadera exégesis histórico religiosa estimula a los artistas, escritores y críticos, ya que se encuentran en situaciones que se pueden clarificar recíprocamente. Por ejemplo el surrealismo tiene ciertos paralelos con las prácticas del yoga o del Zen, en el esfuerzo de obtener una forma de existencia que participe tanto de los estados de vigilia como de los oníricos o de los esfuerzos por darse cuenta de la coexistencia de la conciencia y el inconsciente. El impulso surrealista en sus comienzos y en manifiestos teóricos de André Bretón, se descifra una nostalgia por la ‘primordialidad total’, el deseo de realizar en concreto la coincidencia de las oposiciones, la esperanza de ser capaz de anular la historia para comenzar de nuevo con el poder y la pureza originales, nostalgias que son bien conocidas por el historiador de las religiones.

En consecuencia, la hermenéutica, la disciplina de la interpretación, aplicada al simbolismo religioso, nos puede ofrecer una visión integral del hombre, la cultura, y la unidad del espíritu humano en su devenir histórico, y nos abre por ende la posibilidad de un nuevo humanismo.

Жизнь, смерть, бессмертие человека – центральные проблемы мировоззрения и современной политики (И.В. Вишев)

Среди всех мировоззренческих и политических проблем, несомненно, центральное место занимает триединая проблема жизни, смерти и бессмертия человека. В качестве главных подходов к ее решению следует выделить два – религиозно-идеалистический и научно-материалистический. Исключитель-

ное внимание этой проблеме уделяла всегда теология, или богословие, обретя как бы монопольное право на ее рассмотрение. Но, прежде всего, это касалось второй и особенно третьей компоненты интересующей проблемы. Поэтому именно на них и будет сделан главный акцент в настоящей статье.

Отмеченное притязание религии на монопольное рассмотрение проблемы смерти и бессмертия человека во многом было обусловлено тем, что материалистическая философия, всегда опираясь на достижения научного познания, на протяжении двух с половиной тысячелетий и практически до самого последнего времени считала смерть неотвратимым следствием действия вечных и непреложных законов природы, которые поэтому будто бы в принципе исключают возможность достижения реального личного бессмертия, и потому речь о бессмертии могла идти лишь в аллегорическом, метафорическом смысле – бессмертие человека в его делах, потомках и их памяти. Иными словами, научно-материалистическая философия не считала проблему смерти и бессмертия человека достойной сколько-нибудь серьезного рассмотрения, ибо смерть – это очевидный и печальный факт, а индивидуальное реальное личное бессмертие невозможно, так что утешения на сей счет могут быть лишь сутобо иллюзорными и, потому неприемлемыми с точки зрения науки и здравого смысла.

И действительно, научное познание до самого недавнего времени не могло предложить никаких действенных путей и средств практического решения рассматриваемой проблемы. Это один из примеров того, когда несомненное и постоянное достоинство оборачивается временным недостатком. Таким образом, преувеличенное внимание религии и идеализма к проблеме смерти и бессмертия человека, но особенно предложенные ими ненаучные ее решения, и, напротив, явная недооценка этой проблемы со стороны материалистической философии и науки привели к серьезным перекосам и искажениям реального положения вещей в данной области социального и духовно-нравственного бытия людей.

Между тем в истории человеческой мысли отчетливо проявляется тенденция изменения представлений о смерти и бессмертии человека от явно пессимистических в период мифологии и

национально-политеистических религий, когда бессмертными считались только боги, но не люди, сотворенные смертными³⁷, к религиозно-оптимистическим (точнее – квазиоптимистическим) наднациональных, мировых, религий, для которых характерными стали верования о посмертном существовании и воздаянии³⁸, и от научно-пессимистических, отрицающих возможность достижения реального личного бессмертия³⁹, к научно-оптимистическим, признавшим осуществимость такой возможности⁴⁰. При этом необходимо иметь в виду, что с тех пор, как мировые религии – буддизм, христианство и ислам — становились государственными религиями в тех или иных странах, проблема смерти и бессмертия человека с необходимостью приобретала также и политический характер. Но особенно сильное политическое значение и звучание эта проблема обрела именно в самое последнее время.

Упомянутая тенденция проявилась, в частности, в том, что вопреки утверждениям теологов, будто людям изначально были свойственны представления о бессмертии души, облакаемую со временем в новое нетленное тело, действительная история свидетельствует как раз об обратном. Так, в шумерском эпосе повествуется, что бог Энки, после ряда неудачных попыток наконец-таки «добился удачи и слепил сильных и разумных мужчин и женщин, во всем подобных богам. Только бессмертия они были лишены и должны были смиренно и безропотно служить великой семье богов и богинь»⁴¹. Именно «смиренно» и «безропотно». Существует множество сказаний такого рода. Таково общемифологическое, в том числе библейское, представление по данному вопросу.

Между бессмертными (богами) и смертными (людьми) в мифологическом мировоззрении грань проводилась очень резко и четко. В «Илиаде» Гомера, например, так рассказывается о начале троянской войны:

³⁷ Вишев И.В. Проблема личного бессмертия. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 79–94.

³⁸ Там же. – С. 106–118.

³⁹ Там же. – С. 150–160.

⁴⁰ Там же. – С. 139–156, 186–219.

⁴¹ Редер Д.Г. Мифы и легенды древнего Двуречья. – М.: Наука, 1965. – С. 33.

Так собиралися к Зевсу бессмертные;
Сам Посейдаон не был Фемиде преслушен:
Из моря предстал он с другими,
Сел посредине бессмертных
И Зевса выпрашивал волю:
«Что, сребромолненный,
Паки богов на собор призываешь?
Хочешь ли что рассудить о Троянах
Или Аргивянах? Брань между ними близка,
И немедленно бой запыхает».

Слово к нему обращая, вещал громовержец Кронион:
«Так, Посейдаон! Проник ты мою сокровенную волю,
Ради которой вас собрал: пекусь и о гибнущих смертных.
Но останусь я здесь, и воссев на вершине Олимпа,
Буду себя услаждать созерцанием.

Вы же, о боги, ныне шествуйте все к ополченьям троян и ахейн;

Тем и другим поборайте, которым желаете каждый»⁴². Таким образом, бессмертные управляли судьбами смертных.

Вместе с тем уже у древних в качестве своего рода «отдушины» существовало представление о возможности (пусть и в качестве редчайшего исключения) и смертному стать бессмертным, к тому же оставаясь молодым, но, разумеется, исключительно по воле все тех же богов. Так, в «Одиссее» Гомера нимфа Калипсо (одна из женских божеств природы, дочерей Зевса) прельщала этого троянского героя тем, что хотела, как повествуется, «милому дать и бессмертье, и вечно-цветущую молодость»⁴³. Иначе говоря, уже в те далекие времена люди ясно осознавали неразрывную взаимосвязь и взаимодополнение таких несомненных достоинств, как бессмертие и молодость, которые в отрыве друг от друга существенно утрачивают свой подлинный смысл и ценность.

В то же время Одиссей, как и все его современники, ясно осознавал всю неотвратимость трагического финала индивиду-

⁴² Гомер. Илиада. Одиссея. — М.: Изд-во «Художественная литература», 1967. — С. 411.

⁴³ Там же. — С. 475.

ального человеческого бытия. Фаталистическое мировосприятие того времени не делало исключения ни для самой жизни, которую древние искренне воспринимали «сладостно-милой», ни для старости, которую они считали не менее искренне «грустной», ни тем более для смерти. Гомер, например, нарисовал такую сцену:

Одиссей хитромысленный, вставши,
Подал царице Арете двурусный кубок; потом он,
Голос возвысив, ей бросил крылатое слово: «Царица,
Радуйся ныне и жизнь проводи беспечально, доколе
Старость и смерть не придут в обреченное каждому время»⁴⁴.

Следовательно, в мифологическом сознании, поскольку возможность бессмертия для массы людей отрицалась, особое значение и ценность придавали радостям реальной жизни, жертвовать которыми ради лучшей участи в посмертном существовании не имело никакого смысла. Более того, это обстоятельство порождало также определенное положительное следствие в том отношении, что оно в конечном итоге освобождало людей от страха смерти, так как исключало, по первоначальным представлениям, продолжение личностного существования человека в какой бы то ни было форме, а значит, например, возможность, согласно позднейшим верованиям, вечных адских мучений. Тем самым на протяжении тысячелетий наши предки пытались психологически снять перманентный стресс, порождаемый неизбежностью смерти.

По Библии, смерть стала реальностью после первородного грехопадения, когда библейские перволюди вкусили запретных плодов с дерева познания добра и зла. В ключевом библейском тексте по данному вопросу говорится: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Быт. 3: 22). Вслед за этим последовало удаление ослушников из рая. В Библии сказано: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3: 24). Так людям был закрыт доступ к источнику

⁴⁴ Гомер. Илиада. Одиссея. – М.: Изд-во «Художественная литература», 1967. – С. 568.

вечной жизни, а участью библейских прародителей, как и всех их многомиллиардных потомков, стали труд в поте лица, родовые муки, другие страдания и болезни, старость и смерть. Эти ветхозаветные верования были восприняты и христианской религией, и исламом, но со своими вероучительными особенностями и ретроспективными интерпретациями, призванными «доказать» изначальность веры в личное бессмертие.

Так, в частности, в отличие от христианских теологов, представляющих бога причиной только жизни, но не смерти, которая будто бы является исключительно следствием происков дьявола и первородного грехопадения, а также всего лишь самого доброго, Коран однозначно провозглашает: «Поистине, Аллаху принадлежит власть над небесами и землей! Он живет и умерщвляет, и нет у вас помимо Аллаха заступника и помощника» (К., 9: 117 (116)). Так что ислам отнюдь не снимает с Аллаха ответственность за смерть и зло.

Особый интерес представляют многообразные и разнообразные христианско-теологические версии происхождения души, ее природы и посмертной участи людей. Бытует представление о том, что христианская религия – это будто бы лишь вера в бессмертие души, в вечные райские блаженства и не менее вечные адские мучения. Однако и раньше, и теперь дело обстоит существенно иначе. Аврелий Августин Блаженный (354–430) так описывал идейную ситуацию в первоначальном христианстве в данном отношении: «Одни говорили, что души бессмертны, другие – смертны; а из тех, кто признавал души бессмертными, одни доказывали, что они переселяются в животных, другие – что это невозможно; среди тех же, кто называл души смертными, одни учили, что они погибают после смерти тела, другие, что они продолжают жить более или менее долго, но не вечно»⁴⁵. Так что ситуация эта была, и в самом деле, исключительно разноречивой и противоречивой. Следовательно, в богословских умах того периода, действительно, присутствовала и продолжает присутствовать очевидная неоднозначность представлений по всем этим и другим важнейшим вопросам, что основной массе современных прихожан, да и вообще людям, мало знакомым с

⁴⁵ Августин Блаженный. О граде Божием. – Киев, 1910, изд. 2. – Ч. 2. – С. 41.

проблемами теологии и религиоведения, практически, остается неизвестным. Поэтому данная проблема вполне оправданно заслуживает особого рассмотрения.

Как показывают исследования, история христианской религии убедительно демонстрирует, что в первые века ее существования (да и впоследствии, причем вплоть до настоящего времени) получили довольно широкое распространение три основных варианта представлений по такому принципиально важному вопросу, как происхождение душ. Так, некоторые богословы учили о предшествовании, или предсуществовании, душ, исходя из того, что бог, завершив акт творения, а значит, создав все нужное, в том числе и души всех будущих людей, «почил от всех дел Своих» (Быт. 2: 3), следовательно, перестав творить что-либо еще. Подобное учение разрабатывал, например Ориген (185–254), древне-христианский теолог и философ Александрийской школы⁴⁶. Именно данные представления явились идейным источником такого философского направления, возникшего много позже, как деизм, которого придерживались, например Вольтер, Ж. Ж. Руссо, М.В. Ломоносов и др.. Однако, возвращаясь к вопросу о происхождении душ, нельзя не отметить, что в упомянутом учении оказывалось крайне трудно объяснимым, а потому и маловероятным, каким образом души, сотворенные богом еще до первородного «грехопадения» библейских прародителей, стали ответственными за этот изначальный «грех».

Поэтому ряд богословов, в частности св. Григорий Нисский (ок.335–ок.394)⁴⁷, выдвинул иную версию решения данного вопроса. Она получила название традиционизма. Согласно ему, душа, созданная богом при сотворении Адама, затем передавалась от родителей детям при зачатии. Иными словами, считалось, что от родителей к детям передается одновременно и телесное семя, и семя душевное, на котором, таким образом, уже лежит печать первородного грехопадения, и, следовательно, каждое человеческое существо греховно изначально. Так что, с одной стороны, процесс этот представлялся вполне естественным и понятным, но с другой, и, в конечном счете, бог оказы-

⁴⁶ Творения Оригена: О началах. – Казань, 1899. Вып. 1. – С. 273.

⁴⁷ Григорий Нисский. Творения. – М., 1861. – Т. 37, ч. 1. – С. 197.

вался как бы не у дел, а душа представлялась бесконечно делимой. Последнее многим богословам тоже представлялось неприемлемым и недопустимым.

В итоге христианская теология и церковь предпочли учение креационизма, которое, как казалось, устраняло указанное противоречие. Креационистские представления разделял, например, уже упоминавшийся Аугустин Блаженный. Согласно этому вероучению, бог творит души из ничего в момент образования нового тела. Иначе говоря, бог является как бы непосредственным участником при акте зачатия. Правда, некоторые богословы полагают, что это происходит уже при образовании первой клетки нового организма, другие – через две недели или даже три месяца, но эти расхождения, по сути дела, вряд ли имеют скольконибудь принципиальное значение.

Весьма показательным, что почти два тысячелетия спустя, после возникновения этих версий о происхождении душ, один из современных православных богословов признает: «Образ происхождения человеческих душ составляет тайну, относительно которой возможны лишь только гадания или предположения. В откровении об этом не находится прямого и ясного учения»⁴⁸. Тем не менее, тот же автор приводит следующее установление V Вселенского собора (Константинополь, VI в.): «Церковь, наученная божественными писаниями, утверждает, что душа творится вместе с телом, а не так, что одно прежде, а другое после»⁴⁹. Иными словами, только волевыми решениями церковь преодолевала теологические расхождения по такому принципиально значимому вопросу, как происхождение душ. Впрочем, далеко не только по этому вопросу.

Свидетельством тому может служить не менее значимый вопрос о теологическом толковании природы души. В данном отношении образовались также три главные версии: 1) душа является смертной; 2) душа имеет двойственную природу, т.е. не является ни смертной, ни бессмертной; 3) душа бессмертна. На-

⁴⁸ Гаврилов И.А. О загробной жизни человека до страшного суда. – Ленинградская духовная академия. Кандидатское сочинение. Рукопись, 1951. – С. 18.

⁴⁹ Там же. – С. 19.

пример, св. Ириней Лионский (перв. пол. 2 в.—нач. 3 в.)⁵⁰ и другие богословы склонялись к первому из указанных вариантов, поскольку, как утверждается в Библии, Бог — «единный имеющий бессмертие» (1 Тим. 6: 16). И это вероучение отнюдь не было случайным, так как христианская религия выросла из мифологии, в которой люди, в отличие от богов, считались смертными и никаких представлений о бессмертии души поначалу не было. Кроме того, учившие о смертности души исходили также из самых благочестивых намерений, поскольку признание души бессмертной означало бы, по их мнению, что грешники, как и праведники, продолжали бы тоже жить и после смерти.

Второй версии придерживался, в частности, св. Феофил Антиохийский (II в.). «Кто-нибудь спросит нас, — поучал он, — смертным ли по природе сотворен человек? Нет. Значит — бессмертным? Не скажем и этого. Так, может быть, сотворен и тем и другим? И этого не скажем. Он сотворен по природе ни смертным, ни бессмертным»⁵¹. Небезынтересны и доводы в пользу такого суждения: если человек смертен, придется признать бога причиной смерти, что неприемлемо; если человек бессмертен, то он становится богом, что тоже недопустимо; поэтому все зависит от поведения человека и воли божьей. Однако такая неопределенность устраивала далеко не всех.

И по этой причине, и по ряду других, в конечном счете, опираясь, естественно, на иные доводы догматического и нравственного характера, со временем православные, католические, баптистские и некоторые другие теологи предпочли третий вариант представлений о природе души, возведя их, теми же волевыми действиями, в догмат символа веры — душа бессмертна. Такое верование казалось им более определенным, благочестивым и социально значимым, поскольку иные точки зрения в той или иной степени как бы «умалняли» достоинство бессмертного «божественного дыхания», частичкой которого, с их точки зрения, как раз является душа человеческая, и, следовательно, она также должна считаться бессмертной, ибо сказано: «И создал

⁵⁰ Ириней, еп. Лионский. Соч. в пяти книгах. — СПб., 1900. — С. 215.

⁵¹ См.: Скворцов К. Философия Отцов и учителей Церкви. Период апологетов. — Киев, 1868. — С. 99.

Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2: 7). Однако, как уже отмечалось, изначально таких выводов сделано не было.

Но в данном случае, как и в других, «разрешая» одни противоречия, богословы порождали массу других, по сути дела, логически неразрешимых противоречий. Действительно, перед теологией всегда стояла, продолжает стоять и сегодня в принципе неустранимая для него дилемма: либо душа смертна, и тогда исключается ее божественное происхождение, что умаляет значение божественного дыхания, зато, однако, не ставит под сомнение божественное всемогущество; либо душа бессмертна, и тогда объявляемое всемогущим божество оказывается не в состоянии, по определению, уничтожить свое же творение. Последнее также является категорически неприемлемым для религиозной догматики.

И весьма показательно, что вера в бессмертие души так никогда и не стала в христианской религии общепризнанной. Например, И. Рутерфорд, один из главных идеологов свидетелей Иеговы, утверждает, что «мысль о бессмертии души родилась у сатаны, дьявола», что «если бы человек обладал бессмертной душой, она не могла бы быть предана смерти»⁵². И далее он заключает: «Отсюда мы видим, что Бог не был бы в состоянии привести в исполнение приговор, вынесенный им грешнику, и справедливость потерпела бы неудачу». Подобного рода утверждения свидетели Иеговы обосновывают, ссылаясь, в частности, на такие библейские выражения, как: «Ибо душа всякого тела есть кровь его, она душа его» (Лев. 17: 14). Такие суждения звучат довольно-таки абстрактно и могут толковаться поэтому относящимися и к животным, что было очевидным для кочевников и скотоводов, и к людям, о чем также свидетельствовал их повседневный опыт: выходит кровь — уходит жизнь. Так что, с этой точки зрения, вера в бессмертие души не просто какое-то заурядное заблуждение, а, не больше и не меньше, как дьявольское изобретение. Но одновременно, по сути дела, отрицается как раз бессмертность «божественного дыхания» Подобные воз-

⁵² Рутерфорд И. Арфа Божия. — Лондон, [Б.Г.]. — С. 42.

зрения разделяют, по существу, не только свидетели Иеговы, но и, например, адвентисты.

Естественно, столь же разнообразны богословские представления о посмертном существовании людей: 1) спасутся лишь праведники, а грешники безвозвратно погибнут; 2) спасутся все, даже дьявол и все его воинство; 3) праведники получают вечное райское блаженство, а грешники – столь же вечные адские мучения.

Примером первой из трех версий могут служить взгляды Арнобия (конец III–начало IV вв.), известного раннехристианского писателя. Он (между прочим, также считавший, что души – «средней природы, как мы знаем из учения Христа») утверждал, что души «и могут погибнуть, если не будут знать Бога, и избавиться от утраты жизни, если обратятся к его милосердию и благодати»⁵³. Арнобий и его единомышленники защищали то представление, согласно которому грешники, в конце концов, будут полностью уничтожены, претерпев предварительно мучения, соответствующие их злонравию. «Это, – считал он, – есть истинная смерть человека, которая ничего не оставляет после себя, – ибо та, которую мы видим перед глазами, есть разлучение душ от тел, а не последний предел уничтожения, – это говорю, есть истинная смерть человека, когда души, не знающие Бога, уничтожаются после долговременных мучений неугасимым огнем»⁵⁴. Таким образом, в итоге, с этой точки зрения, останутся только одни праведники.

Авторство второй версии христианских представлений о посмертной участи людей принадлежит уже упоминавшемуся учителю церкви Оригену, который разработал учение об апокатастасисе – всеобщем возвращении в абсолютное добро. В отличие от Арнобия, он исходил из того, что «даже дьявол был не способен к добру»⁵⁵. Ориген стремился внушить веру в наступление такого времени, когда «уже не будет различия добра и зла, потому что зла не будет вовсе»⁵⁶. Из этой и других подобных богослов-

⁵³ Арнобий. Семь книг «Против язычников». – Киев, 1917. – С. 73.

⁵⁴ Там же. – С. 73–74.

⁵⁵ Творения Оригена: О началах. – Казань, 1899. Вып. 1. – С. 83.

⁵⁶ Там же. – С. 294.

ских посылок им делался вывод, что у всех без исключения остается возможность и способность к раскаянию и спасению. Последователи этого учения полагали, что грешники претерпят соответствующие своим грехам мучения, но они прекратятся, когда цель их будет достигнута, т.е. когда души будут очищены от «греховного налета». Ориген утверждал, что «все будет восстановлено в первоначальное единство, и Бог будет все во всем»⁵⁷. Согласно этим богословским воззрениям должна быть устранена и смерть, как очевидное зло. Упоывая на грядущее соединение всех в абсолютном добре, он писал, что «тогда истребится последний враг, называемый смертью, так что уже не будет никакой печали там, где нет смерти, и не будет ничего враждебного там, где нет врага»⁵⁸. Таков, в основных чертах, еще один христианский вариант веры в посмертное, т.е. не в имморталистическое, а именно постморталистическое, существование людей.

Но и в данном случае верх в остром идейном противостоянии одержал иной, третий, вариант – вероучение о рае и аде. Одним из ревностных его сторонников был все тот же Августин Блаженный. Он утверждал, что «так как вечная жизнь святых будет без конца, то для тех, для кого назначено будет вечное наказание, наказание это, без всякого сомнения, также не будет иметь конца»⁵⁹. Иными словами, райские блаженства объявлялись вечными, но столь же вечными провозглашались и адские мучения.

Однако именно данное христианско-теологическое вероучение о посмертной участи людей вызывало и вызывает особое неприятие, в том числе даже со стороны религиозных мыслителей. Эти мыслители, не говоря уже о представителях иных убеждений, не могли сочетать учение о вечных адских мучениях с представлением о христианстве как религии любви, милосердия и т.п. «Я нисколько не сомневаюсь, – считал, например Н.А. Бердяев, – что в жестоком учении о вечных адских муках трансформированы садические инстинкты»⁶⁰. Он утверждал, что «идея вечных адских

⁵⁷ Творения Оригена: О началах. – Казань, 1899. Вып. 1. – С. 298.

⁵⁸ Там же. – С. 297.

⁵⁹ Августин Блаженный. О граде Божием. – Киев, 1910, изд. 2. – Ч. 2. – С. 292.

⁶⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – С. 71.

мук, безобразная и садичная, в сущности, лишает ценности духовную и моральную жизнь человека. Она превращает жизнь в судебный процесс, грозящий пожизненной каторгой». И он так заключал свою критику этого учения: «Ад существует как человеческий опыт, как человеческий путь. Но безобразна вся онтология ада»⁶¹. Эта точка зрения представляет собой несомненную ценность и заслуживает пристального внимания.

Тем не менее, как ни удивительно на первый взгляд, в острой конкуренции различных версий в итоге победила та (точнее, получила наибольшее распространение и предпочтение со стороны официальной церкви), которая особый акцент делала как раз на вечности адских мучений. Основная причина этого в том, что именно она оказалась самой пригодной наиболее полно и последовательно выполнять социальную функцию, с одной стороны, устрашения противников господствующей церкви и государства, а с другой – привлечение приверженцев на свою сторону. Как раз в этом, прежде всего, и проявился политический характер учения об аде и рае.

Между тем, если сравнивать рассмотренные варианты, то, пожалуй, более гуманным и справедливым, скорее всего, можно было бы признать именно оригеновское учение об апокатастасисе. Поэтому, на первый взгляд, может показаться удивительным, что как раз оно и вызвало негативную реакцию светских и церковных властей. Однако остается непреложным историческим фактом, что именно учение Оригена и его приверженцы были по инициативе императора Юстиниана и патриарха Мины решительно осуждены на V Вселенском соборе. В подготовленной ими соответствующей грамоте соборным отцам говорилось: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановления демонов и нечестивых людей – да будет анафема»⁶². Так что, действительно, христианско-теологические версии решения проблемы смерти и

⁶¹ Бердяев Н.А. Самопознание. (Опыт философской автобиографии). – М.: Книга, 1991. – С. 71.

⁶² Деяния Вселенских соборов. – Казань, 1868, т. V. – С. 505.

бессмертия человека изначально приобрели ярко выраженное политическое значение и звучание.

В этой связи нельзя также не отметить, что событие полуторатысячелетней давности обрело уже в наше время в определенной мере неожиданную актуальность и остроту. Дело в том, что, стремясь модернизировать христианское вероучение, сделать его более созвучным современности, некоторые представители интеллигенции, оставаясь сторонниками христианства, вместе с тем предпочитают отказаться, как когда-то Бердяев и многие другие, от учения о вечности адских мук и заменить его как раз оригеновским учением об апокатастасисе. Однако, как представляется, это вряд ли может привести к чему-либо, кроме оживления одной из многочисленных ересей и усиления религиозной конфронтации на почве инаковерия и инакомыслия. Следует также заметить, что не приемлют вероучения о рае и аде и уже упоминавшиеся свидетели Иеговы. Человек после своей смерти, по их вероучению, будет ожидать второго пришествия Иисуса Христа и Страшный Суд в состоянии, напоминающем оцепенение. Вместе с тем и они рисуют весьма радужные перспективы по сравнению с нынешним положением вещей, постоянно ссылаясь на те или иные библейские высказывания. «Наша непродолжительная и беспокойная жизнь, – говорится в одной из современных иеговистских книг, – не имеет ничего общего с «истинной жизнью», которую имеет в виду Иегова»⁶³. И далее: ««Истинная жизнь», которую хочет дать нам Бог, – это «вечная жизнь» в совершенных условиях». При этом утверждается, что «мы не можем заслужить у Иеговы вечную жизнь. Вечная жизнь – это дар Бога»⁶⁴.

А затем следуют весьма лучезарные обещания. «В свое время, – сказано в этой книге, – люди избавятся от всех болезней... Хромые смогут встать и ходить, бегать и танцевать. После долгих лет жизни в мире безмолвия, глухие люди услышат восхитительную симфонию звуков. С благоговением слепые откроют для себя богатый мир красок и форм... И наконец, они увидят

⁶³ Познание, ведущее к вечной жизни. – Нью-Йорк (Бруклин, США), 1995. – С. 181.

⁶⁴ Там же. – С. 182.

лица близких им людей!»⁶⁵. Вместе с тем особо отмечается: «Никогда больше психические расстройства и депрессии не лишат людей радости»⁶⁶. И в заключение говорится: «Разрушительное действие старости обратится вспять. Мы станем здоровее и сильнее». Так будет побежден главный враг – смерть. Таким образом, эта вероучительная картина ничем принципиально не отличается от многих других, ей подобных. Все они переориентируют достижение естественной мечты людей о нескончаемо долгой, здоровой и достойной жизни из реального, земного, мира в мир трансцендентный, потусторонний, из сферы реального дела в сферу ожидательной веры.

Рассмотрение многообразных и разнообразных христианско-теологических версий происхождения души, ее природы и посмертной участи людей (впрочем, как и исламских, и других религий не в меньшей степени) имеет, несомненно, принципиальное значение. Действительно, если христианское вероучение о смерти и бессмертии человека сводится лишь к вере в бессмертие души, с одной стороны, существованию рая и ада, с другой, то может возникнуть впечатление, будто такое вероучение однозначно, является высшей и непреложной истиной, богооткровенно и т.п. Но если знать и принять во внимание реальную историю существования в прошлом и настоящем множества исключаящих друг друга богословских версий, исходящих из непременно благочестивых, но в то же время несовместимых оснований, иными словами, когда один и тот же текст того или иного «священного писания» допускает разночтения и разноречия, то это, в конечном счете, исключает его «божественное авторство», делает «божественную истину» понятием более чем растяжимым. Главное же заключается в том, что известная пасхальная формула, на которую постоянно ссылается церковь: «Христос смертью смертью поправил», говорит о «поправлении» смерти смертью же, тогда как задача заключается в том, чтобы смерть была «поправлена» именно жизнью!

⁶⁵ Познание, ведущее к вечной жизни. – Нью-Йорк (Бруклин, США), 1995. – С. 183.

⁶⁶ Там же. – С. 184.

Несостоятельность и невозможность позитивного решения проблемы смерти и бессмертия человека с чисто религиозных позиций с необходимостью превращают задачу достижения реального личного бессмертия в заботу и дело самого человека, опирающегося на успехи социального и научно-технического прогресса. Однако путь этот оказался далеко не простым, долгим и противоречивым. Примечателен тот исторический факт, что начало этого пути зародилось в контексте религиозной философии, которая, с одной стороны, теснейшим образом связана с религией, ее догматикой, но, с другой – будучи все-таки формой философии, заключает в себе возможность, в какой-то степени, рациональных подходов и решений тех или иных проблем.

Наиболее ярким и плодотворным представителем этого направления в отношении решения проблемы смерти и бессмертия человека стал Н.Ф. Федоров – творец философии общего дела⁶⁷. Он считал именно борьбу с трагическим финалом индивидуального человеческого бытия, тем общим делом, которое способно объединить всех людей. Федоров кардинальнее всех поставил задачу борьбы со смертью не только в настоящее и будущее, но и в прошлом, с уже свершившейся смертью, считая это долгом сынов перед отцами, высшей формой проявления человеческой нравственности – супраморализмом⁶⁸. Будучи религиозным философом, он, тем не менее, обходил вопрос о бессмертии души, не считал «страшный суд» неотвратимым, отвергал смертническую модель прогресса как эстафету поколений, необходимым фактором которой является смерть, предлагая вместо этого его бессмертническую модель и т.п. Неудивительно, что ни один представитель русской религиозной философии не принял федоровского учения. И это очень символично.

Федоров утверждал: «Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, что он есть и чем должен быть»⁶⁹. Иными словами, смерть не является атрибутом, неотъемлемым свойством че-

⁶⁷ Федоров Н.Ф. Собрание сочинений: В 4-х томах. – М.: Прогресс, Традиция, 1995–1999.

⁶⁸ Там же. – Т. 1. – С. 388.

⁶⁹ Там же. – С. 289.

ловека, оно может быть устранено, причем именно посредством регуляции стихийного хода эволюции, через внесение в него сознания и воли людей, опирающихся на успехи развития науки и техники, особенно в будущем. Так этот вопрос до Федорова тоже практически никто не ставил. Но в то же время, будучи внебрачным сыном князя П.И. Гагарина, который вел свою родословную еще от Рюрика, Федоров, совсем неслучайно, возлагал определенные надежды на самодержавную власть, которая, по его мнению, должна была бы стать внешней формой объединения людей в их общем деле борьбы со смертью с конечной целью достижения личного бессмертия человека. Но самодержавие в России давно упразднено, а философия общего дела от этого только выиграла. Вместе с тем Федоров этим лишним раз подчеркнул государственный, политический аспект решения данной проблемы.

Но все же главным направлением решения проблемы смерти и бессмертия человека явился, прежде всего, процесс перехода смертнического материализма в материализм бессмертнический. Одним из наиболее ярких представителей первого, традиции которого берут начало еще от Демокрита и Эпикура, а в новое время – от П. Гольбаха, Л. Фейербаха, Л. Бюхнера и др., был А.И. Герцен. Говоря, в частности, о том, что мы не можем прожить, например, триста лет, он высказывал такую мысль: «Как ни тяжела эта истина, надобно с ней примириться, сладить, потому что изменить ее невозможно»⁷⁰. И действительно, как тогда казалось, наука, на которую материалисты всегда стремились опираться, не давала никаких оснований для оптимизма в данном отношении, а строить какие-либо прожекты в этой области знаний они принципиально избегали. Но к чести этого русского философа и всего материалистического направления, им была высказана следующая замечательная мысль: «Старчество и болезнь протестуют своими страданиями против смерти, а не зовут ее, и, найди они в себе силы или вне себя средства, они победили бы смерть»⁷¹. Так что возникновение бессмертнического материализма оказывалось сугубо делом времени.

⁷⁰ Герцен А.И. С того берега // Соч.: В 2 т. – Т. II. – М.: Мысль, 1986. – С. 95.

⁷¹ Герцен А.И. Концы и начала // Соч.: В 2 т. – Т. II. – М.: Мысль, 1986. – С. 387.

Одним из первых, если не самым первым, представителем бессмертнического материализма, который сознательно стремился придать оптимистичность материалистическому мировоззрению в отношении проблемы смерти и бессмертия, стал К.Э. Циолковский. Но он ее решал, по существу, в безличностной форме, тогда как речь должна идти именно о реальном личном бессмертии. Поэтому подлинно современной постановкой данной проблемы можно считать, прежде всего, с одной стороны, «новую идеологию» анархистов-биокосмистов (А. Агиенко, А. Ярославский и др.)⁷², а с другой – творчество А.М. Горького⁷³. Первые, выступая против «любого авторитета», естественно, выступили, опираясь на достижения науки и техники своего времени (в частности того же К.Э. Циолковского), и против «авторитета натуральной смерти», ограничивающей человеческую свободу, поставив двуединую задачу: преодолеть временной локализм человеческой жизни посредством достижения личного бессмертия (иммортализм) и ее пространственный локализм благодаря выходу человечества в космос, установлению межпланетных сообществ (интерпланетаризм). Горький же, на протяжении всей своей творческой жизни также выступавший за борьбу со смертью ради достижения реального личного бессмертия человека, при первой же возможности проявил инициативу создания Всесоюзного института экспериментальной медицины (ВИЭМ) для решения данного круга проблем, в очередной раз подчеркнув роль государства в этом деле. Однако политические перипетии 20-х–30-х годов прошлого века, сначала угроза надвигающейся войны, а затем и сама война, не позволили сколько-нибудь практически реализоваться этим дерзновенным идеям и целям.

Новый подъем конструктивного интереса к проблеме смерти и бессмертия человека и научно-оптимистических исследований в этой области относится к последней трети XX и началу XXI столетий. Он связан с именами таких мыслителей и исследователей, как Л.В. Комаров, В.Ф. Купревич, П.А. Ребиндер, Г.Д. Бердышев, В.М. Дильман, М.Ф. Меркулов, Л.Е. Балашов, М.В.

⁷² Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 317–341.

⁷³ Вишев И.В. Там же. – С. 341–354.

Соловьев и др.⁷⁴ Они заложили современные основы концепции радикального продления жизни людей посредством искусственного увеличения ее видовой продолжительности, достижения практического бессмертия человека и его реального воскрешения, ряда других путей и средств решения данной проблемы.

До недавнего времени этот круг проблем рассматривался главным образом теоретически, точнее – натурфилософски. Исходные идеи сводились, прежде всего, к следующему:

1) жизнь есть противоречие ассимиляции и диссимиляции, которое надо поддержать на оптимальном уровне, чтобы оно не прекращалось, а значит не прекращалась бы и жизнь, не наступала бы смерть; законы природы тоже историчны, т.е. их действие и результаты зависят от условий, которые надо научиться изменять, чтобы предотвратить старение и смерть; необходимо расширить сферу человеческой свободы, чтобы она включила научно-оптимистическое решение проблемы смерти и бессмертия человека; он должен стать свободным в выборе между старостью и молодостью, между жизнью, смертью и бессмертием; человек является принципиально открытой системой, способной практически бесконечно черпать из окружающей среды вещество, энергию и информацию; «вечный» двигатель практически возможен при участии и контроле со стороны человека (К.Э. Циолковский) и т.п.;

2) рассматривалась также стимулирующая роль для разработки новой концепции смерти и бессмертия человека таких социальных факторов, как существенное постарение населения; недопустимое сокращение продуктивного периода человеческой жизни; современные демографические тенденции, угрожающие в перспективе «недонаселением» нашей планеты; необходимость дальнейшего освоения и заселения космического пространства, где места хватит всем; необязательность в современных условиях смены поколений как фактора социального и личного развития и т.п. Этот круг проблем успешно может быть решен посредством радикального продления жизни людей и сохранения их молодости;

⁷⁴ Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М.: Академический Проект, 2005. – С. 355–382.

3) большое внимание уделялось нравственно-гуманистическим, правовым и ценностным аспектам данной проблемы (отрицание «скуки бессмертия» вследствие постоянной новизны познания и истории, неоправданность представления о будто бы неизбежном в случае обретения бессмертия откладывании дел и т.п.);

4) последовательно исследовались естественнонаучные и технико-технологические достижения в контексте ювенологии как науки о способах сохранения и возвращения молодости (поиск антиоксидантов, ювенильных генов, изменение генетических механизмов жизнедеятельности и т.п.) и экспериментальной иммортологии в качестве возможных эффективных предпосылок конструктивного решения проблемы смерти и бессмертия человека.

Как представляется, история борьбы со старением и смертью человека проходит три основных этапа:

первый – геронтологический, когда продлевается заключительная стадия жизни человека – его старость;

второй – ювенологический, который должен быть ознаменован устойчивым сохранением оптимальных параметров телесной и духовной жизнедеятельности человеческого организма – его молодости;

третий – иммортологический, когда будет реализована возможность личного бессмертия и воскрешения человека.

Но подлинный прорыв в естественнонаучных и технико-технологических предпосылках в решении проблемы смерти и бессмертия человека произошел на рубеже XX и XXI столетий, когда оно реально стало переходить из теоретической плоскости в плоскость практическую. Среди таких выдающихся открытий, как расшифровка генома человека, фермента теломераза, названного некоторыми учеными «ферментом бессмертия», регенерация стволовых клеток (бессмертное существо стало представляться не отталкивающим металлическо-пластиковым монстром, а привычным живым существом), неведомых ранее перспектив развития крионики, нанотехнологии, «компьютерного бессмертия» и многих других, несомненно, первое место заняло открытие реальной возможности клонирования человека.

Этот новый научный метод позволяет не только получать биологически неотторжимые «запчасти родные по плоти», для

замены больных и устаревших органов человека, но и восстанавливать человеческую жизнь, реально воскрешать человека. Действительно, сегодня посредством клонирования жизнь возвращается множеству самых различных животных, следовательно, наука может и должна возвращать жизнь людям. Все это, естественно, вызвало кардинальные перемены в современном мировоззрении и научном подходе к решению проблемы смерти и бессмертия человека. Именно смена смертнической парадигмы парадигмой бессмертнической стала одним из важнейших проявлений современной научной революции⁷⁵, постнеклассического этапа развития науки и философии в целом.

Однако с самого начала перспектива клонирования человека встретила со стороны религии и церкви, причем независимо от конфессиональной принадлежности, резкое осуждение и неприятие. Так, бывший патриарх Московский и всея Руси Алексей II заявил в свое время: «Клонирование человека – аморальный, безумный акт, ведущий к разрушению человеческой личности, бросающий вызов своему Создателю»⁷⁶. А нынешний патриарх Московский и всея Руси Кирилл, еще будучи митрополитом Смоленским и Калининградским, столь же категорично высказался против использования этого научного метода, ибо, по его словам, «таковое действие есть вторжение в Божий замысел о человеке»⁷⁷. И это, и подобные ему утверждения не могут не вызывать удивления, поскольку, согласно их же собственному вероучению, «пути Господни неисповедимы», так что людям заведомо не дано знать о такого рода «замыслах Создателя», и надо иметь незаурядную «смелость», чтобы, не взирая на это, высказывать, тем не менее, столь категоричные суждения. Особую горечь вызывает то обстоятельство, что многообещающее клонирование человека приносится в жертву религиозно-идеологическим догмам, когда реальные интересы человека яв-

⁷⁵ Вишев И.В. Современная научная революция: переход от смертнической парадигмы к парадигме бессмертнической // Вестник Южно-Уральского государственного университета. № 6 (106). Серия «Социально-гуманитарные науки». Вып. 10. – С. 112–116.

⁷⁶ <http://www.wco.ru/biblio/books/kaft1/H1-Thtm>.

⁷⁷ Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Лишь близость к Богу дает человеку силы... // Комсомольская правда, 2000, 12 июля (№ 125). – С. 9.

но игнорируются, что против нового научного метода выступает и ряд консервативно настроенных ученых, которые, впрочем, тоже нередко оказываются под тем или иным влиянием религиозного мировоззрения.

Но в настоящее время эта проблема обрела особо острый политический характер. Дело в том, что спустя два с половиной года после окончания срока первого российского моратория на исследования по клонированию человека, когда, как казалось, ничто больше не угрожает продолжению этих исследований, правительство РФ неожиданно внесло в Госдуму поправку в статью 1 федерального закона «О временном запрете на клонирование человека»⁷⁸ с целью его продления. Как представляется, такой запрет является прямым ущемлением провозглашаемого в Конституции РФ неотчуждаемого, не противоречащего правам и свободам других людей, непосредственно действующего «права на жизнь»⁷⁹. Поэтому безусловно следует приложить необходимые усилия, чтобы воспрепятствовать продлению моратория на исследования по клонированию человека. Показательно, что практически никто не оспаривает принципиальную возможность клонирования человека, о чем, в частности, свидетельствует сама формулировка и цель моратория.

Не выдерживают никакой серьезной критики и выдвигаемые доводы в пользу продления моратория. Главный из них – технология клонирования человека в настоящее время окончательно не разработана. Но, во-первых, без продолжения исследований такая задача в принципе никогда не может быть нами решена, между тем именно в ее решении все мы крайне заинтересованы. Во-вторых, прежний мораторий уже нанес существенный ущерб развитию отечественной науки в этой области исследований, новый мораторий, несомненно, существенно усугубит его. Представляется целесообразным и вполне оправданным ввести лицензирование на исследования по клонированию человека для институтов, лабораторий и отдельных ученых, способных по своим профессиональным и этическим качествам решать данную проблему в интересах людей, причем под строжайшим кон-

⁷⁸ <http://www.radiorus.ru/news.html?rid=304&date=06-11-2009&id=420452>.

⁷⁹ Конституция Российской Федерации, раздел первый, глава 2, статья 20.

тролем со стороны научной общественности и государства. Но ни в коем случае нельзя запрещать такого рода исследования. Подобный запрет является бесполезным и крайне небезопасным, ибо исследования все равно будут продолжаться, но нелегально, а это чревато всевозможными злоупотреблениями и даже преступлениями.

Нельзя не принимать во внимание и те доводы в пользу запрета на клонирование человека, согласно которым еще не решены окончательно, а продолжают обсуждаться вопросы биологической безопасности, связанные с клонированием человека, что оно встречается со множеством юридических, этических и будто бы религиозных проблем, пока не имеющих очевидного решения. Однако и в данном случае ни одна из этих задач не может быть решена без свободного научного поиска их решения. Вместе с тем нужно ясно осознать, что вся наша культура, в том числе и юридическая, и этическая, и любая другая, базируется на смертной парадигме, на убеждении, что смерть неизбежна и иначе быть не может. Но сегодня начинается принципиально новая эпоха в истории человечества и поэтому нашу культуру надо приводить в соответствие с ее современными нетрадиционными тенденциями (например, наследование имущества, самооценку человеческой жизни и др.).

В то же время следует со всей определенностью заявить, что религия не имеет никакого прямого отношения к научным исследованиям по клонированию человека. Ее приверженцы имеют полное право дать им свою идеологическую оценку, но они не должны влиять на их ход и результат. Свободный научный поиск ученых не может ограничиваться ортодоксальными выводами из религиозных догм. Кроме того, необходимо особо подчеркнуть и всегда помнить, что клонирование человека – дело сугубо добровольное. Кто не хочет применить этот метод для улучшения, продления и восстановления своей жизни, имеет на то полное право. Но нежелающий не должен препятствовать применению данного метода другими, ибо это стало бы непосредственным антиконституционным ущемлением их прав и свобод, прежде всего, права на жизнь.

Сторонники моратория ссылаются на Декларацию Генеральной Ассамблеи ООН, запрещающую клонирование челове-

ка, которая была принята в марте 2005 года. Действительно, ее поддержало большинство государств, но, прежде всего, страны Южной Америки, где подавляющее влияние имеет католицизм, а в ряде других – ислам и т.п. Но в то же время, что существенно важнее в данном случае, эту Декларацию не поддержали 34 страны мира, среди которых Англия, Франция, Канада, Австралия, Китай, Япония и др. Может случиться так, что нам за осуществлением права на жизнь, укреплением здоровья, продлением и восстановлением жизни придется обращаться в иные страны. Такое положение вещей недостойно России!

Клонирование человека, вопреки утверждениям приверженцев религии и церкви, отнюдь не ущемляет человеческого достоинства. Оно несовместимо с несвободой человека перед лицом старения и смерти, их современной фатальностью и безысходностью. Именно исследования по клонированию человека открывают неведомые ранее пути и перспективы решения данного круга проблем, утверждения истинно человеческого достоинства.

Таким образом, все говорит о том, что нельзя допустить продления моратория на научные исследования в области клонирования человека, ибо такой запрет непосредственно противоречит правам и свободам граждан России, в первую очередь их праву на жизнь, демократическим и гуманистическим принципам, интересам развития отечественной науки. Тем не менее, оставаясь на позициях реализма, принимая во внимание сложившуюся в стране политическую ситуацию, нельзя исключить и более чем вероятную возможность, вопреки всему, продления моратория на исследования по клонированию человека. Но и в этом случае они могут быть лишь временно приостановлены, ибо социальный и научно-технический прогресс остановить невозможно.

Вера в эпоху секулярности (Е.А. Степанова)

В современных дискуссиях о месте и роли религии важное место занимает канадский философ Ч. Тейлор, позиция которого подробно обоснована в книге «Эра секулярности».⁸⁰ Тейлор

⁸⁰ Taylor, Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007.

полагает, что традиционные интерпретации секулярности, такие как 1) отделение государства от церкви, приватизация религии, ее вытеснение из публичного пространства; 2) сокращение количества верующих и упадок веры, – являются, по меньшей мере, неточными, поскольку они упускают из виду конкретный социокультурный контекст, в котором сегодня актуализируется моральный, духовный и религиозный опыт людей. Тейлор понимает секуляризацию как изменение, «переносящее нас из общества, в котором было практически невозможно не верить в Бога, в общество, в котором вера даже самого непоколебимого верующего является одной из человеческих возможностей среди прочих... Вера в Бога больше не является аксиоматической. Существуют альтернативы».⁸¹ В современном обществе рядом с верующими людьми существуют другие, которые отказались от веры или для которых вера вообще невозможна. Сегодня именно секулярность задает направление духовного поиска и является условием, определяющим возможность (или невозможность) веры.

Рассматривая развитие западного мышления с XVI в. до наших дней, Тейлор выделяет его главное качество, приводящее, в конце концов, к торжеству секулярности. Он называет его «эксклюзивным гуманизмом» (*exclusive humanism*). Описывая его возникновение, Тейлор опирается не только на философские учения, но на «социальное воображаемое» (*social imaginaries*) – определенный историко-культурным контекстом способ понимания людьми своего социального существования, особенностей взаимодействия, ожиданий и лежащих за ними нормативных представлений. Социальное воображаемое – это предпонимание, которое включает в себя представления не только о том, что есть, но и о том, что должно быть. За ним стоит представление о метафизическом порядке вещей, который образует контекст смыслов повседневного существования. Тейлор отмечает, что эпоха модерности, кроме всего прочего, отличается тем, что «социальное воображаемое», свойственное прежде только элите общества, постепенно становится качеством всех людей, основой веры и жизни обществ в целом.

⁸¹ Taylor, Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007. p. 3.

Необходимым условием для возникновения «эксклюзивного гуманизма» является появление нового типа человека, которого Тейлор определяет как замкнутое, «буферизированное» (*buffered*) Я. Этот тип возник не только в результате «расколдовывания» (в смысле освобождения от власти духовных сил и торжества рациональности), но и как следствие постепенно укреплявшейся уверенности в человеческой способности самостоятельно устанавливать моральный порядок, целью которого является взаимное благо людей. Переход от мира, в котором полнота приходит к человеку извне, к миру, в котором царствуют механические законы, наследуемые «буферизированным» Я (то есть к современному секуляризованному миру), происходит тогда, когда возникает внутренний и самодостаточный гуманизм, не признающий иных целей, кроме человеческого процветания и не знающий «никаких иных форм приверженности, кроме приверженности этому процветанию»⁸². Источники такого самодостаточного «эксклюзивного» гуманизма уходят в XVI–XVII вв. – в эпоху возникновения науки и нового представления о человеке, который отделяется от мира и становится его наблюдателем, аналитиком и критиком.

Происходит переход от попыток определить место человека в космосе к конструированию его положения в рационально познаваемой вселенной. Порядок первого мира является божественным и постоянным, порядок второго определяется человеческими усилиями по трансформированию общества, «растущей уверенностью в нашей способности установить этот порядок вещей в нашей жизни. Такая уверенность находится в самом центре различных религиозных, экономических и политических дисциплинарных программ, как индивидуальных, так и социальных... Эта уверенность совпадает с верой в то, что нам не нужны никакие компромиссы и дополнения, и что установление порядка не требует признания пределов, накладываемых противоположным принципом хаоса»⁸³. Появляется новое представление о порядке, в котором существенное место отведено волевому конструктивному усилию людей по изменению своей жизни.

⁸² Taylor, Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007, p. 18.

⁸³ Ibid., p. 125.

Таким образом, с начала XIX в. эксклюзивный гуманизм оказывается альтернативой христианской вере в личного Бога. Он, с одной стороны, наследует христианскую идею агапе – любви к ближнему, но с другой стороны, претендует на универсальность представлений о человеке, тем самым, противопоставляя себя христианству, которое гуманизм считает односторонней и нетолерантной версией человеческой сущности.

Этот гуманизм имеет как позитивные, так и негативные черты: ощущение самоценности человека, с одной стороны, и чувство отчуждения от мира, с другой. Тейлор выделяет «болезни модерности»: прежде всего, человек теперь становится рабом разума, существующего в своих собственных пределах, что ведет к онтическому сомнению в существовании смысла: «Эта болезнь специфична для буферизированной идентичности, сама неуязвимость которой и то, что злые духи, космические силы или идолы больше не могут “попасть” в нее, открывает ее той опасности, что в ней самой не содержится ничего существенного»⁸⁴. Теперь речь идет о хрупкости не только веры, но и неверия, причиной которой отчасти является плюрализм современного общества. Однако плюрализм означает не просто сосуществование различных вер и убеждений. «На самом деле этот тип множественности вер имеет небольшой эффект до той поры, пока он нейтрализуется ощущением, что стать другим – это не выбор для меня. До тех пор, пока альтернатива является слишком странной и иной..., она не задевает мою приверженность моей собственной вере. Это обстоятельство меняется, когда благодаря растущим контактам, обмену или, например, смешанным бракам другой становится все больше похожим на меня во всем, кроме веры: у него те же виды деятельности, профессии, мнения, вкусы и т.д. Тогда проблема, поднятая различием, становится более настойчивой: почему нужно идти моим путем, а не путем другого?»⁸⁵.

Попытки преодоления ощущения пустоты, потери смысла, экзистенциального страха, особенно усиливающегося в трудные моменты жизни, происходят теперь за счет внутренних резервов человека, что приводит лишь к умножению числа возможных

⁸⁴ Taylor, Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007, p. 303.

⁸⁵ Ibid., p. 304.

решений, тем самым, усугубляя хрупкость человеческой идентичности. Именно на этой почве теперь развиваются новые формы веры и неверия, которые в XX в., в частности, приводят к распространению на все общество фрагментации мира и ощущения потери смысла жизни, присущего интеллектуальной элите.

Тейлор выделяет три ступени развития секулярности: сначала происходит постепенная замена религии «эксклюзивным гуманизмом», затем – критика их обоих в философии Просвещения, заканчивающаяся отрицанием гуманизма у Ф. Ницше (эта стадия продолжается до сих пор). На третьей стадии, которая начинается после II мировой войны, возникает идея аутентичности, «экспрессивного индивидуализма» (*expressive individualism*), то есть стремления людей найти собственный путь к самоосуществлению. Эту ситуацию Тейлор характеризует как «галолирующий плюрализм на духовном самолете»⁸⁶. Он не согласен с часто встречающимся мнением о том, что для современного морального состояния общества характерно только разрушение традиционной этики сообщества и самодисциплины и нарастание эгоизма и гедонизма. Скорее речь должна идти о том, что изменение условий человеческой жизни требует нового понимания смысла добра. Люди сегодня в большей степени сконцентрированы на собственной жизни и обладают большими возможностями, чем прежде, и поэтому идея взаимовыручки теряет свое значение. «Прямой доступ уничтожает гетерогенность иерархической принадлежности. Он делает нас одинаковыми, и это один из путей достижения равенства... В то же время ослабление всех типов медиации приводит к снижению их значения в нашей жизни; люди оказываются все более свободными от них и поэтому обретают растущее самосознание в качестве индивидуальностей. Современный индивидуализм как моральная идея – это не отказ от принадлежности как таковой... это представление о принадлежности к более широким и персонифицированным общностям – государству, движению, человеческому сообществу»⁸⁷. Эта мысль Тейлора противоположна представлениям некоторых современных авторов о том, что в современном мире люди

⁸⁶ Taylor Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007, p. 300.

⁸⁷ Ibid, p. 211.

идентифицируют себя главным образом с религиозными общинами, этническими группами и национальным государством⁸⁸.

Процесс индивидуализации неоднозначен – с одной стороны, происходит тривиализация публичного дискурса и разочарование в таких традиционных ценностях, как «свобода», «права человека», «выбор» и т.д., поскольку люди часто не видят в них никакого реального содержания. С другой стороны, защитники идеи аутентичности выдают ее за универсальный моральный выбор, тем самым, впадая в то же заблуждение, что и их предшественники. В отличие как от критиков, так и апологетов современной цивилизации Тейлор полагает: «Когда мы переживаем подобные трансформации, моральные ставки изменяются... Изменились и существующие варианты выбора. Это означает, во-первых, что варианты, существовавшие прежде, теперь невозможны, как, например, всеобщее возвращение к идеалу ясных и неизменных гендерных ролей в семье. И, во-вторых, это значит, что сегодня в новом контексте тоже существуют варианты выбора, и одни из них лучше, чем другие».⁸⁹ Например, в религии личность человека и чувства, которые он испытывает, сегодня важнее, чем институциональная религиозность, и поэтому люди все реже ищут ответы на религиозные вопросы в церкви.

Тейлор задает важный вопрос о том, есть ли в современном мире место священному началу, и приходит к выводу о том, что человек в западном обществе сегодня чаще всего отчужден от традиционной христианской веры. «Основопологающие нарративы (*master narratives*), определяющие мышление людей в эру секулярности, включают в себя, во-первых, идею «смерти Бога», т.е. уверенность в том, что искренняя вера в Бога больше невозможна; во-вторых, использование принципа «вычитания» в описании процесса замены религии «эксклюзивным гуманизмом»; в-третьих, представление о том, что причины, прежде вынуждающие людей быть верующими (которые атеистический материализм истолковывает как страх перед неведомым, а З. Фрейд – как следствие невротических комплексов), более недействительны.

⁸⁸ См. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций: случай России. Общественные науки и современность, 1995, № 3.

⁸⁹ Taylor Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007, p. 480.

Однако это не является поводом объявить о крушении священного. Скорее, можно говорить о возникновении новых форм духовности, использующих новый язык, о борьбе за «полноту» и духовное здоровье. Современность характеризуется противоречием между отвержением традиционной религии в пользу индивидуализма и плюрализма и приверженностью традиции в виде фундаментализма. Однако есть и средний путь – это поиск новых форм самореализации, в которых причудливо переплетаются вера и неверие. Это, по мнению Тейлора, говорит о крушении «христианского мира» (*Christendom*), но не самого христианства, которое он определяет как «диффузное» и вслед за английским социологом Грейс Дейви говорит о «вере без принадлежности»⁹⁰ к определенной конфессии. Утрачена не религиозная мотивация, но доверие к традиционной вере и практикам.

Это говорит о неизменной потребности в вере и о наступлении эры новых религиозных исканий. Другое дело, что сегодня этот поиск часто дает результаты, совершенно отличные от традиционных религиозных догматов, поскольку представления о соотношении духовного и физического, священного и профанного, трансцендентного и имманентного, вечного и временного, духовной трансформации и материального процветания и т.п. стали иными, чем прежде.

Тейлор выделяет главные духовные проблемы современности, для решения которых, по его мнению, возможностей традиционного эксклюзивного гуманизма недостаточно: это проблема зла, насилия и страданий, ценность повседневной жизни ослабление ценности прошлого и неверие в настоящее и утрата представления о вечности в современном переживании смерти. Трагическая ирония заключается в том, что чем выше потенциал человека, развившийся благодаря гуманизму, тем глубже пропасть, в которую он может упасть. «Высокомерный гуманизм устанавливает высокие стандарты самооценки и прекрасную цель, к которой следует стремиться. Она вдохновляет на великие свершения. Но в то же время она приводит к насилию, деспотизму, стремлению покровительствовать, к предельному презрению и определенной безжалостности в оформлении неподатли-

⁹⁰ Taylor Ch. A *Secular Age*, Harvard University Press, 2007, p. 518–519.

вого человеческого материала. Удивительно, что это те же самые черты, которые критика Просвещения обнаруживала в тех обществах и институтах, где доминировала религия»⁹¹.

Таким образом, Тейлор считает, что современному западному обществу свойственен не отказ от религиозной веры и практики (как считают сторонники теории секуляризации), и не возврат к традиционной религиозности (как полагают фундаменталисты) но существование множества старых, новых и промежуточных форм веры и неверия в неустойчивом или переходном виде. «Главное требование» в исследовании современного состояния веры и неверия, как его формулирует Тейлор, заключается, во-первых, в описании сложной диалектики разнообразных возможностей для веры и неверия, и, во-вторых, в необходимости объективной оценки того, как следует «определять высшие духовные и нравственные стремления человека, показывая путь к необходимой трансформации, которая в то же время не разрушает, не калечит и не отвергает то, что является наиболее существенным для нашей человечности»⁹².

Происходящее на наших глазах возникновение и развитие «экспрессивного индивидуализма», при всех его противоречиях и негативных проявлениях, создает совершенно новое видение веры, которая все в большей степени становится не институциональной, но личностной. Именно открытость духовного поиска сегодня задает направление трансформации христианства в сторону отхода от традиционных экклезиологических моделей и отказа от самодовлеющей институциональности, требующей абсолютизации морального порядка и консервации привычных иерархических структур.

Человек в эпоху аутентичности все больше считает себя вправе следовать своим собственным духовным путем независимо от того, соответствует ли он религиозной ортодоксии, или нет. Это также требует создания новой этики, способной уйти как от ограниченности утилитаризма, так и от стремления придать универсальный смысл конкретно-историческим представлениям о всеобщем благе. Такая этика должна иметь как гори-

⁹¹ Taylor Ch. A Secular Age, Harvard University Press, 2007, p. 697.

⁹² Ibid, p. 639–640.

зонтальное (рассчитанное на данный момент), так и вертикальное (рассчитанное на будущее) измерение. Но именно эта двойная направленность наиболее точно соответствует смыслу христианской веры, которую нельзя представить в качестве раз и навсегда установленной формулы. Есть праведный или неправедный поступок в конкретных обстоятельствах, но одновременно всякий поступок имеет свое место в вечности – этот вывод, следующий из исследования Тейлора, является главной составляющей частью его апологии христианства в современном секулярном мире.

Вера как онтологическое основание существования человека политического (Е.Г. Прилукова)

Рассматривая веру как часть духовной жизни человека, мы встречаемся с определенным противоречием, которое кроется в самой природе той области бытия, где объективная, наиндивидуальная реальность дана не в форме противостоящей нам предметной действительности, а реальности, присутствующей в нас самих, являющейся неотъемлемой частью личности человека. Казалось бы, идеальное начало не существует само по себе, вне человека, но в тоже время оно – наиндивидуально, объективно и не зависит от человека.

Вера стоит у самых истоков существования человека. Уже в древние времена человек обратил внимание на тот факт, что вера явление всеобщее. Многочисленные исследования показали, что вера существует вместе с человеком на протяжении всей истории цивилизации.

Ученых, да и многих людей всегда интересовал ответ на вопрос: «Почему человек верит в Бога, в силы природы, в вещи, в приметы и т. п.?» В разное время, различные мыслители отвечали на него по-разному. На Востоке утверждали, что вера – это внутренне качество человека, черта человеческой личности. Европейцы полагали, что это врожденная характеристика человека. Представители христианства считали, что в мире постоянно присутствует божественная искра, которую именовали «семенным словом», т. к. Бог сеял семена истины, они давали всходы, когда человек любил Бога и людей. В XVIII–XIX вв., когда все дальше

развивалась наука, она пыталась рассмотреть уже веру не только в Бога не, но и вообще.

С этимологической точки зрения вера означает не что иное, как установление истины, поэтому обратимся к нему. Сам термин «вера» происходит от латинских *veritas* – истина и *verus* – истинный) и обозначает духовную способность человека непосредственно знать сокровенные слои бытия, мистически пребывать в средоточии познаваемого предмета и интуитивно достигать сущности. Наряду с этим понимаем веры можно отметить, что она представляет собой способность человека признавать адекватность своих чувственных образов воспринимаемым вещам и явлениям, а также оценивание высказываний и иных форм опосредованного знания как истинных без достаточных логических и фактических обоснований⁹³.

Русский термин «вера» происходит от древнеиранского глагола *var* – верить и существительного *varəna* – вера. Он обладает собирательным смыслом и не позволяет дифференцировать два противоположных пути человека к сверхчувственному: пути к скрытому миру через внешний опыт, знаки и понятия; и пути к полноте бытия через прямое пребывание человеческой души в вездесущем духе, прообразах, познаваемых оригиналах. Поэтому чаще всего вера рассматривается как соединение неба и земли, Бога и человека, либо еру начинают отождествлять с знанием. Однако будучи реальным компонентом целого мира, каждый человек пронизан едиными для универсума связями, пребывает в них и переживает их.

Традиция философского анализа веры как части духовной жизни уходит в глубокую древность. Одним из первых, кто попытался отчетливо представить проблему духа, предпринял Платон. В Средневековье «линия Платона» получила свое неожиданное продолжение в христианстве. Христианская религия существенно изменила шкалу жизненных ценностей. Успехи человеческого разума привели к смене философских предпочтений и снятию всех ограничений в отношении разума. Только И. Кант попытался казать реальные возможности человеческого

⁹³ Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – С. 131–133.

разума. В философии Канта вера рассматривается как позиция разума, принимающего то, что логически недоказуемо, но необходимо для обоснования морального императива (категорический императив). Категорический императив – термин, приведенный Кантом в «Критике практического разума» (1788) и обозначающий основной закон жизни, имеет две формулировки. Первая гласит: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»⁹⁴ вторая – «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁹⁵.

Однако разум не смог уберечь человечество от многочисленных и слишком неудачных социальных экспериментов. Поэтому рационалистическая философия не смогла удержать господствующие позиции и в конце XIX в. появилась новая линия философствования – неклассическая, где важное место отводится иррационализму и вере в сверхъестественное. Данное убеждение человека дает основание предполагать, что оно лежит в обретении им самосознания. Следовательно, вера в данном случае может выступать в качестве особой экзистенциальной ценности, которую она придает тем или иным смыслам бытия человека.

Так в истории философской мысли сложились различные подходы к исследованию феномена веры. Философия XX в., выдвинув на первый план человека как свободной в своем выборе индивидуальности, предложила рассматривать веру неотрывно от феномена жизни. Онтологически вера выступает в качестве основания *arctoi* для личности, т. к. придает значимость тем ценностям, которые человек выбирает свободно в своей собственной жизни.

Человек пытается найти себя, раскрыть истину своего пребывания в мире. Противоречия, с которыми сталкивается современный человек, заставляют его более вдумчиво и целенаправленно искать смысл своего бытия. Ситуация тотальной подмены главных духовно-нравственных смыслов существования челове-

⁹⁴ Кант И. Критика практического разума. Соч. Т. 4, ч. 1. – М., 1965. – С. 260.

⁹⁵ Там же. – С. 279.

ка различными внешними концептами. В результате этих процессов реальность жизни всё чаще замещается деформированным и виртуальным сознанием жизни, а подлинные ценности бытия уступают своё место новым идеологическим конструкциям. Форма начинает преобладать над содержанием, а бытие, тайна, смысл существования человека начинают представляться лишь терминами социальной игры. Кроме того, сегодня отчетливо проявляется известный парадокс: чем больше мы знаем, тем шире область непознанного. Наука углубилась в область познания микро- и мегамира, достигла таких границ, которые требуют расширения области рационального мировосприятия общепризнанных явлений. Познание не ограничено исключительно сферой науки, те или иные формы знания существуют и ха ее пределах. Наука начала обращаться к паранауке, которая обладает специфическими когнитивными практиками. Ее можно отрицать, но, тем не менее, связь между наукой и паранаукой существует исторически и основана на том, что наука не отрицает наличие скрытых естественных сил, сферы непознанного, не изученной доскональным образом и не получившей исчерпывающего объяснения. Сама способность научно-теоретического мышления конструировать идеальные миры, оперируя многообразными степенями свободы, перекликается с установками инакового способа мышления с его устремлениями к идеальной мыслеформе, идеальной «духовной» реальности. Явные пересечения обнаруживаются и в проблеме наблюдаемости. Как отмечали Н. Бор и В. Гейзенберг, наблюдения за объектом во время эксперимента в области физики вносят возмущение в этот объект: невозможно наблюдать, не изменяя в тот же момент микросхему. Подобная констатация имеет место и в доктрине древнего знания. Именно мыслители Востока настаивали на фундаментальном единстве наблюдателя и наблюдаемого, на изменении, сопровождающем этот процесс наблюдения.

Таким образом, философский анализ феномена веры есть, прежде всего, анализ формальных, «чистых» условий веры вообще как человеческой способности как инварианта, остававшегося неизменным в различных культурных формах, в различных исторических эпохах. К сожалению, в современном языке тер-

мин «вера» очень часто противопоставляется термину «знание». Тем не менее, мы многому и во многое верим.

Человек верит потому, что не может не верить. Вера не объясняется ни физическими, ни физиологическими, ни психологическими условиями существования человека. Нет таких законов природы, по которым мы должны верить. Человек верит как метафизическое существо, когда он поднимается над своей природной стихией. Следует подчеркнуть, что вера есть одно из фундаментальных свойств человеческого существа, таких как честь, свобода, любовь. Вера – это бытийное определение человека, т. к. она не имеет никаких внешних причин для своего существования. Нельзя объяснить существование веры с помощью какой-либо причины (например, ум, красота, сила, зло и т. п.), потому что если такие причины есть, то веры нет, есть ее имитация. Человек делает добро, поступает по совести не потому, что преследует такую цель, а потому что он добр, совестлив и не может жить иначе.

Особое значение придает вере философская герменевтика, рассматривающая ее наряду с традицией, здравым смыслом, одной из основ человеческого существования.

Вера представляет собой определенный символ, знак, с помощью которого человек выражает свои мысли и чувства.

Подлинное существование человека основано на утверждении в мире *смыслов*, отражающих целостное (витальное, социальное, духовное) его развитие. Именно вера дает человеку такие смыслы. Специфика бытия человека состоит в том, что его предметом выступает не мир, существующий «сам по себе», а *значение* этого мира для личности и общества, которые оценивают его пригодность для жизни, его соответствие или несоответствие собственным ожиданиям, потребностям и целям. Значение этого мира в определенной степени дает вера.

Например, для верующего человека икона не просто обозначение Бога, это его Божественное присутствие и поэтому она чудодейственна, для воина знамя обозначает не только принадлежность к воинству, это еще и честь, утрата знамени – утрата чести, нотный лист для музыканта – содержание произведения.

Кроме того, еще в XIX в. мыслители подчеркивали, что вера оперирует преимущественно коллективными представлениями и

в результате может стать инструментом сплочения/разобщения общества. Смыслы веры принимаются сообществом единоверцев, следовательно, вера всегда существует в форме социального института. По этому поводу П. Бурдые подчеркивал, что в вере существует тенденция маскировать себя в саму институцию, а также маскировать и внерелигиозные интересы, связанные с ее воспроизводством⁹⁶. Таким образом, вера существует в двух ипостасях: как собственно «сакральная» вера и как вера в саму институцию, которую довольно части принимают исключительно как религиозную. Именно под этим «полем религиозности» начинает пересекаться политическая власть. Согласно П. Бурдые, поле религиозного оказывается вовлеченным в широкое поле символического манипулирования⁹⁷. Однако следует подчеркнуть, что сама властность политики начинает конституироваться во взаимодействии с полем религиозного. Религия сегодня стала выходить за пределы политической игры и играть самостоятельно по своим правилам, но при этом продолжает отстаивать свое нравственное влияние на происходящие социальные процессы. Вера предлагает людям сделать сознательный выбор в своих действиях в сторону абсолютных добродетелей, основываясь на том, что нужно признавать некоторые утверждения достоверными и доказанными без критики и обсуждения.

Вера рисует идеалы, значит, позволяет присутствовать в политической деятельности. Еще в начале XX в. С. Булгаков подчеркивал: «Партии образуют собой духовные организмы, полные идейного воодушевления не только деловой, практической частью программы, но и своей общей верой. И вера эта, сообразно своей природе, подчеркивает, делает более значительной ту или иную часть практической программы, устанавливает духовную перспективу и сравнительную оценку разных требований»⁹⁸.

Вера обращается не только к разуму, но и к эмоциям, нередко она захватывает всю душу и означает не только интеллекту-

⁹⁶ Бурдые П. Начала. – М.: Прогресс, 1994.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России /Редактор-составитель, автор предисловия и комментариев В.Н. Акулинин. – Новосибирск: Наука. Сиб. от-ние, 1991. – С. 61.

альную убежденность, но и психологическую расположенность. В этом плане вера есть непосредственное тяготение к тому, что представляется истиной или добром; способ удержания нового содержания в душе и разуме. Своей непосредственной очевидностью нерасчлененностью ведущего к ней пути вера близка интуиции. Вера, как и интуиция субъективна. В разные эпохи предметом искренней веры были диаметрально противоположные воззрения: то, во что когда-то свято веровали все, спустя время большинству представлялось уже наивным предрассудком.

Важно обратить внимание еще на одну характеристику веры – определенная система верований лежит в основе не только определенных теорий, но и самой науки в целом. Эта система задает предпосылки научного теоретизирования и определяет то, что отличает научное знание от идеологического, утопического или художественного мышления. Аргумент веры не так уж и редок, как это представляется. Он встречается в науке, в обществе, когда рассуждают о перспективах. Следовательно, вера может быть первым шагом как на пути знания, так и шагом, уводящим от знания. Принятие каких-то положений как представлений является функцией не только разума, но и других сторон человеческой жизни. Поэтому основания принятия идей представлений достаточно сложны, а нередко и часто противоречивы. Вера не гарантирует истины, хотя трудно переоценить ее роль в последующей когнитивной и культурной эволюции социума.

Религиоведение в межконфессиональном диалоге (Л.Ю. Исакова, М.А. Фадеичева)

Реалии нашего времени предполагают тесное взаимодействие различных религиозных и этнических образований. Учитывая уникальность и аутентичность субъектов такого диалога, который может быть не всегда добровольным, возникает вопрос о наиболее эффективных и в то же время наименее конфликтных способах сосуществования и взаимодействия различных культур. К сожалению, религиозный фактор наиболее часто является подоплекой, а зачастую и непосредственной причиной конфликтов и на локальном, и на государственном, и на мировом уровне. Религиозные войны древнего мира и религиозный экстремизм и

угроза терроризма с религиозной окраской, в наше время, мало чем отличаются друг от друга, а непримиримость к «инаковости» и провозглашение собственной исключительности, свойственной авраамическим религиям, две из которых входят в список трех мировых религий, делают эту угрозу вполне реальной.

За последние несколько лет в России произошли значительные изменения во внешней и внутренней политике, которые затронули и религиозную сферу. В СССР преобладал атеизм, поэтому идеологические предпосылки для межрелигиозных конфликтов практически отсутствовали. Религиозная жизнь современной России отличается разнообразием и активностью, а открытые границы подразумевают вынужденное сосуществование бок о бок представителей различных религий и культур. Вместе с религиозной самоидентификацией, которая зачастую неразрывно связана с этнической, появляется и дискриминация по религиозному признаку, также тесно связанная с этническим. Вопрос сохранения собственной веры часто приравнивается к идее сохранения собственных этнических и культурных ценностей. Данная проблема может и должна решаться на различных общественных и политических уровнях. Одним из возможных способов решения этих проблем является формирование толерантного сознания.

Толерантность – одно из самых широко используемых понятий в современной отечественной и зарубежной религиоведческой, философской, а также социально-политической, культурологической и правоведческой литературе. Идеи толерантности прозвучали еще в «Трактате о веротерпимости» Д. Локка, написанном в 1689г. С тех пор и до настоящего времени проблема формирования толерантных отношений постоянно привлекает к себе внимание.

Длительно неослабевающий интерес к толерантности основан на том, что установить ее однажды и навсегда невозможно. Необходимо внедрение идей терпимости в сознание общества и постоянная деятельность в этом направлении. Идеи терпимости и взаимоуважения необходимо культивировать и прививать как нечто естественное, необходимое и ценное. Причины актуальности данной проблемы в том, что она затрагивает как сферу бы-

тия отдельно взятой личности, ее взаимодействие с другими членами общества, так и межгосударственные отношения.

Работа над решением проблем формирования толерантности в религиозной сфере, разработка способов ее достижения, а также создание оптимальных условий для их реализации – это задача, требующая особого внимания, поскольку религиозная толерантность – важнейший фактор межрелигиозного диалога.

Эти задачи являются приоритетными для современного религиоведения, поскольку именно позиция религиоведения, как науки, охватывает все сферы религиозной жизни общества, в отличие от узко направленного теологического или юридического взгляда на проблему веротерпимости. Согласно Декларации принципов толерантности, принятой Генеральной конференцией ЮНЕСКО в 1995г. и подписанной 185 странами, включая Россию, «толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности..., это гармония в многообразии, это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира...»⁹⁹. Исходя из этого, можно сделать вывод, что толерантность – позиция не индифферентная, а активная. Она требует от участников данных отношений осознанного взаимопризнания оппонентов. Также из этой формулировки следует то, что ценности личности, мыслящей иначе, не просто равнодушно допускаются, они должны быть поняты и восприняты с должным уважением. При этом необходимо отметить, что такая формулировка не обязывает пренебрегать собственными ценностями и принципами, отречься от них, идя против своей свободы совести и личных идеалов. Гармония в данном случае – это, прежде всего, уважение к своему внутреннему миру и внутреннему миру другого, а не поиск различий и несоответствий в представлениях о мире, вере и вечных ценностях.

⁹⁹ Бюро ЮНЕСКО в Москве: Главная страница [электронный ресурс] // международный день толерантности 2006 / – электронные данные (1 файл). – <http://www.unesco.ru/rus/articles/2004/ampar10112006193900.php>. 27.08.09.

Примечательно, что проблема толерантности впервые возникла в западной цивилизации именно на религиозном уровне, а религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в свободном обществе. Сама идея толерантности как религиозной терпимости возникла в Западной Европе как вынужденная необходимость после многолетних религиозных войн, вызванных Реформацией, и была результатом компромисса относительно мирного сосуществования отдельных религий в рамках мультиконфессионального общества. Являясь, скорее, результатом компромисса такая прагматическая толерантность чрезвычайно хрупка. Проблемы, возникающие в сфере реализации толерантных отношений, тесно взаимосвязаны между собой и подчас вытекают одна из другой. Бывает сложно разделить этническую идентичность и религиозные воззрения, или представить эти понятия без понятия о культуре. Защита свободы мысли, совести невозможна без безопасного существования на государственном уровне. Принятие особенностей других религий, культур невозможно без некоего отступления от своих идеалов, представлений и традиций. Все это достаточно сложно реализовать в современном мире, где имеет место постоянная конкуренция в сфере религии, экономики, политики и культуры.

Трансформируется и совершенствуется само понятие толерантности. Так, например, выделяются четыре способа понимания толерантности¹⁰⁰. Первый – толерантность как безразличие, предполагает существование мнений, истинность которых никогда не может быть доказана (религиозные взгляды, специфические ценности разных культур и т. д.). Такие мнения принимаются людьми на внерациональных основаниях и связаны с самоидентификацией: культурной, этнической, личной. Различные социальные, культурные, этнические группы могут иметь свои церкви, школы, культивировать свой язык, иметь свои обычаи. Недопустимо вмешиваться в эти дела со стороны. Толерантность в данном случае обосновывается тем, что различия не важны перед лицом основных проблем, с которыми имеет дело

¹⁰⁰ См.: Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. – 1997, № 11. – С 46–54.

общество. Второй – толерантность как невозможность взаимопонимания, ограничивает проявление терпимости уважением к другому, которого вместе с тем понять невозможно и с которым невозможно взаимодействовать. Все культуры равноправны, но в то же время несоизмеримы. Не существует никакой привилегированной системы взглядов и ценностей. Идентичность разных культур, общностей, основана на том, что они как бы не касаются друг друга, существуя, по сути дела в разных мирах. Третий – толерантность как снисхождение, подразумевает привилегированное в сознании человека положение своей собственной культуры, поэтому все иные оцениваются как более слабые: их можно терпеть, но при этом одновременно и презирать. При этом нормы и традиции одного субъекта не согласуются с теми, которые принимаются другим, в результате чего рассматриваются в качестве бесспорно уступающим его собственным взглядам. Но, даже при возможности критики и доказательства несостоятельности таких взглядов недопустимо навязывать свои убеждения другим людям или ценности своей культуры другим культурам. Четвертый – терпимость как расширение собственного опыта и критический диалог, что позволяет не только уважать чужую позицию, но и изменять свою в результате критического диалога. Данная позиция может считаться оптимальной для современной ситуации. Она дает наиболее широкий выбор средств налаживания общения сторон, при этом, побуждая их к собственному развитию, к получению и накоплению новой информации, к умению эту информацию правильно использовать. Также данная позиция способствует осознанию личной ответственности за результаты отношений с представителями других культур, верований, носителями иных ценностей.

Таким образом, можно определить понятие религиозной толерантности как осознанное и требующее приложения определенных усилий уважение к представителям иных верований, даже если их ценности и взгляды не кажутся истинными. При чем такое отношение не подразумевает отказа от собственных идеалов и пренебрежения к себе. Толерантность в данном случае, это, прежде всего, уважение к личности, право на обладание ее личными ценностями, убеждениями и свободами. Это позиция, подразумевающая активность и ответственность, то есть «толе-

рантность всегда апеллирует к ответственному и вменяемому человеку»¹⁰¹.

Именно поэтому религиоведу, как светскому лицу с независимым и непредвзятым взглядом на вопросы веры, возможно стать связующим звеном в диалоге между различными религиозными конфессиями, а также между властью светской и духовной. Налаживание такого диалога – это в первую очередь способ избежать различного рода конфликтов. Преодоление конфликтных ситуаций и их предотвращение – одна из приоритетных задач современного религиоведения. Религиоведческое образование, являясь светским, охватывает разнообразные сферы знаний о религиях мира, правовые основания, определяющие их деятельность в государстве, а также и морально-этические нормы, содержащиеся в учении различных религий. Именно эти особенности религиозного образования делают религиоведа незаменимым участником межрелигиозного диалога, а также диалога между государством и церковью.

К сожалению, несмотря на всю свою востребованность, данная сфера остается недостаточно разработанной, ей не всегда уделяется должное внимание. В некоторых случаях попытки не всегда успешны в силу недостаточной компетентности в данном вопросе, иногда препятствием для реализации каких-либо программ по развитию толерантности является отсутствие их финансирования. Религиоведы, занимающиеся данной проблемой, должны принимать во внимание различия между религиями, учитывать особенности каждой из них, и вместе с тем понимать, что любые религиозные образования являются частью светского государства и подчиняются его законам.

Формирование светского правового государства стало одним из ведущих направлений исторического развития европейских государств в Новое время, являясь альтернативой теократическим государствам средневековья. Главенство светской власти способно обеспечить национальное единство, ориентированное на общеразделяемую систему гражданских ценностей.

¹⁰¹Степанова Е.А. Проблема толерантности в межконфессиональных отношениях [Текст]: курс лекций: в 2 т. Т.1. История идеи толерантности / Е.А. Степанова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. – Т.1. – С. 32.

Таким образом, появилась возможность формирования гражданского общества, построенного на равной правоспособности и подчинения закону.

Законы светского государства распространяют на всех равные права и обязанности, не основанные на каком либо религиозном учении, и, таким образом, ставят идею государства и гражданства на первое место. Это позволяет существовать внутри одного государства различным религиозным организациям, верованиям и конфессиям без возможности доминирования, так как их деятельность регулируется едиными для всех государственными законами. При этом государство оставляет за религиозными организациями право на отправление религиозного культа в соответствии со своим учением. Отношения церковь-государство подразумевают возможность взаимного сотрудничества и взаимной поддержки, наличие конструктивного диалога, направленного на решение проблем общих как для государства, так и для религиозных организаций, что в наше время происходит достаточно часто.

Можно сказать, что условия, необходимые для развития толерантных межрелигиозных отношений, содержатся в современном законодательстве, в том числе, в Конституции Российской Федерации, в целом ряде Федеральных Законов и в региональных законодательствах, и являются воплощением философских идей свободы, толерантности и веротерпимости.

«На государственном уровне толерантность требует справедливого и беспристрастного законодательства, соблюдения правопорядка и судебно-процессуальных и административных норм, предоставления каждому человеку возможностей для экономического и социального развития без какой-либо дискриминации. Для России, являющейся не только многонациональным, но и мультиконфессиональным государством, где издавна бок о бок живут православные, мусульмане, буддисты, иудеи, католики, представители других вероисповеданий, формирование установок толерантного сознания и поведения, веротерпимости и миролюбия, профилактика различных видов экстремизма и противодействия им имеют особую актуальность. В целом в Российской Федерации создана достаточная правовая основа в виде международных договоров, федерального и регионального законодатель-

ства для эффективной борьбы с проявлениями дискриминации по признаку национальности или отношения к религии»¹⁰².

Светское государство имеет возможность строить свои отношения с религиозными организациями, имеющими свои различия и специфику, на независимой от их особенностей основе. Современные религиоведы могут стать активным посредником в этих отношениях, благодаря знанию законов и религиозных основ. Знание законодательства в сфере религии, умение доступно донести эти знания до представителей религиозных организаций и граждан необходимо для современного религиоведа. Умение использовать правовые знания для аргументации своей позиции (правовая грамотность) – это одно из необходимых условий для существования в современном обществе.

Если условия, необходимые для развития толерантных отношений на уровне светского государства обеспечивает и регулирует законодательство, объединяя всех граждан на основе единства и равенства их перед законом, то религия оперирует другими понятиями. Именно она изначально была призвана к установлению и сохранению моральных ценностей, к пониманию добра и зла, допустимого и недопустимого в поведении, к определению личной ответственности за совершенные поступки. Тем самым, религии в идеале, формируют осознанное и личное отношение человека к миру при опоре на соответствующее духовное учение.

Анализ религиозной морали различных религиозных направлений позволяет выявить некие универсалии, которые можно назвать общечеловеческими ценностями. Нахождение общих ценностей и понятий, которые свойственны большинству верований, может стать условием для формирования толерантных межрелигиозных отношений. Особенность таких понятий заключается в том, что они применимы в первую очередь не к идеологическому оппоненту, а к человеку как к личности: уважение к себе и своим ценностям, предполагает уважение к другому, что способствует конструктивному диалогу с представителями иных верований.

¹⁰² Власть и культура толерантности в Свердловской области. Коллективная монография. – Екатеринбург, 2005. – С. 8.

Так, например, еще в древнем Египте моральные установления были сформулированы в 125 главе «Книги Мертвых», где праведные деяния находятся в сердце человека, взвешиваются на весах и перевешивают тогда, когда верующий человек демонстрирует веру в бога через уважительное, сострадательное и внимательное отношение к ближним.

В индуизме, отличающемся особым осознанием гармоничного единства мира богов, человека и природы, закон непричинения зла – одно из основных понятий, который заложен в понятии дхармы. Суть дхармы, как «золотого правила» морали индуизма, заключается в следующем: «Не причиняй другому того, что неприятно тебе самому». Ряд полезных признаков должного поведения отражен в «Законах Ману»: постоянство, снисходительность, смирение, чистота, обуздание чувств, благоразумие, знание веды, справедливость и негневливость¹⁰³.

В буддизме данные понятия заложены в предложении следовать восьмеричному пути, один из шагов которого, «правильное намерение», как раз подразумевает осознанную решимость, побуждающую человека контролировать свои мысли, слова и действия, а также удерживаться от насилия, причинения вреда всему живому и от других низменных проявлений. Процесс, ведущий к миру и гармонии между людьми – это в первую очередь работа над собой, над своими недостатками, и осознанная выработка у себя положительных качеств. Благодаря таким установлениям, дхармические религии, к которым относятся индуизм и буддизм, являются наименее конфликтными и открытыми для сотрудничества и диалога как с людьми неверующими, так и с представителями иных конфессий.

Несколько более сложная ситуация складывается с двумя из трех мировых религий, имеющих ярко выраженную проповедническую направленность и почти болезненную непримиримость к представителям иных верований. Именно представители авраамических религий зачастую оказываются провокаторами конфликтов, доходящих до экстремизма. Данная ситуация – результат специфики учений, исповедуемых христианством и исламом.

¹⁰³ См.: Альбедиль М.Ф. Индуизм. Главная религия Индии. – СПб.: Питер, 2006. – С. 72–74.

Имеющие одни корни, эти религии, базируясь на священных текстах и исторических традициях, часто становятся идеологическими жертвами своих собственных догматов, компрометируя собственные учения. К сожалению, для оправдания нетерпимости к людям иной веры, могут быть использованы отдельные цитаты из Старого Завета и Корана. В Книге Исхода, в главе 22 стих 18 говорит: «Ворожей не оставляй в живых», стих 20: «Приносящий жертву богам, кроме одного Господа, да будет истреблен»¹⁰⁴. При этом отношение к людям, пришедшим из других земель, там же описано как достаточно лояльное и терпимое. Отношение к «неверным» в Коране тоже достаточно жесткое.

Веский аргумент в пользу гуманных человеческих отношений, как способ диалога между верующими и «грешниками» внес Новый Завет в Библию, связанный с учением Иисуса Христа. Евангелие от Луки гл.6 стих 31 формулирует то же «золотое правило»: «И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними». Стихи 35-36 подводят итог, который может стать платформой для развития отношений терпимости и милосердия: «Но вы любите врагов ваших, и благотворите, и займы давайте, не ожидая ничего; и будет вам награда великая, и будете сынами Всевышнего; ибо Он благ и к неблагодарным и злым. Итак, будьте милосердны, как и Отец ваш милосерд»¹⁰⁵. Таким образом, в Новом Завете категории милосердия, любви и терпимости, рассматриваются как божественные качества, необходимые для верующего. Но, при этом, любовь и милосердие в христианстве – это в первую очередь инструменты для обращения «язычников», чужих, в свою веру.

Данные особенности авраамических религий – сложности, с которыми сталкивается современное религиоведение, в процессе воспитания культуры толерантности. Проблема состоит в том, что некоторые представители данных религий достаточно агрессивно настроены к любым переменам, идущим извне, ведя против них идеологическую войну. Весьма показательна логика рассуждений иерея Александра Шумского, который считает, что

¹⁰⁴ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового завета. Канонические. Printed in Finland by Lanssi-Savo Oy/St Michel Print, Mikkeli 1992. – С. 82.

¹⁰⁵ Там же. – С. 70.

слово «толерантность» несет в себе негативный, разрушительный смысл: «Толерантный» человек «толерантен» к очень нехорошим явлениям. Есть даже такое слово «толераст», созвучное кое-какому другому слову. А «толераст» – слово, несущее в себе разрушительное начало, которое должно проявить терпимость к пороку и греху. Вот такая задача ставится теми людьми, которые это слово внедряют в наши школы... А православная терпимость – это совсем другое. Это терпимое отношение к грешнику, но не принятие греха, а его полное отторжение. Святые отцы говорят: люби грешника, но грех ненавидь. А нам идеологи «толерантности», наоборот, внушают: любите грех, принимайте его, питайтесь грехом, ничего страшного в этом нет... Что же касается высказываний Президента России Дмитрия Медведева, то он, наверное, еще в этом вопросе не разобрался. Он человек очень благонамеренный, но может многих вещей не учитывать, не видеть. Его могут вводить в заблуждение. И, надеюсь, что если Дмитрий Медведев прочитает то, что я сказал, он, возможно, изменит свое мнение о «толерантности», которую сейчас упорно насаждают лукавые идеологи тьмы»¹⁰⁶.

О сближении вероучений или позиций в отношении других религий, при существенных отличиях ценностного мира и при условии агрессивного неприятия иного говорить невозможно. Однако необходима активная работа для достижения конструктивного диалога и сотрудничества при решении проблем, актуальных для представителей каждой из религий. Задача религиоведа – оперируя понятиями ценностей общечеловеческих, универсальных, создавать условия для межрелигиозного взаимодействия и уважительного соседства. Необходима кропотливая работа по нахождению, вычленению таких понятий в каждой из религий, по преодолению нетерпимости к иноверцам именно при помощи воспитания в среде верующих всех конфессий данных качеств. Провозглашение и культивирование таких ценностей, есть необ-

¹⁰⁶ Русская линия: Информационно-аналитическое агенство [интернет- ресурс] // Иерей Александр Шумский: Толерантность упорно насаждают лукавые идеологи тьмы/ – электронные данные (1 файл). – http://www.rusk.ru/news_rl/2009/09/01/ierej_aleksandr_shumskij_tolerantnost_uporno_nasazhdayut_lukavye_ideologi_t_my/. 28.11.09.

ходимое условие для сосуществования различных вероучений в условиях толерантных отношений.

В результате несоответствия провозглашенных моральных установлений и практики внутри религиозных институтов, утрачивается уважение к религии со стороны светски мыслящих людей, растут антиклерикальные настроения, а представители религиозных организаций говорят об упадке нравов общества. Единственным препятствием для развития конфликтов такого рода является толерантность, как возможность существовать в обществе, состоящем из представителей различных верований, убеждений и взглядов.

Вопросы воспитания толерантности представляются такими, которые нужно решать как внутри религиозных конфессий, так и на уровне светском. Это в свою очередь требует серьезной подготовки и ответственности от специалистов-религиоведов. Принятие и правильное понимание богатого многообразия культур, форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности требует осознанного и волевого подхода, основанного на непредвзятом и уважительном отношении к любой личности, какие бы ценности, за исключением деструктивных и человеконенавистнических, она ни признавала, ни исповедовала. Ответственность за воспитание таких качеств должна быть осознана и принята как людьми верующими, так и людьми, индифферентно относящимися к религии. Построение толерантного общества – это процесс непрерывный, дело каждого человека и гражданина, независимо от религиозной принадлежности, требующее гражданской сознательности и высоких моральных качеств.

Динамика политического дискурса государственно-вероисповедных отношений в 2000-е годы (С. Фахразеева)

В России становление государства неотделимо от распространения христианства. И хотя теократии наша страна не знала никогда, церковные иерархи всегда были весьма и весьма приближены к высшим лицам государства. Власть Церкви была ограничена в так называемый Синодальный период, растянувшийся на два века – с 1721 до 1917 года. Находясь под управлением светского обер-прокурора, Церковь фактически служила Короне

наравне с остальными подданными. Последовавшие семь десятков лет советской власти принесли Церкви многочисленные гонения и невиданные доселе оскорбления религиозных святынь. Но торжества научного атеизма так и не произошло: с падением режима Церковь возвращается в публичную сферу. Вопрос только – с какой ролью? С ролью государственной религии, как век назад, или с ролью одной из многих равноправных религий? 20 лет, прошедших после перестройки, не дают однозначного ответа на этот вопрос. При конституционно закреплённом равенстве всех религий мы видели преимущества РПЦ, постоянно-го участника официальных церемоний.

В 2008-начале 2009 года сменились главы как государственной, так и церковной власти. Президента Владимира Путина сменил бывший вице-премьер Дмитрий Медведев, а почившего Святейшего Патриарха Алексия сменил Кирилл, бывший глава Отдела внешних сношений церкви. Привели ли перемены в руководстве к перемене официальной политики Кремля и Патриархии? Сохранится ли хрупкое, но всё же устоявшееся равновесие? Поиск ответов на эти и другие вопросы стал причиной для исследования.

Автора интересовали, прежде всего, взгляды лидеров обеих властей на проблему, и их соотношение с закреплёнными в нормативных актах позициями. Поэтому основой исследования стал дискурс-анализ публичных выступлений и интервью В. Путина и Д. Медведева, Алексия II и Кирилла.

Исследование дискурсов происходит в рамках так называемой новой онтологии (авторы термина Ром Харрэ и Грант Жиллет¹⁰⁷). Здесь язык понимается как деятельность, и каждое высказывание – это акт социального действия в веберовской трактовке: человек высказывается, рассчитывая на слушателя. Дискурс-анализ – это анализ высказываний как последовательности актов. В дискурс входят как личные психологические и социальные особенности речевого актора, так и устоявшиеся представления о мире того общества и тех сообществ в нём, членом которых актор является.

¹⁰⁷ М. Макаров. Основы теории дискурса. – М.: ИТДГК «Гнозис». – 2003. – С. 13.

Анализ дискурса, реализуемого в форме высказывания или текста, неотделим от анализа политической ситуации и позиции актора в нём, поэтому были привлечены материалы православных и светских СМИ, как электронных, так и печатных¹⁰⁸.

Высказывания из официальных и персональных дискурсов были распределены на две модели: сепарационные и кооперационные государственно-церковные отношения. Суть сепарационной модели в полном отделении религиозных организаций от государства и их равенстве перед законом. Подобные модели реализованы в современных США и Франции; государства, в которых были гонения на церкви, также относятся к сепарационной модели. Кооперационная подразумевает особый режим в отношениях с каждой из конфессий в зависимости от их значимости. Такой модели придерживается большинство европейских государств; огосударствление церквей, их сращивание с государственным аппаратом тоже будет отнесено к кооперационной модели. Как и любая бинарная классификация, она упрощает реальность, но хорошо подходит для проведения сравнительного анализа.

Анализ нормативных актов государства и Церкви

Государственную политику в сфере государственно-вероисповедных отношений определяет Закон о свободе совести и религиозных объединениях № 125-ФЗ от 26 сентября 1997 года (далее: Закон). Исследовательский интерес представляют преамбула к закону и статья 4, озаглавленная «Государство и религиозные объединения». Преамбула не имеет юридической силы, однако именно она начинает дискурс, определяет дальнейшее восприятие текста. И здесь мы читаем следующее: «признавая особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры». Религии неравнозначны, что свойственно кооперационной модели. В то же время в самом теле закона религиозное объединение выступает в качестве субъекта действия, обязанного соответствовать ряду нормативно-правовых требований. Всё это характерно для сепарационной модели государ-

¹⁰⁸ Patriarchia.ru, pravoslavie.ru, hristianstvo.ru, rusbeseda.ru, soctheol.ru, новостные ленты radonezh.ru, rusk.ru, religare.ru; wciom.ru, archipelag.ru, rusidea.org, pravaya.ru, strana-oz.ru, sova-center.ru, atheism.ru; приложение к «Независимой газете» «НГ-религии», «Российская газета».

ственно-вероисповедных отношений. Однако в пункте 2 говорится о праве религиозных организаций на налоговые преференции. Льготы делают организацию зависимой от государства, и это в рамки сепарационной модели уже не вписывается.

Мы столкнулись с противоречием: при декларировании светскости государства остаются возможности для обширного воцерковления. Учитывая объективно сильные позиции РПЦ, авторы закона основывались на поликонфессиональной природе Российского государства, где во многих субъектах православие не является титульной религией.

Официальная позиция РПЦ отражена в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви 2000 года (далее: Концепция). Государственно-церковным отношениям посвящена 3 часть документа.

Основные понятия, которыми оперируют авторы текста, – это государство и Церковь, причём Церковь первична. Государство имеет только одну функцию: сдерживание греха на земле, но подчас отходит от её выполнения. О таких случаях Концепция говорит максимально корректно, избегая конфликтных слов и прибегая к риторике смирения и послушания. Осуждения по отношению к светским властям в тексте не обнаружить, но упоминания о фактах, заслуживающих осуждения, есть: *«гонимая Церковь призвана с терпением переносить гонения, не отказывая государству, преследующему ее, в лояльности»* (ч.5). Здесь задействуется один из законов развития дискурса – это постоянные додумывания, формально-логические и дедуктивные инференции. В данном случае читатель, очевидно, должен додумать, что государство находится в моральном долгу перед церковью. Вероятно, такая позиция РПЦ несколько препятствует построению взаимовыгодных отношений между двумя властями.

В 85 % случаев употребления слов с корнем «*церк*» и близких к ним по значению (*последователи истинной религии, христиане, религия, священство, религиозная община*), церковь воспринимает себя в качестве субъекта наравне с государством, что свойственно кооперационной модели: *«Церковь непогрешимо проповедует Христову Истину», «Во взаимоотношениях между Церковью и государством должно учитываться разли-*

чие их природ», «церковно-государственные взаимоотношения - явление двустороннее».

Аналогично было исследовано словоупотребление «государства». Оно рассматривалось в антиномии партнёрства (кооперационная модель) и лидерства (сепарационная). Наравне с «государств» рассматривались близкие по значению морфемы «власть», «цар», «начал», «правит», при этом учитывались только те суждения, где государство было православным и имело отношение к современности. В глазах Московского Патриархата государство почти в равной степени и лидер, и партнёр (54 % и 46 % соответственно). Значение лидерства немного перевешивает, что говорит о сепарационной модели.

Если вспомнить веберовское определение власти как способности А заставить Б сделать то, чего он не сделал бы по собственной инициативе, то из текста концепции очевидна власть государства над церковью как над хозяйственным объектом. Во внутрицерковном распорядке, во власти над церковнослужителями, в духовном отношении РПЦ свободна. При этом Церковь оставляет себе право не подчиниться государству и в политическом отношении. Такие признаки свидетельствуют в пользу сепарационной модели, где религиозные организации автономны.

При этом подчёркивается необходимость «сотрудничества» двух институтов с чётким обозначением сфер этого сотрудничества. Намечены возможности для достаточно широких контактов. Церковь «ждёт» и «требует». Сделан прозрачный намёк на огромный моральный долг государства. Самая возможность его существования поставлена в зависимость от выполнения требований Бога, представленного Церковью. Церковь видит себя участницей кооперационной модели, в которой ей будут предоставлены преференции перед другими конфессиями и широкие возможности для миссионерской и просветительской миссии.

Контент-анализ официальных документов показал существование расхождений в позициях государства и Церкви. Закон близок к сепарационной модели, а Концепция – к кооперационной. При этом закон не очень жёстко определяет позицию государства, оставляя возможности для лавирования. Благодаря этому выдержанная в совершенно другом духе Концепция остаётся в рамках законодательства.

Сравнительный анализ дискурсов глав государства и РПЦ

Сравним теперь, как государственно-вероисповедные отношения отражены в личных дискурсах лидеров. Нами была определена выборка текстов:

- Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексей II, из интервью «Учиться делать добро...», ежегодник «Предстоятель» 2005;

- Святейший патриарх Московский и всея Руси Алексей II, выступление на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви, 3–8 октября 2004;

- Святейший патриарх Московский и всея Руси Кирилл, Выступление на торжественном приеме в честь интронизации в Кремле 12.02.2009;

- Митрополит Кирилл, интервью Российской газете 23 января 2009;

- Президент РФ В.В. Путин, выступление на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви, 3–8 октября 2004;

- Выступление Президента России В.В. Путина на встрече с архиереями Русской Православной Церкви – участниками торжеств, посвященных 90-летию восстановления Патриаршества в Русской Церкви 19 ноября 2007 г.;

- Президент РФ Д.А. Медведев, выступление на торжественном приеме в честь интронизации вновь избранного патриарха Кирилла в Кремле 12.02.2009.

При анализе текстов была выявлена следующая закономерность. Высказывания президентов более связаны с текущей политической ситуацией, тогда как слова патриархов ориентированы на православные каноны. Это объясняется спецификой социальных ролей акторов. Президентам принадлежит земная власть, они должны решать насущные повседневные проблемы, тогда как власть патриархов направлена в вечность.

Нас интересовала динамика вероисповедных отношений, поэтому сравнение проводилось в двух направлениях: от пары Путин–Алексий II (1) к паре Медведев–Кирилл (2) и внутри пар Алексей II–Кирилл (3) и Путин–Медведев (4).

Таблица 1.

	Алексий	Путин
	Церковь отделена от государства	Церковь отделена от государства / Государственная церковь
Направленность государственно-вероисповедных отношений	Горизонтальная	Вертикальная / горизонтальная
Коллективная идентичность россиян		Православная
Успешность государства	Связана с православием	Связана с православием
Паства РПЦ	Все русские или все россияне	Верующие / Все русские или все россияне
Социальная деятельность	Должна поддерживаться государством	Поддерживается государством
Духовная деятельность		
Отношение к религии	Публичное дело, или может стать таковым	Частное дело каждого / Публичное дело, или может стать таковым
Власть		Духовная и политическая
Контакты друг с другом		Возможны неофициальные

Совпадение представлений о государственно-вероисповедных отношениях внутри пары 1 есть лишь в социальной сфере и в сфере имиджевой (успешность государства – это, прежде всего, видимость успешности). В остальном они в большей или меньшей степени расходятся. Автором выявлена двойственность позиций президента по целому ряду критериев. Это можно объяснить ситуационным контекстом. Оба анализируемых текста Путин произносил в окружении православных иерархов, когда ему надо было, так или иначе, «соответствовать ситуации». Он пытался опреде-

лить естественные установки православной аудитории и говорить в соответствии с ними; отсюда и горизонтальные государственно-вероисповедные отношения, и государственная церковь, и все русские как паства РПЦ. Патриарху нет нужды подстраиваться под ситуационный контекст, поскольку этот контекст сформирован именно его усилиями и полностью соответствует его представлениям. Как пишет Сергей Лебедев, «объективно позиции православия и его основного представителя – Русской Православной Церкви Московского Патриархата – в современном российском обществе и государстве могут характеризоваться как престижные и в этом смысле сильные и устойчивые»¹⁰⁹. Сила обязывает: патриарх более сдержан в дискурсе.

Теория дискурса предлагает и другое объяснение. Ряд смысловых узлов согласован Кремлём и Патриархией, и транслируется солидарно. При этом в высказываниях могут прорываться личные представления речевого актора. Например, религия как публичное дело – это политический курс вероисповедной политики государства, а религия как частное дело каждого – мысль рядового прихожанина Владимира Путина. Это объяснение имеет право на существование, но без проведения дополнительного анализа комплекса естественных установок президента оно необоснованно.

Некоторые из транслируемых президентом позиций в словах Патриарха не находят никакого отклика. Диссонанс в дискурсах возникает оттого, что государство пытается использовать интеграционный потенциал РПЦ для решения синоминутных проблем (использовать её миротворческий потенциал в борьбе с экстремизмом), а Церковь не реагирует на изменение политической ситуации и остаётся на выбранных в 90-х годах аполитичных позициях. Активность президента постоянно натывается на незыблемость патриарха.

¹⁰⁹ С. Лебедев. Светско-религиозное взаимодействие в современной России (на примере православного христианства) // [электронный ресурс] Сайт Сергея Лебедева. URL: <http://socio.nav.narod.ru/monograf/glava3.htm> (дата обращения 28.03.2009)

Таблица 2.

	Кирилл	Медведев
	Государственная церковь	Церковь отделена от государства / государственная церковь
Направленность государственно-вероисповедных отношений		Вертикальная / горизонтальная
Коллективная идентичность россиян	Православная	Православная
Успешность государства	Связана с православием	Связана с православием
Патва РПЦ	Все русские или все россияне, а также верующие	Все русские или все россияне
Социальная деятельность		Поддерживается государством
Духовная деятельность	Дело церкви и государства	
Отношение к религии	Публичное дело, или может становиться им	Частное дело каждого
Власть		
Контакты друг с другом	Возможны и неофициальные	

В паре 2 сохраняется переко́с в пользу Церкви. Только на этот раз такая ситуация складывается за счёт радикальных высказываний патриарха, а не президента. Духовную власть возглавил харизматик, разделяющий довольно радикальные, по сравнению с алексиевскими, взгляды. Он ставит себе политические цели, и для их достижения умело использует дискурсивный потенциал. Большинство его высказываний направлено на изменение естественных установок. Он хочет усилиться не только внутри страны, но и вне её. Миссия России – быть оплотом православия во всём мире, уверен патриарх.

Судя по дискурсу, представления Медведева более либеральные, но в целом они совпадают с представлениями Кирилла.

Пусть не реализовывать миссионерство России, но укреплять международный престиж за счёт православного экуменизма президент согласен. Он сам является воцерковлённым человеком и довольно близок к высшим иерархам РПЦ. Очевидно, это помогает ему приходиться к взаимопониманию с патриархией. И делать это без законодательной базы: устоявшиеся практики не соответствуют рамочному закону, но изменять его не призывают ни глава РПЦ, ни глава государства.

Судя по личным дискурсам президентов и патриархов, инициатива в государственно-вероисповедных отношениях перешла к Патриархии. Это можно было предугадать ещё на этапе выборов новых лидеров. Кирилл стал патриархом благодаря победе в идейной политической борьбе, которая и появиться смогла большей частью из-за его личности, так как сами по себе выборы православного иерарха не подразумевают политизации. А вот Медведев пришёл к власти посредством грамотно реализованной технологии «преемник», которая свела на нет всю политическую борьбу, хотя здесь она как раз и должна была быть. Поэтому сейчас мы наблюдаем, как Патриарх включается в политический процесс и учится использовать медийные и дискурсивные ресурсы в целях укрепления и расширения своего влияния. Президент же осторожно продолжает курс предыдущего периода. Ещё неясно, чего ожидать от экуменизма Кирилла, но использовать имперский потенциал Церкви можно уже сейчас. Несмотря на некоторую радикализацию дискурса патриархии, у пары 2 даже больше общих представлений, чем у пары 1.

Таблица 3.

	Алексий	Кирилл
	Церковь отделена от государства	Государственная церковь
Направленность государственно-вероисповедных отношений	Горизонтальная	
Коллективная идентичность россиян		Православная
Успешность государства	Связана с православием	Связана с православием

Паства РПЦ	Все русские или все россияне	Все русские или все россияне, а также верующие
Социальная деятельность	Должна поддерживаться государством	
Духовная деятельность		Дело церкви и государства
Отношение к религии	Публичное дело, или может становиться им	Публичное дело, или может становиться им
Власть		
Контакты друг с другом		Возможны и неофициальные

В словах Кирилла много общего со словами Путина, но от слов Алексия они принципиально отличаются. Вновь избранный патриарх намерен наполнить старое законодательство новым смыслом. В его речах появляется понятие симфонии. Между тем, симфония и отделение Церкви от государства находятся на разных полюсах. Наряду с симфонией в дискурсе Кирилла появляется духовная деятельность государства. Оно теперь должно не просто не мешать, но помогать РПЦ в её трудах на ниве воцерковления.

Из слов нового патриарха полностью исчезла бизнес-терминология «партнёрства» государства и Церкви в социальной сфере. Это может означать как курс на симфонию, заменяющий партнёрство слиянием, так и то, что сорботничество (синоним партнёрства) стало естественной установкой, не требующей дополнительного закрепления. Общественная деятельность Церкви уже настолько привычна, что патриарху нет нужды обосновывать её, как это делал Алексий.

На первый взгляд совпадает понимание иерархами паствы РПЦ. Однако Кирилл видит своими прихожанами не только православных россиян, но и православных за рубежом, и этот взгляд подкреплён Актом о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ 2007 года. Он расширяет сферу деятельности церкви с национального на наднациональный уровень.

Чем же обусловлена такая серьёзная перемена в дискурсе патриархии? Весь предыдущий период Церкви внушали, что она очень сильный институт и может стать ещё сильнее, если будет лояльна по отношению к государству. Неудивительно, что РПЦ наконец поверила в эти заявления. Ранее Церковь демонстрировала «свою лояльность не тем, что она подчиняется, а тем, что она не навязывает себя обществу»¹¹⁰. Дискурс нового патриарха уже навязывает Церковь обществу; соответственно, Церковь должна подчиниться государству.

Имеет большое значение личная позиция самого Кирилла. Будучи главой Отдела внешних сношений Церкви, он привык быть активным участником публичной политики. На историческую роль России у него тоже есть особый взгляд: наша страна должна быть светочем православия. Как видно, Московский Патриархат возглавил яркий и идейный человек, который уже изменил дискурс и готовится изменить практики. Вопрос в том, получит ли его идейность отклик на уровне государственной власти.

Таблица 4.

	Путин	Медведев
	Церковь отделена от государства / Государственная церковь	Церковь отделена от государства / государственная церковь
Направленность государственно-вероисповедных отношений	Вертикальная / горизонтальная	Вертикальная / горизонтальная
Коллективная идентичность россияни	Православная	Православная
Успешность государства	Связана с православием	Связана с православием
Паства РПЦ	Верующие / Все русские или все россияне	Все русские или все россияне

¹¹⁰ К. Крылов. «Государственная религия» будущего// [электронный ресурс] Русский архипелаг. URL: http://www.archipelag.ru/ru_mir/religio/titul/turn/religion-future/?version=forprint (дата обращения 25.03.2009).

Социальная деятельность	Поддерживается государством	Поддерживается государством
Духовная деятельность		
Отношение к религии	Частное дело каждого / Публичное дело, или может стать таковым	Частное дело каждого
Власть	Духовная и политическая	
Контакты друг с другом	Возможны неофициальные	

В нашей стране государство никогда не было идеологически нейтральным. По мнению Константина Каневского, от государства ожидают «активной роли в формировании и укреплении нравственности общества и национальной идеи. Соответственно, значительная часть верующих и нейтрально относящихся к религии россиян приветствуют сотрудничество государства с традиционными конфессиями»¹¹¹. Президенты этим ожиданиям соответствуют и идут навстречу религиозным организациям. В их публичных выступлениях ясно проступают контуры кооперационной модели государственно-вероисповедных отношений.

При этом Владимир Путин более красноречив, в его дискурсе присутствует больше параметров государственно-вероисповедных отношений. Он говорит о горизонтальной (а иногда – вертикальной) направленности отношений, поддержке социальной деятельности Церкви, религии как частном или публичном деле. Дискурс Медведева более сдержан. Ему уже не нужно искать поддержки в борьбе с терроризмом, он решает мирные проблемы. Кроме того, Медведеву приходится строить отношения с более радикальным патриархом, нежели довелось Путину, и он старается не говорить лишнего. В целом дискурсы пары 4 в большей степени приближены друг к другу, нежели дискурсы

¹¹¹ К. Каневский. Правовой и фактический статус традиционных конфессий в Российской Федерации// [электронный ресурс] URL: http://www.atheism.ru/library/Kanevsky_3.phtml (дата обращения 28.03.2009).

пар 1, 2, 3. Преимущество политического курса закреплена на речевом уровне.

Выводы

Исследование нормативных актов и представлений глав Церкви и государства подтвердило, что единства в вопросе определения модели государственно-церковных отношений нет. Оба института вступают в неформальные взаимодействия, реализуя практики, в которых РПЦ находится в более привилегированном положении, нежели другие конфессии.

На протяжении постсоветской эпохи Церковь медленно, но целенаправленно движется к установлению кооперационной модели взаимоотношений с государством и получению статуса государственной церкви. И если ей не удалось предотвратить принятия крайне либерального закона о религиозных объединениях, который провозгласил равенство всех религий, то она не оставляет попыток на практике стать главным вероисповеданием в стране. Благодаря усилиям иерархов, кооперационная модель закрепились в церковном дискурсе, и постепенно вошла в дискурс светских лидеров. Этого достаточно для того, чтобы начать изменять картину мира жителей страны, а потом можно будет изменить и сам мир.

Подводя итоги исследования можно сказать, что тысячелетний институт Православной церкви сохраняет позиции приближенности к государству. Заметны тенденции превращения православия в официальную идеологию России. Но государство до сих пор не уверено, стоит ли эту тенденцию декларировать как политический курс. И, несмотря на позиционирование РПЦ себя как церкви абсолютного большинства населения, Россия остаётся многоконфессиональной страной, в которой все конфессии равны перед законом.

Политическая теология как эпистемология консерватизма (А.Ю. Бубнов)

На протяжении всего известного нам исторического периода, религия в своих разнообразных формах связывала человека с миром горним, тогда как политика упорядочивала мир дольний. Религия как наиболее развитая форма трансценденции узакони-

вала власть, придавая осмысленность любым социальным действиям. В свою очередь политика не только охраняла границы социального тела религии, но и способствовала экспансии религиозных смыслов во вне, в пространства иных цивилизаций.

Вопрос о соотношении религии и политики, прежде слитых в едином религиозно-политическом комплексе, только тогда и становится возможным, когда по-настоящему происходит их размежевание в эпоху Модерна. И именно тогда приобретает исследовательский интерес проблема сохранения структур религиозного в политическом. В огромном множестве конспирологических гипотез религиозная сакральность в виде эзотерических орденов (как ставший объектом масскультуры «Opus Dei»), или надпартийных объединений, масонских лож, продолжает существовать и неявно определять политику, оставаясь в тени официальных светских организаций. Как можно представить в данном случае, сохраняются не изменчивые социальные формы, а повторяющиеся структуры сознания.

Индивидуальное сознание лишнее трансценденции типично для современности. В отличие от него общество постоянно воспроизводит трансценденцию, порождая кригторелигиозность, криптомонархизм, криптоиерархию. «Открытое общество» Поппера и Сороса, т.е. общество полностью лишнее трансценденции, видимо недостижимо в силу саморазрушающего характера его базового тренда. Различные формы трансценденции лежат в основе высших идентичностей – цивилизационных и этнических, которые являясь информационными объектами определяют динамику политических конфликтов, глобализации, расцвета и падения империй. Можно утверждать, что духовная трансценденция лежит в основе повторяемости структур социальной и политической онтологии.

Уже Р. Отто, основоположник феноменологической школы изучения религии, убедительно показала, что в основе религиозного комплекса, лежит сакрально-нуменозный опыт, порождаемый столкновением человеческого сознания с идеями всемогущества и бесконечности¹¹². Специфика ответа вырабатываемого

¹¹² См.: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб., 2008.

религиозным сознанием на вызов трансценденции, порождает многообразие религиозных культов и шире религиозных традиций. Любая светская сакральность: харизматическая и традиционная власть, национальная идея, образы-символы Родины, Справедливости – в свою очередь могут быть интерпретированы, как инобытие религиозного опыта. С лёгкой руки М. Вебера даже предельно рационализированная экономическая и хозяйственная логика стала восприниматься как эпифеномен религиозной этики, которая в свою очередь определялась спецификой религиозного опыта той или иной конфессии. Повторяемость структур религиозного в человеческом сознании, приводит подчас к тому, что политическое явление, которое кажется нам ультрасовременным на самом деле есть архаика. Обратная ситуация когда религиозное течение выдает себя за традицию, существуя как продукт постмодерна и его технологий, еще более сложна. Построение убедительной системы интерпретаций в данном вопросе, представляется актуальной задачей на стыке религиоведения и политических наук.

Проследим взаимодействие религиозного и политического на примере политической эпистемологии, исследующей особенности политического познания, систему категорий и форматов политического языка, отражающих политическую реальность. С позиции структурной лингвистики политика есть ни что иное, как политический язык¹¹³. Функционирование которого в обществе имеет три уровня, которые можно сопоставить с тремя типами познания: разумом–религией–мифом. На поверхности находится уровень политических высказываний (речь, кериγμα, дискурс), на котором происходит рационализация и соотнесение намерений и мотивов человека с реальным положением вещей. Этот уровень взаимодействует с более глубоким процессом, т.е. собственно языком (парадигмой). Важнейшая функция политического языка – создание свода правил, по которым выстраивается непротиворечивое политическое высказывание. Политический язык подчеркивает единство общества в отношении неких

¹¹³ Подробнее о структурно-лингвистическом подходе при анализе политических категорий см.: Дугин А.Г. *Философия политики*. – М., 2004. – С. 381–411.

базовых ценностей, и одновременно позволяет формулировать внятные обществу национальные приоритеты. Политический язык как парадигма может быть соотнесён с религией. В религиозных моделях мира коренятся базовые политические категории. В свою очередь, и политическая речь и политический язык выстраиваются над толщей коллективного политического бессознательного, присущего народу как наследнику и хранителю традиций. В политическом бессознательном сохраняются следы прежних политических языков, на которых формулировалась тысячелетняя история народа, сохраняется в смутном, иррациональном виде, но очень прочно. Политическое бессознательное есть область мифа, и в силу этого для него характерно отсутствие рефлексивного мышления, отождествление субъекта и объекта, то, что с точки зрения разума считается наивностью и глупостью. Однако, народная «глупость» в рамках практики не лишена смысла, и может рассматриваться как особая познавательная стратегия¹¹⁴ (смысл которой, например, отражен в русских сказках об «Иване-дураке»).

Надо сказать, что тема политической эпистемологии была поставлена Карлом Шмиттом в его блестящей «Политической теологии»¹¹⁵ (сам Шмитт обозначает предложенный им подход как социологию понятия, что содержит явную переключку с Фуко и в целом структуралистской методологией).

Шмитт рассмотрел связь рациональных конструктов в политических высказываниях с их парадигмальной базой в политическом языке. Концепт «политической теологии» стал выразительным лозунгом, выводящим существо политических категорий из картины мира теистических религий: «Все точные понятия современного учения о государстве представляют собой секуляризованные теологические понятия»¹¹⁶. Шмитт говорит о соотнесённости метафизической картины присущей тому или иному времени, и характера политической организации общества. Сме-

¹¹⁴ О познавательных ролях мудрости и глупости см. подробнее: Щавелев С.П. Практическое познание. – Воронеж, 1994. – С. 127–134.

¹¹⁵ Шмитт К. Политическая теология // Шмитт К. Политическая теология. – М., 2000.

¹¹⁶ Там же. – С. 57.

на парадигмальных установок ведёт к смене системы интерпретаций политического, что потом с некоторой задержкой воплощается в практике. При этом мы сталкиваемся с эффектом запаздывания объективного состояния общества относительно способов интерпретации и работы с ним. Политическая философия работает с обществом как с будущим, старательно игнорируя настоящее и прошлое как некий необязательный бэкграунд. Реальное общество всегда более традиционно и близко теологии, чем мейнстримные модернистские представления о нём. Мысль Шмита о том, базовые категории европейской политики, которые составляют исходную матрицу политической реальности, восходят к религиозному опыту христианства (добавим от себя именно креационистскому опыту) поначалу кажется парадоксальной.

Суверенитет как высшее воплощение политического начала в мире, есть альфа и омега государства и права. Действительно вопрос принадлежности верховной власти, её субъекта и границ его возможных действий, предопределяет любые частные проблемы политологии. Некто учреждает политическую действительность волевым актом, своим решением утверждая новую правовую систему и те законы которым отныне следует социум. Сам же оставаясь вне созданной им реальности, и сохраняя, следовательно, полную свободу действий в отношении неё. Проблема субъекта верховной власти представляет большую сложность для демократических теорий. Если народ выступает носителем суверенитета, то за ним необходимо признавать субъектность (не метафорическую, а практическую), а так же возможность произвольно менять сложившуюся правовую и политическую систему, что в корне противоречит либерально-индивидуалистическим установкам современной демократии. По этому пути пошел Ж.Ж. Руссо создавший концепцию «народного суверенитета», и партиципаторные теории демократии.

Другой путь, который выбирает Шмитт, вслед за своими излюбленными авторами Ж. Боденом, Н. Макиавелли, Т. Гоббсом, путь теории решения, децизионизма, путь реалполитик. Необходимо признать эту единую волю, волю личности наделённой правом последнего решения. Абсолютная монархия представляет чистую модель суверенитета, без попыток маскировать реальность политической философией. Очевидно, что теологиче-

ским прообразом монарха-суверена выступает Бог теистических религий, творящий мир ex nihilo волевым актом. В политической практике подлинная природа суверенитета реализуется только в нестандартной ситуации, требующей радикального решения, преодоления прежних институциональных и правовых рамок, акта творения. Равным образом присутствие Бога в мире становится очевидным через акт чуда, временно отменяющего физику земного ради метафизики божественного. Религиозное чудо, как модератор реальности, порождает эпистему суверенной власти, власти последнего решения. Тогда уходу чуда из метафизической картины Нового времени, десакрализации, расколдовыванию мира и его постепенной замены позитивистской рациональностью, должно соответствовать нарастание демократических и эгалитаристских тенденций и формирование идей правового государства и гражданского общества. Не сразу, через промежуточные стадии, от католицизма к протестантизму, от теизма к деизму меняются эпистемы религиозного и политического. «Только имея в виду подобные аналогии, можно понять то развитие, которое проделали в последние века идеи философии государства. Ибо идея современного правового государства реализуется совокупно с деизмом с помощью такой теологии и метафизики, которая изгоняет чудо из мира и которая так же отклоняет содержащееся в понятии чуда нарушение законов природы»¹¹⁷. Лапласовскому детерминизму в физике соответствуют либеральные экономические модели равновесия спроса и предложения и политический нормативизм, выраженный в концепциях *Rechtstaat*. Шмитт тонко подмечает, что в практической плоскости, в силу инертности и остаточной традиционности даже самого модернизированного общества, сохраняется компромисс с теологией. Отсылки к Богу присутствуют и в либеральных политических культурах («глас народа – глас Божий»), но это уже лишённый силы, вытесненный на периферию созданного им мира, Бог деистов.

В связи с этим показательна критика либеральных демократий представителями европейского фундаментального консерва-

¹¹⁷ Шмитт К. Политическая теология // Шмитт К. Политическая теология. – М., 2000.

тизма, Жозефом де Местром, Доносо Кортесом, а в России Иваном Ильиным. Сквозная тема этой критики невозможность реальной демократии как власти народа, как власти образованной «арифметическим» подсчётом голосов. Демократия для консерваторов лишь ширма, за которой скрываются приватизировавшие суверенитет элитные группировки, регулярно манипулирующие мнением народа, как «псевдосуверена», и подменяющие выбор отточенными ходами политехнологий.

Противоречие между теорией и практикой демократии, подмеченное консерваторами, это зазор между метафизической парадигмой Нового времени и онтологией политического, между политическим языком элит и коллективным бессознательным масс. В теории демократия выражает метафизическую парадигму Нового времени, политический «нормативизм», научность, прогнозируемость, власть, образованную собранием автономных индивидуумов, на практике же демократическая процедура обеспечивается теми, кто определяет повестку дня и принимает решения – элитами и экспертными сообществами. То есть по сути своей недоступными для общественного контроля суверенными субъектами, чьи решения непредсказуемы и вовсе не вытекают из общественной необходимости, или из общепринятой системы ценностей. Следовательно, политическая онтология христианства сохраняет (пусть в искажённом виде) свои фундаментальные черты, приспособиваясь к враждебному для неё эпистемологическому полю. Эта своеобразная ситуация противостояния архаичного фундамента и модернистской надстройки, когда категории политического языка не отражают, а напротив маскируют подлинные структуры власти, напоминает классический невроз¹¹⁸.

По мере торжества модернистских тенденций, начинает казаться, что невроз будет преодолён и власть будет, наконец, рационализирована, квантифицирована, и поставлена под контроль гражданского общества. Демократический оптимизм соответствовал довольно точно классическому периоду в развитии

¹¹⁸ Ситуация, описываемая А.Г. Дугиным, как археомодерн – напластование элементов современной керигмы и политического бессознательного традиционного типа, что порождает невроз элит и встречный психоз масс.

науки, лапласовскому детерминизму, ньютоновской механике, метафоре часов. Теория систем несколько усложняет представления о политическом, но в целом остаётся в рамках парадигмы Нового времени. Государство-механизм, власть как функция этого механизма (характерный пример концепция Т. Парсонса – власть как символический посредник, обеспечивающий выполнение взаимных обязательств).

Однако если продолжить логику Шмитта, при смене мировоззренческих установок, должна произойти и смена политической эпистемы. Восходящая линия эпохи модерна на наших глазах сменилась постмодерном, который при определённых условиях приобретает черты контрмодерна. Лапласовский детерминизм, отрицающий случайность, сменяется детерминизмом Пуанкаре, утверждающим случайность и нелинейность, как фундаментальное качество мира. Некая часть реальности сознательно выводится из под власти науки. Что означает признание ограниченности разума по отношению к природе и, возможно, реставрацию чуда, трансцендентного вмешательства в естественный порядок вещей. Бог перестаёт быть часовщиком и вновь обретает статус присутствия в мире. Сакральное перестаёт быть метафорой и становится принципом, определяющим поведение индивидов и социумов. Политическая теология, основанная на теории чрезвычайного положения, разрыва непрерывности, скачкообразного изменения качества процесса (в духе теории катастроф) суверенитета как радикального решения верховной власти, вновь становится политическим языком и политической практикой. Сам Шмитт выступал провозвестником диктатуры нового типа, как власти воспроизводящей радикальный суверенитет политического теизма в условиях модернизированного общества¹¹⁹. Нарастание авторитарных тенденций в современном мире и возрождение популярности консервативного дискурса, закономерный итог приведения рационально-понятийной керигмы к парадигмальным теологическим моделям политического языка. Примечательна крайняя популярность среди управленческой элиты современной России идей православного кон-

¹¹⁹ См.: Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы. – М., 2005.

серватора Ильина, этого русского Шмитта. Ильин определяет правовой идеал консерватизма как органическую демократию¹²⁰. Доказывая благотворность для России именно такой демократии, он приводит многообразные аргументы против «классической западной демократии». Он показал, что многопартийность приводит не к отбору лучших, а к состязанию честолюбцев, всеобщее голосование в условиях нищеты и раскола общества превращает выборы в фарс, а геополитическое ослабление России позволяет иностранным конкурентам легально, через демократические процедуры, добиваться неоправданных преференций. России, по его мнению, понадобится этап национальной диктатуры – в ходе которого правитель, опираясь на абсолютную поддержку народа, сможет провести неочевидные большинству, но необходимые реформы, а затем через отсев «политической черни» сформировать условия для перехода к органической, непартийной демократии. На уровне политического языка это означает предпочтение иерархии, «священноначалия», восходящего к идее призвания избранных и противостоящей эгалитаризму во всех его проявлениях. А так же авторитаризма основанного на радикальном суверенитете, чрезвычайном положении, «особом случае» и отвержение либеральной власти, с её нормативизмом, конституционализмом и конкуренцией. Политическая практика России эпохи Путина наглядно подтвердила, что парадигма консерватизма вошла в очевидный резонанс с политическим бессознательным российского общества.

Итак, поворот к политической теологии в эпоху постмодерна, есть процесс возврата к религиозным истокам политических понятий, к базовым моделям креационизма. На уровне политического бессознательного масс, которое, по сути, неподвижно (лишь медленно эволюционирует на больших исторических отрезках) речь идёт об установлении соответствия с мифосом, с набором архетипов власти. Как показал А. Кожев многообразие архетипов власти вполне сводимо к четырём чистым разновидностям. Власти отца, судьбы, вождя и господина¹²¹. Из них «власть отца» представляет классический пример священной власти, иррациональ-

¹²⁰ См.: Ильин И.А. Собрание сочинений: В 10 т. – Т.2. – М., 1996.

¹²¹ См.: Кожев А. Понятие власти. – М., 2006.

ной в своих основаниях и восходящей к акту творения. Это власть, укоренённая в структурах коллективного бессознательно-го. Разрыв с родительской властью порождает болезненный процесс потери ориентаций для индивидуальной психики. Традиционный (патриархальный) по М.Веберу тип господства, представленный суверенной властью монарха, являет по сути расширенную до масштабов социума «власть отца», с воспроизводством модели общества-семьи. «Власть судьбы» так же трансцендентна по своим основаниям, поскольку опирается на идею божественной справедливости, высшего правосудия не зависящего от конъюнктурных соображений. Наконец «власть вождя» легитимируется проектом, способностью избранника вести народ к великой цели. Эти чистый архетип децизионистской власти, диктатура смысла (комиссарская по Шмитту), харизматическое господство (по Веберу). Устойчивая власть осознанно должна восходить к одному из этих архетипов (или их сочетанию).

Реставрация политической теологии в наше время будет означать, прежде всего, признание, что за всеми подлинно политическими явлениями стоит религиозно-трансцендентное. Политическое противостоит, в этом смысле, экономической и хозяйственно-объективной логике (пользе, утилитаризму). Оно задаёт и конституирует высшие цели государственного союза (благо народа, единство страны), которые не могут быть выведены напрямую из прагматики (во всяком случае, неубедительно). Смысл жизни народов, как и отдельных людей, должен быть за горизонтом утилитарных амбиций. Политическая теология вновь начинает воспринимать и описывать реальность в категориях сакральной политики. Трансцендентное, маргинализованное в предшествующий период всеобщего научного оптимизма, возвращается в мир политики, релятивизируя волю атомарных индивидуумов через представление о вмешательстве в человеческие судьбы высших сил (сил тонкого мира). События политической истории определяются действием божественной воли. Новым типом знания (политического знания) становятся не научные прогнозы, верифицируемые и системные, а предзнаменования, видения, пророчества, основанные на эксклюзивном опыте запредельного. На смену экспертократии вновь движется смыслократия. Верховная власть в государстве для политиче-

ской теологии традиционно выполняет посредническую роль, соединяя верх и низ, град земной и град небесный. Следовательно, вновь актуализируется династический принцип (как минимум в форме преемничества). Легитимность династии определяется «небесным мандатом» (впрочем, верифицируемым военной и экономической успешностью правления). Передача власти в монархической традиции тесно связана с представлениями о «теле династии» в развитом виде существовавшем в китайской династической традиции¹²². «Тело династии» или особая священная сила (энергия, мана) передающаяся от монарха к наследнику или преемнику, выступает как объяснительная модель монархических циклов, взлётов и падений царств.

Применительно к христианской и в частности православной традиции можно говорить об особой агиократической власти, понимаемой, в рамках церковной традиции как заступничество и помощь православных святых политическому телу Святой Руси. А с более секулярной точки зрения – как влияние института духовных авторитетов (святых) на принятие политических решений. Агиополитика существенно меняет представление о субъекте политического процесса и критериях элит. Если политическая теология означает особый, пропитанный трансцендентным взгляд на политическую реальность, то встречаемым процессом будет политизация самой религии, её вовлечение в непростые общественные процессы. Политическое православие уже устоявшийся концепт, которым обозначают эту новую роль религии в целом спектре общественно-политических проблем от легитимации власти до преодоления демографического спада.

Православная церковь и права человека в современной России (Ф.В. Юзликеев)

В данный момент в средствах массовой информации все чаще наблюдается определенная тенденция, когда создается видимость сближения правительства Российской Федерации и представителей Российской Православной Церкви. Со времен

¹²² Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. – СПб., 2005. – С. 78.

правления Владимира Владимировича Путина можно отметить ряд шагов, направленных на то, чтобы сблизить православный церковный институт в России и представителей власти: «Путинский режим уже не первый день использует, причем во все большей степени, основанный на православной вере русский национализм в качестве государственного ресурса»¹²³.

При этом, глава Российской Православной Церкви, патриарх Алексий II, не смотря на поддержку властных институтов со стороны церкви, на предание Российской Федерации статуса церковного государства не пошел, как показала современная история.

На данный момент сменился как президент Российской Федерации, им стал Дмитрий Анатольевич Медведев так и патриарх Российской Православной Церкви, которым стал митрополит Кирилл. На протяжении многих лет, он в своих выступлениях и статьях¹²⁴ говорил о важности взаимодействия и, возможно даже, необходимости объединения института Российской Православной Церкви и государства. Поэтому существует возможность того, что при поддержке президента Российской Федерации, если и не произойдет прямое объединение этих институтов и, как следствие, переход светского государства в церковное, то, по крайней мере, серьезные перемены в сторону христианизации государства и общества вполне возможны.

В тоже время, все чаще обсуждается в современной России вопрос о правах человека. Поэтому немаловажным является попытаться понять отношение к этой системе института Российской Православная Церковь и что следует ждать в случае усиления церковного влияния на общество.

Исследуя данный вопрос, автор использовал понятие «права человека», выведенное А.Ю.Сунгуровым:

- «Права человека – это понятие, тесно связанное с понятием свободы, понятие, отражающее как само достоинство человеческой личности, так и притязание на обладание конкретными возможностями, позволяющими сделать жизнь этой личности действительно достойной.

¹²³ <http://www.patriarchia.ru/db/text/254544.html> абзац 12.

¹²⁴ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности.

• Права человека являются одновременно и характеристикой отношений человек-государство и инструментом ограничения власти правительства (государства) над человеком»¹²⁵.

Субъективно хотелось бы добавить, что права человека должны восприниматься как универсальная и межкультурная норма общественного устройства, применимая в любом государстве и обществе. В этом и заключается, по мнению автора, главная их ценность.

Важнейшими событиями для системы прав человека в данном контексте стоит считать, во-первых, издание «Декларации о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора» 6 апреля 2006 года, во-вторых, как уже говорилось – избрание на пост главы института митрополита Кирилла. Если с первым событием всё очевидно, то следует полнее раскрыть второе.

Мы живем в действительно интересный период, когда многие традиции отходят в сторону и уступают место более прогрессивным веяниям. Патриарх Кирилл является человеком, весьма выделяющимся на фоне многих представителей Российской Православной Церкви своими весьма либеральными взглядами и открытостью к сотрудничеству с представителями многих политических и религиозных организаций. Помимо того, что он – прекрасный оратор и ученый, важно отметить его весьма немалые познания в области общественных наук, в частности – в политологии.

Для многих людей Российская Православная Церковь долгие годы являлась в сознании оплотом консервативных, а порой и ультраконсервативных идей; национализма, порой очень жесткого и строгого, каких-то бескомпромиссных веяний: «В эссе о православии эксперт по Восточной Европе Николас Гвоздев рассказывает о церкви, доктрина которой не поддерживает ни демократические институты, ни рыночную экономику. Православная церковь сегодня занимает примерно те же позиции, что и католическая до того, как во второй половине XX века она встала на путь полной поддержки демократии»¹²⁶.

¹²⁵ А.Ю. Сунгуров. Права человека как инструмент очеловечивания власти. Журнал «Civitas», 2003, № 2. – С. 31.

¹²⁶ «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора», от 6 апреля 2006 года.

Поэтому тот факт, что внутри института решено было выбрать главой именно такого человека, может быть трактован как осознание необходимости реформ и попытка модернизации православной церкви в России, отход от архаичных стандартов.

Очевидно, инновации будут касаться и такой темы, как права человека. На первый взгляд, создается впечатление, что тут все понятно и очевидно: современный либеральный взгляд на права человека мало сочетается с концепциями православной церкви в этом контексте. Архаичная и не реформированная Православная Церковь в России, не в пример западному христианству, должна быть хуже адаптирована к принятию современных либеральных ценностей. Однако более детальный анализ Декларации¹²⁷ демонстрирует, что у либерального учения и института Российской Православной Церкви также имеется множество точек пересечения. Основные ценности, установленные собранием РПЦ:

- ценность и достоинство личности,
- религиозная традиция, вера,
- свобода,
- нравственность,
- право на жизнь,
- соблюдение гражданских, политических, социальных, экономических и культурных прав и свобод,
- ответственность перед обществом,
- права наций и этнических групп на свободу вероисповедания, язык, культуру, образ жизни,
- защита личности от произвола властей и работодателей, попечение о правах военнослужащих, охрана прав ребенка, забота о людях, находящихся в местах заключения и социальных учреждениях, защита жертв деструктивных сект, недопущение тотального контроля над частной жизнью и убеждениями человека, противодействие вовлечению людей в преступность, коррупцию, работоторговлю, проституцию, наркоманию, игроманию.

Как видно, Российская Православная Церковь не считает нужным навязывание своей религиозной конфессии как единст-

¹²⁷ Харрисон Л. Главная истина либерализма: Как политика может изменить культуру и спасти ее от самой себя. – М., 2006. – С. 127.

венно правильной и уважает взгляды представителей других церквей. Также, в этой доктрине указано на необходимость соблюдения гражданских и иных прав, принятых в современном государстве. Иные пункты также представляют собой общие ценности, характерные для многих систем права.

Среди особенностей именно православного взгляда, стоит отметить различие ценности человеческой жизни и ее достоинства. В документе подчёркивается: «Ценность – это то, что дано, достоинство – это то, что приобретается»¹²⁸. Отсюда вытекает вывод о том, что человек от рождения обладает исключительно ценностью жизни, но не достоинством, которое он может обрести только в ходе жизненного процесса. В преамбуле «Всеобщей декларации прав человека» ООН от 10 декабря 1948 года говорится, что «признание достоинства, присущего всем членам человеческой семьи, и равных и неотъемлемых прав их является основой свободы, справедливости и всеобщего мира»¹²⁹, а в статье 1 дается уточнение: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах»¹³⁰. Иначе говоря, декларация ООН предполагает достоинство жизни как неотъемлемую часть человека именно с момента рождения. В этом заключается одно из глобальных отличий международного общепринятого взгляда на права человека и взгляда Российской Православной Церкви. Учитывая важность, которую занимает пункт «достоинство личности» в различных актах мирового права, подобный пункт в декларации Российской Православной Церкви может вызывать некоторый резонанс в системе прав человека.

При этом, согласно документу, только человек, который совершает добро, способен обрести достоинство личности. К сожалению, конкретного уточнения понятия «добро» не существует в Декларации, а значит, подобная точка зрения не может являться корректной с точки зрения норм права в принципе. Единственная ссылка на это определение – это то, что определением

¹²⁸ «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора», от 6 апреля 2006 года, абзац 2.

¹²⁹ «Всеобщая декларация прав человека», от 10 декабря 1948 года, преамбула, абзац 1.

¹³⁰ Там же, статья 1.

добра и зла обладает религиозная традиция. Указано также, что человек, который не является нравственным, не может обладать достоинством личности.

Очевидно подразумевается, что человек должен найти ответы на данные вопросы в Библии и/или у представителей Российской Православной Церкви.

Также весьма спорным моментом является отсутствие в декларации прямым текстом пункта о равенстве всех граждан. В основе документа, как видится, стоят культурно-религиозные права человека. На основе поведения человека с точки зрения религии, возможно определение его, как имеющего или не имеющего определенные права. При этом, права и свободы человека признаются исключительно в той мере, где по мнению представителей Российской Православной Церкви они направлены на достижение человеком добра.

Права, которые противоречат «традиционной морали и всем мировым религиям»¹³¹ признаются опасными.

В документе прописано о наличии прав у национальных или этнических меньшинств, свободе вероисповедания, сохранения культуры и т.д., но при этом остается неясной судьба, например, женщин или сексуальных меньшинств. Прямого ответа на вопрос о возможности эмансипации женщин в современной России или ее невозможности, а также образе жизни сексуальных меньшинств, их правах и ограничениях, нет.

Подобный пункт также выдает несовершенство Декларации как источника права.

Из выше написанного следует, что серьезной проблемой становится не указание прямым текстом равенства или неравенства граждан Российской Федерации, согласно Декларации и возникающим отсюда правам и ограничениям, что не дает возможности использовать Декларацию как нормативно-правовой документ. Также важно отметить отсутствие расшифровок используемых определений, как в случае с понятиями «добро», «нравственность» и т.д. Однако документ, в целом, производит впечатление вполне современного нормативно-правового акта

¹³¹ «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора», от 6 апреля 2006 года, абзац 8.

по причине того, что основные ценности международной системы права действительно учитываются данной Декларацией. В случае если представители Российской Православной Церкви подойдут более скрупулезно к составлению данного документа, а также прибегнут к помощи специалистов в области права, конкретизировав и уточнив ряд моментов и определений, «Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора» может претендовать на возможность стать основой для новой декларации прав человека в России. Тем па-че, что данный документ был составлен еще в 2006 году, когда РПЦ возглавлял патриарх Алексей II, несомненно, более консервативный в своих взглядах человек. От нового патриарха же можно ожидать, с одной стороны, большего интереса по отношению к общественно-политической и правовой жизни страны и мер воздействия на нее, с другой – более современные взгляды, что вкупе способно привести к большему приближению Российской Православной Церкви по отношению к власти и разреше-ние большего числа вопросов при непосредственном участии представителей православия.

Не стоит отрицать, что и факт создания подобной декларации мог означать первую попытку занять институтом церкви новое положение в общественной жизни страны и продемонстрировать свои современные взгляды и ценности. Сюда же вписываются все более частые появления представителей института в СМИ, созда-ние новых общественных организаций и иная работа, направлен-ная на демонстрацию обществу нового лица института.

В качестве вывода можно говорить о том, что современная Российская Православная Церковь подходит к тому, чтобы доста-точно органично вписаться в современный мир, зачастую жи-вущий по западным стандартам. Система прав человека, приня-тая представителями Православной церкви действительно может быть применима в современном российском обществе, ввиду того, что главным образом, не противоречит нормам общества, но подчеркивает культурные особенности России. Главная цель системы прав человека в данном вопросе состоит в том, чтобы найти компромисс между подходом церковным и либеральным и это представляется достижимой целью при сохранении подоб-ной динамики развития.

Миф и религия (О.Н. Хроменко)

Миф и религия на первый взгляд два абсолютно однозначных понятия, но это только на первый взгляд. Мыслители, работающие в данной сфере разделились на два лагеря: одни утверждают, что эти два понятия тождественны, другие же наоборот, что они настолько разные, что их нельзя даже упоминать в одном предложении. Цель данной статьи и состоит в том, чтобы разобраться в этих двух точках зрения.

Определением понятия мифа занимаются различные ученые такие как, Полосин В., Лосев А., и т.д. так, например, Лосев в своей книге Диалектика мифа, « миф понимает, как выдумку, но только если ее рассматривать с точки зрения научного, так как миф это не научное построение»¹³².

В обыденном представлении миф – это сказка, вымысел. Современный человек считает себя рациональным существом и ни за что не признает, что его поступки образ мыслей могут, определяться мифами. Наши представления об окружающем мире носят мифологический характер, хотя сами мы этого порой не осознаем.

«В новейших истолкованиях под мифом понимается некритически воспринятое воззрение. Миф оценивают, как универсальный способ человеческого мирочувствия»¹³³. Полосин в своем труде Миф. Религия. Государство, полагает, что миф «является иносказательно выраженным критерием оценки настоящего и планирования будущего по критериям прошлого, а целью научных исследований должно быть выявление за символической и религиозно ритуальной внешностью мифов. Логических архетипов взаимоотношения субъектов социально- политического действия для рационального прочтения иносказания или, для демифологизации»¹³⁴. Полосин говорит, что «миф – визуальная иносказательная действительность, трактуемая с точки зрения абсолютных целей бытия данной действительности. С точки зрения Полосина, реальность мифа обусловлена существованием объекта, отражаемого мифом, сознания, трактующего бытие это-

¹³² Лосев А. Диалектика мифа. – М., 2001. – С. 21.

¹³³ Гуревич П.С. Философская антропология. – М., Вестник, 1997. – С. 401.

¹³⁴ Полосин В. Миф. Религия. Государство. – М., 1999. – С. 30, 38.

го объекта, и реальными последствиями этой трактовки – результатами взаимодействия человека и указанного объекта»¹³⁵.

Наше общество скорее согласится с теми мыслителями, философами, которые поддерживают точки зрения о том, что религия и мифология – это два взаимосвязанных понятия. Религия – есть миф, утверждают они! Религия строится на мифах. Да, это так если мы берем во внимание то определение мифа, что миф – есть иллюзия, сказка, вымысел, что-то чего нельзя научно доказать. Ведь верующие люди приминают феномен Бога, как высший разум, хотя в реальности его никто не видел. Но об этом подробнее немного позже, здесь хотелось бы отметить существование точки зрения о принципиальном различии мифологии и религии. Резко разводить мифологию и религию склонны авторы, стоящие на противоположных мировоззренческих позициях. Другими словами, их точка зрения весьма идеологизированна. Ее приверженцы протестантские теологи. Для них мифология – синоним ложных представлений и верований, не имеющими ничего общего с религиями откровения, и, прежде всего с христианством.

Так же противопоставлять миф и религию склонны иные авторы – атеисты, для которых религия есть средство проповеди покорности и смирения перед высшими силами, а миф, к которому восходит и народная сказка и воспевает творческую энергию человека его независимость и силу и зачастую пронизан богореческими мотивами.

Противоположная точка зрения, в которой существует концепция, максимально сближающая мифологию и религию, более того, сводящая религию к мифологии. Эта концепция наиболее отчетливо появилась у авторов мифологической школы, от немецкого философствующего историка А. Дрекса до авторов популярных атеистических брошюр. Слабость методологии мифологов была очевидна с самого начала их деятельности, а ход их рассуждений позволял превратить в некий запутанный клубок не только историю Иисуса Христа, но и политических лидеров вошедших в историю как жестких тиранов, воинов-захватчиков. Но, пренебрегать данной концепцией взаимосвязи мифологии и религии не стоит.

¹³⁵ Полосин В. Миф. Религия. Государство. – М., 1999. – С. 39.

Следует осознать, что при рассмотрении этого сложнейшего вопроса: бессмысленно сравнивать религию и мифологию вообще. Конечно, это с одной стороны пересекающиеся области, а с другой ни коим образом не тождественны и не сводимы друг к другу. Не существует некоей однородной мифологии вообще, которую можно было бы сопоставлять религии. Видов мифов множество. Есть мифы тесно связанные с самой сутью религиозности и могут они появляться только в религиозном контексте, другие связаны с религией достаточно поверхностно, третьи вообще находятся за пределами религиозного феномена.

В данном случае уместно будет разделить мифологию на первичную и вторичную. Первичная мифология – это архаические мифы, возникшие в глубочайшей древности, или мифы, бытующие у различных примитивных народов нашего времени. Вторичная мифология – это мифологические сюжеты, возникшие в рамках развитых религий и тесно связанные с их догматическими или доктринальными положениями (к примеру, христианская, буддийская, исламская и иные мифологии.) Иногда два этих типа могут взаимодействовать и развитые религии (особенно на народном уровне) могут включать в себя элементы древних мифологических сюжетов или персонажей древних мифов (вера в джиннов в исламе, персонажи ведийской религии в буддизме и т.д.) существует так называемый промежуточный характер мифов его имеют мифы, бытующие в контексте высокоразвитых культур. В этом случае, миф перестает восприниматься в своей непосредственности, а становится или символом, знаком чего-то иного, высшего и иначе невыразимого, или превращается в литературный сюжет, образ, аллегорию.

Что же касается вторичной мифологии, то ее связь с религией, точнее, ее неотделимость от религиозного контекста вполне очевидна и вытекает уже из самого определения этого типа мифологии. Если от основ христианства ничего не останется в случае отказа от веры в непорочное зачатие, боговоплощение, воскресение, вознесение, второе пришествие и т.д., то суть буддийского учения совершенно не изменится, если отбросить все сведения явно мифологического характера, касающиеся рождения и жизни Будды. И это различие далеко не случайно: для буддизма как религии чистого опыта базовым является только перевопло-

щение Сиддхартхи Гаутамы, благодаря которому он и становится Буддой (Пробужденным), а для христианства как догматической религии откровения трансперсональный опыт важен лишь опосредованно, в качестве харизмы богочеловека, Сына Божия, божественность которого становится актуальной для верующего лишь через сюжеты мифологического характера. Более того, именно благодаря этим сюжетам и возможно осмысление жизни Иисуса как богоявления, воплощения Бога на земле.

Первичная мифология также весьма неоднородна. Некоторые ее типы связаны с религией теснее, некоторые слабее. Следует отметить, что все мифы имеют одну общую сущностную характеристику: все они порождены особым типом мышления – мифологическим.

С. Гроф так описывает параметры целостного сознания: «..вещественность и непрерывность материи является иллюзией, порожденной частной оркестровкой событий в сознании; время и пространство в высшей степени произвольны; одно и то же пространство может быть занято многими объектами; прошлое и будущее можно эмпирически перенести в настоящий момент можно иметь опыт пребывания в нескольких местах одновременно (например, шаман одновременно камлает в юрте и совершает полет в метапространства) можно переживать несколько временных систем сразу; можно быть частью и одновременно целым; что-то может быть одновременно истинным и неистинным; форма и пустота взаимозаменяемы и т.п.»¹³⁶

Если это воспринимать как парадигму мифологического мышления, то миф и религия обнаруживают родство и связь на самом глубинном, сущностном уровне как две формы «опыта запредельного».

Следует отметить, что в целом теснее связь мифологии с теми религиями, доктринальные основоположения которых порождены тем самым типом мышления, который порождал и мифы. Другими словами, тесно связаны с мифологией религии, в которых базовый психологический опыт формулировался, описывался или осмысливался в мифологических категориях мифопоэтического мышления. Это, прежде всего древнейшие религии

¹³⁶ Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во АСТ, 1990. – С. 371.

(религии античности, классического Древнего Востока–Египта, ведийская религия и ранние формы брахманизма и т.п.).

Первичные мифы разнообразны. Наименьшую связь с религией, с ее сущностным и определяющим психологическим аспектом, имели интерпретирующие или объясняющие мифы, а также мифы о культурных героях (которые, конечно, могли сакрализовываться). Другое дело, что используемые в них образно-смысловые единицы мифа и даже сюжеты, обладая природой или культурно-исторических универсалий, могли иметь и психологическое содержание как обобщенные образы коллективно-бессознательного. В этом случае они могли включаться в достаточно глубинные религиозные структуры.

Среди специалистов занимающихся проблемами мифологии уже давно существует спор, что первично – миф или ритуал. Одни ученые считают, что первичен миф, тогда как ритуал является лишь производным от него; другие же полагают, что первичен именно ритуал, тогда как миф появляется позднее, лишь для интерпретации содержания ритуала. Эмпирический материал между тем подтверждает и ту, и другую концепцию, а, кроме того, существуют мифы, не имеющие ритуального аспекта, и ритуалы, не выраженные в форме мифа (например, древнекитайские ритуалы).

Мы прекрасно понимаем, что религия не возможна без использования ритуала. На мой взгляд, уместнее будет говорить не о том, что первичнее, а скорее объединить миф и ритуал вокруг чего-то третьего, в данном случае вокруг религии. Ведь, как известно именно после проведения ритуалов рождаются мифы, которые в свою очередь могут носить религиозный характер. Попробуем в этом разобраться, в данном случае необходимо оговорить случай магического ритуала, например связанного с плодородием. Ритуалы такого типа зачастую включают в себя церемониальное совокупление на возделываемом поле. Это типичная магия. Здесь еще, в принципе, нет ничего религиозного. Следующим этапом трансформации ритуала в элемент религии может быть появление мифа, интерпретирующего и обосновывающего ритуал неким правременным деянием богов. Далее миф начинает приобретать психологическое измерение и пониматься как образ тех или иных событий внутренней жизни. За-

тем миф уже может рассматриваться как образ глубинного переживания и приобретает собственно религиозный смысл. Этому способствует и архетипический параллелизм образов, то есть образов, кодирующих переживание процесса рождения. Хотя не исключено присутствие глубинного переживания (в магическом, а не религиозном контексте) с самого начала.

Таким образом, наиболее непосредственно связанными с религией оказываются мифы, которые опираются на ритуал, правильное сказать вытекают из ритуала, направленные на воспроизведение базового психического переживания. На втором месте по близости к религии находятся мифы, связанные с культом, прежде всего персонажи пантеона. И последнее место занимают мифы интерпретирующего характера (например, явления природы).

В целом связь религии и мифологии в ходе исторического процесса убывает, в соответствии с развитием цивилизации, по мере перехода доминирующего положения от мифологического к логическому мышлению.

Феноменология веры в работе С.Л. Франка «С нами бог»¹³⁷ (Ю.В. Беспечанский)

Что такое вера? Вера есть уверенность в том, основание чего нам не дано, истинность чего не очевидна. Так, вера в Бога, в существование некой всеблагой и всемогущей личности, от которой зависят все события и нашей личной жизни и жизни всего мира, есть уверенность в реальном бытии того, что никто никогда не видал и что не может быть удостоверено с полной очевидностью. Но тогда вера в Бога становится верой в недостоверное. Не есть ли это легкомыслие?

Хотя вся жизнь основана «вере» – на убеждениях, истинность которых не может быть доказана с неопровержимой убедительностью, – но даже с этой точки зрения религиозная вера, есть, с точки зрения рационального, «земного» опыта, не более вероятное, а скорее менее вероятное; мы верим в то, что есть «эллинам» – т.е. людям рациональной мысли – «безумие».

¹³⁷ Франк С.Л. С нами Бог / С.Л.Франк; Сост. и предисл. А.С.Филоненко. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 750 с. (Примечание: том включает три работы С.Л. Франка «Смысл жизни», «Реальность и человек», «С нами Бог»).

Религиозная вера обычно мыслится как выражение и итог акта послушания, покорного доверия к авторитету. Так обычно мыслится вера, основанная на признании «откровения». Однако всякая подлинная вера должна быть непосредственным усмотрением, восходить, как всякое знание, к некоей непосредственной достоверности или очевидности. Всякая вера-послушание, вера-доверие, основанная на подчинении авторитету, в конечном счете, опирается на веру-достоверность, веру-знание.

Вера по своей первичной основе или сущности есть не слепое доверие, а непосредственная достоверность, прямое и непосредственное усмотрение истины веры. Поскольку верно, что вера основана на откровении – под «откровением» надо понимать не что-либо, о чем мы думаем, что в нем заключается откровение (все равно, будет ли то слово основателя нашей религии, или Священное Писание, или учение церкви), а только само откровение в буквальном, строгом смысле этого слова – самообнаружение самого Бога, Его собственное явление нашей душе. Его собственный голос, нам говорящий, Его собственная воля, которую мы свободно внутренне воспринимаем, за которой мы следуем потому, что знаем, что есть Его воля – святая воля, воля Святыни, чарующая и привлекающая нашу душу – нечто, обладающее для нас внутренней, свободно признанной убедительностью и ценностью. Вера есть, в конечном счете, встреча человеческой души с Богом, явление Бога человеческой душе.

Такая душа знает, что ее достиг голос Божий, и имеет – хотя бы на краткий миг – веру-достоверность. Но, в сущности, тот же самый опыт имеет и всякий верующий в минуты, когда он чувствует, что его души коснулось то, что называется благодатью Божией. А кто этого никогда не испытывал, тот вообще не может почитаться верующим, хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты.

Однако как выбирать веру в мире разных вер? Как в науке надо выбирать самое верное учение – а для этого проверить все, сравнить их с самой реальностью, о которой они говорят, – так и в области веры. Если я, будучи христианином, пишет Франк, не могу доказать – себе и другим – правду моей веры простой ссылкой на текст Писания или на учение христианской церкви, то я должен и могу увидеть и показать, что учение Христа и

личность Христа выше, чище, прекраснее, убедительнее, чем учение и личность Моисея, Магомета и Будды.

Я не потому христианин, отмечает Франк, не потому верю в Христа и возвещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово Евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога: и потому я почитаю церковь, что в словах и делах ее великих наставников, святых и мудрецов я с достоверностью воспринимаю правду и премудрость Божию.

Если оставить в стороне содержание Христова откровения, — пишет Франк, — и сосредоточиться на откровении самого отношения между человеческой душой и Богом, то весь его смысл, все его революционизирующее значение состоит именно в раскрытии имманентности Бога человеческой душе.

Теология и религиоведение: некоторые дискурсивные формы (Ю.В. Щербинина)

Теоретические обсуждения проблем религии в России и повседневная научная практика свидетельствуют о том, что современное российское религиоведение находится «в состоянии самоопределения»¹³⁸.

По замечанию, доктора социологических наук, доцента кафедры Философии религии и религиоведения факультета Философии и политологии СПбГУ М.Ю. Смирнова, можно выделить семь вопросов, «наиболее часто встречающихся в обсуждениях российскими религиоведами своей профессиональной идентичности»¹³⁹: вопрос об установлении и понимании предметной области исследования; о составе религиоведения; об интеграции российского религиоведения в зарубежное; о критериях профессиональной принадлежности религиоведов; об отношении рели-

¹³⁸ Смирнов М.Ю. Современное российское религиоведение: обыденное и сакральное. — III Международная научная Интернет-конференция по религиоведению «Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее» — <http://www.e-religions.net/2009/page.php?id=11>.

¹³⁹ Там же.

гиоведов к «религиозному фактору»; о сложении профессионального сообщества религиоведов в России, что представляется возможным, но, как отмечает П.Н. Костылев, в настоящее время «реализация этого намерения далека от завершения»¹⁴⁰.

Последний, седьмой вопрос касается востребованности научной продукции религиоведов на разных уровнях российского общества. Парадокс заключается в том, что «религиоведы пишут в основном друг для друга, а широкие «читательские массы» давно отучены от доступных и грамотных религиоведческих изданий»¹⁴¹.

Следует констатировать и тот факт, что обилие литературы о религии, как светских, так и конфессиональных авторов, к сожалению, не эквивалентно высокому качеству всех публикаций.

В этой связи, по замечанию Смирнова М.Ю., целесообразно провести «отбор» и выделить те издания, которые представляют общий облик науки о религии в России и формируют некую парадигму российского религиоведения.

В академическом плане, это *Энциклопедический словарь «Религиоведение»* (2006) с широким «географическим охватом» авторов, которые приглашались из каждого федерального округа России. Словарь включает важнейшие религиозные и религиоведческие понятия, основные религиоведческие дисциплины, методы и подходы к изучению религии, содержит статьи о религиях мира, священных книгах, основателях религий и религиозных реформаторах, освещает религиозную ситуацию в России и в мире в целом¹⁴². А также *Энциклопедия религий* (2008) – издание, охватывающее разные стороны религиозной жизни многих народов мира и России, предлагая, таким образом, детальную панораму религий в историческом времени и географическом

¹⁴⁰ Костылев П.Н. Университетские и академические подразделения, научные центры и профессиональные ассоциации в области религиоведения в современной России // Вестник Российского Сообщества преподавателей религиоведения. Вып. 1 / Отв. За выпуск: И.Н. Яблоков; Сост. В.В. Винокуров, П.Н. Костылев. – М.: Издательство «Социально-политическая мысль», 2008. – С. 65–69.

¹⁴¹ Смирнов М.Ю. Современное российское религиоведение: обыденное и сакральное. – III Международная научная Интернет-конференция по религиоведению «Религия и повседневность: прошлое, настоящее и будущее» – <http://www.e-religions.net/2009/page.php?id=11>.

¹⁴² Религиоведение: Энциклопедический словарь – М.: Академический Проект, 2006. – 1254 с.

пространстве. Кроме крупнейших религиозных учений и конфессий, в энциклопедии уделено внимание и множеству других, малоизвестных религиозных объединений и движений в России, содержатся толкования важнейших религиозных и теологических понятий, подробные статьи о религиозных философах, реформаторах, теологах, ритуалах, священных книгах, религиозных праздниках, архитектуре¹⁴³.

В учебно-образовательном плане следует отметить двухтомное издание *История религий* под редакцией И.Н.Яблокова (2-е изд. 2004), в котором раскрывается исторический процесс развития религии, обрисовывается движущийся во времени мир явлений религии во всем его многообразии, воспроизводится прошлое различных религий в конкретности их форм, «с момента зарождения архаичных форм религиозности племенных культов до формирования религий древних цивилизаций и национальных религий: индуизма, митраизма, зороастризма, даосизма, конфуцианства, иудаизма»¹⁴⁴; и третье издание учебного пособия В.И. Гараджи *Социология религии* (2005). Основываясь на работах классиков – Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского, Т. Парсонса и других, В.И. Гараджи рассматривает религию как предмет социологического анализа, прослеживает этапы развития и важнейшие течения социологии религии, рассматривает проблемы и перспективы отечественной социологии религии¹⁴⁵.

В плане обобщающих научных изданий по результатам религиоведческих исследований можно выделить сборники под ред. А. Малашенко и С.Филатова: *Религия и конфликт* (2007), *Религия и глобализация на просторах Евразии* (2009), *Двадцать лет религиозной свободы в России* (2009).

Сборники посвящены роли религиозного фактора в конфликтных ситуациях, возникающих в транзитный период развития общества, так как «религиозный фактор, с одной стороны, часто углубляет конфликт, расширяет его, делает более острым, а поэтому вовлечение религии в различные противостояния все-

¹⁴³ Энциклопедия религий. – М.: Академический Проект, 2008. – 1520 с.

¹⁴⁴ История религии: В 2т. / под общ. ред. И.Н. Яблокова. – Т.1. – М., 2004.

¹⁴⁵ В.И. Гараджа Социология религии: Учеб. пособие. 3-е изд., перераб. и доп. – М., 2005 (1-е изд. – 1995; 2-е изд. – 1996).

гда опасно», а в иных случаях, религиозный фактор помогает решать проблемы, а не только подпитывает социально-политические конфликты»¹⁴⁶; *проблеме влияния* глобализации на религию, восприятия ценностей глобализации в государствах Европы и Азии и реальных мировоззренческих принципов православного, католического, протестантского или же мусульманского духовенства, буддистов, индуистов и язычников¹⁴⁷; *проблеме* религиозного «ренессанса», различным вопросам существования религий в России за последнее двадцатилетие¹⁴⁸.

Также можно отметить сборник *«Религиозные практики в современной России»* (2006) под ред. А. Агаджаняна, включающий работы религиоведов, антропологов, социологов и этнографов из России и Франции, посвященные различным формам повседневного поведения жителей современной России в связи с их религиозными верованиями и религиозным самосознанием¹⁴⁹, и книгу под редакцией К. Каарияйнена и Д. Фурмана *«Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие»* (2007). В статьях, вошедших в эту книгу, приведены данные социологических опросов до 2005 года включительно и результаты анализа тенденций развития постсоветской религиозности с 1991 по 2005 год, согласно которым, «проправославный консенсус» в России в данный период усилился, с резким всплеском около 2002 года, а это значит, что «православие» начали считать «своей» идеологией даже те, кто считал себя атеистами и неверующими¹⁵⁰.

В плане текущей научно-исследовательской работы можно выделить профессиональный журнал *«Религиоведение»*, учредителем которого является Амурский государственный университет в

¹⁴⁶ Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Моск. центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 2007. – 287 с.

¹⁴⁷ Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко и С. Филатова; Московский Центр Карнеги. – М.: Неостром, 2005. – 343 с.

¹⁴⁸ Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: РОССПЭН, 2009. – 399 с.

¹⁴⁹ Религиозные практики в современной России / под ред. К. Русселе, А. Агаджаняна. – М.: Новое издательство, 2006.

¹⁵⁰ Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана; Институт Европы РАН, Ин-т евангелической лютеранской церкви Финляндии. – М., СПб.: Летний сад, 2007. – 415 с.

городе Благовещенске; и научный информационно-аналитический журнал Российской Академии государственной службы – «Государство, религия, церковь в России и за рубежом».

В научно-публицистическом плане следует отметить регулярное серийное издание Российского объединения исследователей религии «Свобода совести в России: исторический и современный аспекты». На сегодняшний день было выпущено семь сборников (последний – в 2009).

Сюда же можно отнести четырехтомное издание «Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания» под ред. М. Бурдо и С. Филатова. Издание построено на материалах, собранных из многочисленных интервью и бесед со священнослужителями, религиозными активистами, представителями властей, ответственными за отношения с религиозными организациями, а также с журналистами и религиоведами. Содержательную часть составили сведения о религиозных организациях, существующих в стране, их численности, конфессиональных учебных заведениях, благотворительной деятельности, а также «изложение основ вероучений, подходов к социально значимым проблемам, анализ идейных течений и конфликтов внутри религиозных сообществ, их взаимоотношения с властью и обществом»¹⁵¹.

А также первые три тома издания «Атлас современной религиозной жизни России» под той же редакцией.

«Атлас» является результатом работы команды российских и английских ученых в рамках проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», подготовлен на основе исследований, проводившихся в 1997–2005 годах под руководством Кестонского института и посвящен описанию религиозно-общественной ситуации в 78 субъектах Российской Федерации, в частности, включает «описание своеобразия религиозной истории регионов, описание религиозных течений, и религиозной политики властей в 1988–2004 годах. К примеру, часть статей, посвященных сибирским и дальневосточным регионам, «позволяет поставить вопрос о том, что для многих регионов пора

¹⁵¹ Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания. Том I. Отв. ред. М. Бурдо, С.Б. Филатов. – М.: Издательство «Логос», 2004. – 328 с.

вырабатывать свою систему государственно-церковных отношений»¹⁵².

Отдельно стоит выделить научные труды доктора социологических наук, доцента кафедры Философии религии и религиоведения факультета Философии и политологии СПбГУ Михаила Юрьевича Смирнова - «*О религиоведении, религии и религиозности*», «*Религиоведение в России: проблема самоидентификации*», «*Современное российское религиоведение: обыденное и сакральное*», «*Российское общество между мифом и религией: историко-социологические очерки*» и другие работы автора.

Достаточно много публикаций посвящено теме религии в политическом дискурсе. В этой связи, следует отметить, книгу В. Петрунина «*Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата*» (2009). Книга посвящена политическим аспектам исихазма в Византии и влиянию этого учения на социальную концепцию Русской Православной Церкви. При рассмотрении самого феномена «исихазм», автор вводит новое понятие «социальный исихазм» как общее понятие, характеризующее общественную ситуацию в Византии в последние 100 лет ее существования»¹⁵³. Рассматривая «традиции политического исихазма в «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*», В. Петрунин говорит о Церкви в современной России, о политике и, прежде всего, о принципе неповиновения. Он пишет о цивилизационном разломе и, по точному замечанию Б. Колымагина, как бы, предостерегает: «дальнейшее движение России по пути секуляризации может создать опасный прецедент для применения Церковью своего права призвать народ к гражданскому неповиновению»¹⁵⁴.

Также можно выделить труд В. Можаровского «*Критика догматического мышления и анализ религиозно-ментальных*

¹⁵² Атлас современной религиозной жизни России. Том I. / Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. – М., СПб.: Летний сад, 2005. – 621 с.

¹⁵³ Петрунин В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского патриархата. Серия «Богословская и церковно-историческая библиотека». – СПб.: Алетея, 2009. – 164 с.

¹⁵⁴ Колымагин Б. Рецензия на книгу В. Петрунина «Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского патриархата» – http://www.portal-credo.ru/site/?act=tv_reviews&id=292.

оснований политики» (2002); книгу Л. Андреевой «Религия и власть в России; религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России» (2001), в которой рассматривается исторический период с момента принятия христианства в 988 году и до крушения власти Николая II, с целью выявления уровня влияния христианской мифологии власти на ход политического развития России в данный временной отрезок, а также проводится анализ процесса «перерождения христианской модели наместнической власти в социально-футуристическую версию, сложившуюся в Советской России»¹⁵⁵.

Научные труды, посвященные проблемам теологии, сегодня представлены в относительно небольшом количестве.

Одним из широко распространенных и доступных изданий, является учебное пособие В.Н. Назарова «Введение в теологию» (2004), в котором центральными являются темы основного, догматического и нравственного богословия, а главным методологическим принципом – диалог между православным богословием и русской религиозной философией как одним из определяющих источников университетской теологии в России¹⁵⁶.

В качестве дополнительного источника можно назвать Реферативный сборник под редакцией М.П. Гапочки, В.И. Гараджи «Современные зарубежные исследования в области философской теологии».

Учебные пособия, книги, статьи, монографии, посвященные проблемам религии в современной России и за рубежом, материалы по теологии также представлены и находятся в открытом доступе в библиотеке Южно-Уральского государственного университета. Объем этой литературы достаточен для общего знакомства с религиоведением и теологией, но явно мал для обеспечения образовательной деятельности в этих направлениях.

¹⁵⁵ Андреева Л.А. Религия и власть в России: религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России / Л. А. Андреева. – М.: Ладомир, 2001. – 253 с.

¹⁵⁶ Назаров В.Н. Введение в теологию: Учебное пособие для вузов / В.Н. Назаров. – М.:Гардарики, 2004. – 319 с.

Научно-образовательная ретроспектива теологии (В.Е. Хвощёв)

По своей природе дискурс является совокупностью субъективных отражений человеческим разумом объективной реальности. Человек живёт в мире конкретных вещей и в своей деятельности пользуется определёнными представлениями об окружающих его формах, принимая закреплённые за ними смыслы или придавая предметам собственные смысловые оттенки. Разнообразие вкладываемых в явления или процессы смыслов и образует соответствующий дискурс.

Важно подчеркнуть, что разнообразию материального мира сопутствует, а нередко и противостоит, многократно большее разнообразие отражающего его дискурса. Этот дискурс неоднороден и неравномерен в отдельных предметных областях, а поэтому каждое явление может быть охарактеризовано дискурсивной ёмкостью представлений о нём, изменяющейся во времени и чувствительной к условиям человеческой жизни.

Можно предположить, что обширный дискурс является индикатором неопределённости предмета дискурса и/или неадекватности мыслящих субъектов.

С другой стороны, ёмкость, спектр, амплитуда дискурса заметно возрастают при переходе от простых понятий к более сложным. Очевидно, что самый объёмный и разнородный дискурс складывается по поводу самых абстрактных понятий. На вершине абстракции, вероятно, располагается общее понятие сущности или первоосновы бытия в вариантах дискурсивных конструкций этой сущности в виде Материи, Сознания, Духа, Бога...

Вызывает сомнение, что единую сущность мироздания следует определять различными терминами в зависимости от вкладываемых в неё смыслов. Ещё более сомнительными выглядят попытки конкретного определения сущности всего. С позиций логики человеческого сознания такая сущность бессмысленна и невыразима в его категориях и понятиях. Столь неопределённое абстрактное образование обывателю следует принимать на веру, а учёному – как аксиому, чтобы не нарушить единства и целостности восприятия мира, без которых человеческий разум неизбежно ожидает патология или катастрофа.

Но признание фундаментальной основы мира — это только часть системного человеческого мышления. Проблема, препятствующая объективному миропониманию, состоит в знаковом обозначении неопределённой, невыразимой, а потому бессмысленной сущности, которой нужно приписать конкретное слово, заведомо наделённое смыслом. Вероятно, для учёного-атеиста вполне подходящим обозначением сущности мира было бы понятие «чёрного ящика», а для большинства людей — более изящное понятие бестелесного бога.

Наука и религия могут без труда преодолеть большинство своих противоречий, признав банальное тождество «бог есть сущность всего». При этом исчезает предмет для научной и религиозной схоластики, связанный с поиском божественных начал в сущности мироздания и сущностных основ всего, что представляется божественным. Непризнание этого тождества ведёт к размежеванию науки и религии с нарушением целостности той и другой.

Любая наука устремлена к познанию вполне конкретного объекта. Получение знаний об объекте является предметом науки. Множеству объектов, окружающих человека, человеческое сознание приписывает совокупность знаний о каждом из них. Когда подобная совокупность приобретает более или менее системный и логичный характер, на свет появляется наука о данном объекте.

Научные представления о действительности всегда приближительны и часто выводы одной науки противоречат логике другой. Достичь гармонии в научной картине мира возможно лишь одним способом — обратившись к сущности окружающих нас объектов и построив на познании этой сущности науку наук.

Следуя этим путём, человечество с древности пыталось выработать логические конструкции, в основе которых заложены «первозлементы», «первоисточники», «первопричины» мира. Каждая из попыток объяснения природы продвигала науку, а позднее заходила в тупик: всякий раз жизнь оказывалась сложнее и разнообразнее предлагаемых схем и не укладывалась даже в самые, казалось бы, широкие понятия. По-видимому, на этой почве возникла потребность в представлении сущностной основы бытия как неопределённости, задающей формы действительности и алгоритм их развития.

Постижение сущности бытия – процесс бесконечный и не всегда поступательный. Движение человеческого мышления в этом направлении изобилует тупиковыми ситуациями и смысловыми коллизиями. В последнем случае возникают типичные трудности понимания вещи как результат утраты её смысла. Так или иначе, но *представление человеком сущности окружающего его мира никогда не совпадает с реальной сущностью.*

Может показаться, что факт такого несовпадения не имеет особого значения. Однако в своей практической деятельности человек опирается на модели поведения, исходящие из знания сущности бытия. И поскольку это знание всегда поверхностно и индивидуально, возникает разнообразие представлений о мире, порождающее конфликтность и затрудняющее общественное развитие.

На этой почве давно возникло и продолжает углубляться противоречие между индивидом и социумом, которое могло бы разрешиться с обретением единого мировоззрения людей на основе общего понимания сущности бытия. Эту, трансцендентную по своей природе сущность, можно детерминировать, во-первых, некоторой динамично меняющейся переменной, во-вторых, относительно постоянной и универсальной константой.

Фундаментальная наука выбрала для себя первый путь: непознанную компоненту сущности она определяет аксиоматически, суммируя её с проверенной практикой частью. На этой основе выстраивается научная картина мира, которая корректируется по мере доказательства или опровержения начальных аксиом.

Вторым путём идут традиционные религии, предлагающие Бога – идеализированный человекоподобный образ, в качестве сущностной основы бытия. Вопреки насмешкам атеистов божественная модель миропонимания обладает рядом достоинств (в первую очередь, простотой и этичностью), что объясняет хронологическую устойчивость религий и церковных институтов.

Уместно заметить, что *современная наука (естественная и гуманитарная) утрачивает свою фундаментальность.* Всё в большей мере она превращается в технологический инструмент для удовлетворения текущих потребностей людей. По этой причине свои усилия наука сосредотачивает на описании сложив-

шихся институтов, норм поведения, разрозненных тенденций, игнорируя существенные свойства изучаемых ею объектов.

Аналогичная ситуация складывается с религией, ориентирующейся на догматику, прославление церкви и ограничивающей познание изучением религиозных текстов, постулирующих интуитивные откровения церковных авторитетов.

Есть основания предполагать, что *XXI век будет характеризоваться глубоким кризисом науки и религии*, проявлением которого неизбежно станут упадок нравственности, снижение интереса к познанию, всеобщий рост агрессивности и меркантилизма всех, кто прямо или косвенно связан с религией и наукой.

Вполне вероятно, что преодоление очевидной мировоззренческой опустошённости личности и общества, прагматичности фрагментарной современной науки и религии, возможно в едином русле обновлённой теологии.

В своё время теология в России была скомпрометирована воинствующим материализмом, как сегодня и само марксистско-ленинское учение, основанное на материализме, некритически отвергнуто заинтересованными сторонниками утопического либерализма. И тот и другой факт, несомненно, заслуживает переоценки, а теология и научный социализм в равной степени нуждаются в оправдании и реабилитации. Более того, обе науки не столь противоречат друг другу, как пытались и пытаются утверждать многие их адепты, а взаимное неприятие объясняется, скорее, теоретической близостью научных доктрин и конкурентной борьбой за влияние на умы людей.

Подмена аргументированной критики компроматом стала характерной чертой нашего времени. Место доказательства и опровержения в человеческой логике занимает гипертрофированное суждение. Навязывание неадекватных оценок становится специфическим ремеслом, деформирующим общественное сознание. И как следствие – переориентация вектора мышления с сущностных начал мира преимущественно на формы проявления сущности. А поскольку эти формы исключительно разнообразны, то по поводу каждой из них возникает разношёрстный дискурс, не обременённый поиском сущностных основ природы и общества. Такого рода представле-

ния о формах бытия, лишённые общей логики, формируют «разорванное» большое общественное сознание с непредсказуемой реакцией на внешние раздражители и парализованной собственной активностью.

Кризис мышления всегда преодолевался с помощью науки или религии. Современная российская ситуация усугубляется атеистичностью населения и разбродом в научном сообществе: философы озабочены частными вопросами, социологи – конкретными исследованиями, политологи сконцентрированы на текущих политических процессах, историки превратились в интерпретаторов сомнительных фактов прошлого, вместо того, чтобы доказывать достоверность этих фактов... При таких условиях возникает потребность в метафизической науке, способной выработать методологические основания для мировоззрения человека. И такой наукой может стать светская теология, очищенная от церковных наслоений.

Предмет теологии чрезвычайно широк и многообразен. В теологической науке множество направлений, достойных внимания и глубокого изучения. Эта наука может быть дифференцирована по разным основаниям. Одно из них, не получившее ясной детерминации, предполагает деление на церковную (богословскую) и светскую составляющие. При этом светскость теологии до сих пор трактуется весьма неопределённо. Особенно эта неопределённость проявляется в российском образовательном стандарте по направлению «Теология», предусматривающем конфессиональную идеологизированность теологических дисциплин. Несомненно, что светская теология, в отличие от церковной (конфессиональной), должна быть наукой универсальной и предельно абстрактной.

Университетское образование, в частности теологическое, не может осуществляться в отрыве от науки. В свою очередь, университетская наука, в том числе теология, не может эффективно развиваться вне образовательной среды. Поэтому движение в направлении «Теология» продуктивно, когда течёт по двум руслам – научному и образовательному.

2. КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС

Discursos naturaleza-cultura a propósito del cambio climático (Antonio Arellano Hernández)

Дискурсы природа-культура в связи с климатическими изменениями (Антонио Арельано Эрнандес)

Резюме. В период нового времени, связанного с практикой научных дискурсов, аргументация, предписывающая каузальность явлениям, расплылась во множестве толкований и интерпретаций, ибо опиралась на эпистемологический разрыв между естественнонаучными и общественными дискурсами. Базируясь на дискурсах, объясняющих климатические изменения, я показываю, что дискурсивная норма уже не предполагает отделения социальных от природных причин, хотя эти новые дискурсы еще не способны рассматривать природно-социальные причинные связи в их симультанности, что предполагает обращение к антропологии наук и природы для осуществления такого подхода.

Resumen. Durante el periodo de la modernidad asociada a la práctica de discursos científicos, las argumentaciones que imputaban causalidad a los fenómenos resultaban relativizados en múltiples explicaciones e interpretaciones pero organizadas de acuerdo a una ruptura epistemológica entre discursos naturalísticos o sociológicos. Tomando como ejemplo los discursos sobre las caracterizaciones en torno al cambio climático, en este trabajo mostraré que los arreglos discursivos están dejando de mantener las referencias sobre las causas sociales aisladas de las naturales, pero que estos nuevos discursos no son capaces de incorporar causas natural-sociales de manera simultánea por lo que seguramente se tendría que recurrir a discursos de la antropología de ciencias y de la naturaleza para generarlos.

En el pasado reciente, en el bando de las explicaciones sociales, los autores consideraban las causas de orden social, particularmente esto ocurría en la disquisición de la proliferación de los fenómenos asociados a la sociedad industrial. En este caso, los discursos promovían acciones contra la sociedad industrial como causante del cambio climático, pero obviando los argumentos de ciertos científicos referidos a las razones y evidencias que sustentarían las

explicaciones naturales del calentamiento planetario. En el bando naturalista, los autores aludían a los ciclos largos de calentamiento-enfriamiento del planeta como causa. En este caso, los discursos promovían más acciones cognoscitivas sobre el medio ambiente, pero a condición de negar el hecho de que la sociedad industrial estaba emitiendo una serie de gases con efecto invernadero provocando, en parte, el calentamiento del planeta.

Sin embargo, sólo hace un trío de décadas, frente a los que podrían ser considerados importantes problemas contemporáneos, algunos estudiosos relevantes de las ciencias sociales han iniciado a cambiar los discursos de modo que permitan incorporar conjuntamente variables vinculadas a la naturaleza y al medio ambiente en los marcos de sus explicaciones. Y, simétricamente, se aprecia que los científicos de la naturaleza, organizan sus explicaciones sobre los fenómenos naturales mediante discursos en los que las causas humanas ocurren de manera simultánea a las naturales.

Frente a problemas como el cambio climático, algunos estudiosos relevantes de las ciencias sociales consideran necesario renovar las ciencias de modo que permitan incorporar en el mismo tiempo variables vinculadas a la naturaleza y al medio ambiente en los marcos de sus explicaciones. Por ejemplo, Anthony Giddens (1999), retomando a Ulrich Beck, se refiere a los efectos riesgosos de la globalización en nuestras vidas, de la siguiente manera:

“la mejor manera en la que puedo clarificar la distinción entre riesgo interno y externo es la siguiente: puede decirse que en toda la cultura tradicional, y en la sociedad industrial hasta el umbral del día de hoy, los seres humanos estaban preocupados por los riesgos que venían de la naturaleza externa (malas cosechas, inundaciones, plagas o hambrunas). En un momento dado, sin embargo —y muy recientemente en términos históricos— empezamos a preocuparnos menos sobre lo que la naturaleza puede hacernos y más sobre lo que hemos hecho por la naturaleza. Esto marca la transición del predominio del riesgo externo al del riesgo manufacturado”¹⁵⁷.

De este ejemplo discursivo relevamos la cuestión siguiente: ¿antes las causas del riesgo eran naturales y ahora son humanas? o

¹⁵⁷ Giddens, Anthony. 1999. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid, España: Taurus, Pensamiento, p. 39.

bien, ¿recién comenzamos a crear la naturaleza o bien acabamos de darnos cuenta de que interactuamos con ella? Sin duda, la argumentación de los fenómenos sociológicos en autores como Giddens han comenzado a cambiar drásticamente y cabe otra cuestión relevante, ¿de qué argumentos disponemos para referirnos a fenómenos en los que las causas sociales y naturales ocurren indiscriminadamente? La respuesta es que seguramente nos faltarían nuevos elementos discursivos y discursos que puedan referirse con mayor autenticidad a las causas sacionaturales.

Ahora bien, simétricamente, los físicos del clima agrupados en el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC), también consideran necesario renovar las ciencias de modo que permitan incorporar variables vinculadas a la sociedad en el marco de sus explicaciones del calentamiento del planeta. Por ejemplo, en el 2001, un reporte del IPCC introducía el discurso de la variable antropogénica del CC, de la siguiente manera:

“Las ciencias naturales, técnicas y sociales pueden proporcionar la información esencial y las pruebas necesarias para decidir qué es una ‘interferencia antropogénica peligrosa en el sistema climático’. (...) Las bases para determinar lo que constituye una ‘interferencia antropogénica peligrosa’ varían según las regiones, y dependen tanto de la naturaleza y consecuencias locales de los impactos del cambio climático como de la capacidad de adaptación disponible para hacer frente a ese cambio. También dependen de la capacidad de mitigación, ya que tanto la magnitud como la velocidad del cambio son factores importantes”¹⁵⁸.

De este ejemplo discursivo relevamos la cuestión siguiente ¿antes las causas del clima eran naturales y ahora son antropogénicas? o bien, ¿recién comenzamos a reconocer al hombre como causa de nosotros mismos o bien acabamos de darnos cuenta de que actuamos sobre la naturaleza? Sin duda, la argumentación de los fenómenos climáticos en grupos de climatólogos como los del IPCC han comenzado a cambiar drásticamente y nos encontramos, como en el ejemplo de Giddens, con discursos sobre la variable antropogénica para construir discursos sobre causas sacionaturales.

¹⁵⁸ IPCC, 2001. Cambio climático 2001. Informe de Síntesis, Resumen para responsables de políticas. IPCC, p.1.

El problema para resolver las preguntas anteriores consiste en que no disponemos, desde las perspectivas tradicionales, de discursos para referirnos a causas natural-sociales, que los discursos que distingue las causas naturales de las sociales ya no puede proporcionar las certezas antiguas; que recién algunos autores comienzan a darse cuenta que las fronteras entre los discursos sobre la naturaleza y la sociedad impiden incorporar problemas cruciales del mundo contemporáneo y; que la naturaleza y la sociedad están en riesgo, en parte, debido a los términos fracturados con los que las hemos conceptualizado.

Frente al problema del conocimiento del mundo contemporáneo, numerosos científicos están apelando a la pérdida de capacidad explicativa de sus dominios especializados y coinciden en convocar a la puesta en escena de discursos interdisciplinarios. Es posible que los síntomas de esta fatiga discursiva hayan tomado forma en los años 70 con los llamados de científicos y epistemólogos a la organización no disciplinaria del conocimiento, en la que primero se convocó a la multidisciplinaria, luego a la interdisciplinaria y finalmente a la transdisciplinaria y los sistemas complejos¹⁵⁹; pero finalmente, los modelos discursivos no han dado respuesta a los grandes desafíos conceptuales del mundo contemporáneo, como el representado por el tema del cambio climático.

Los discursos de algunos antropólogos de la ciencia¹⁶⁰ y de la naturaleza¹⁶¹ han señalado que la separación epistemológica naturaleza y sociedad no es el resultado de la evolución única de la razón, ni el síntoma de todas las sociedades ni de todos los tiempos.

Trabajos como los del antropólogo Philippe Descola entre los Achuar de la selva de amazonas¹⁶² muestran que las representaciones

¹⁵⁹ Morin, Edgar. 1999. *El Método III. El Conocimiento del Conocimiento*. Madrid, España: Cátedra.

¹⁶⁰ Latour, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d' anthropologie symétrique*. Paris: La découverte.

¹⁶¹ Descola, Philippe. 1987. *La Selva Culta*. Paris: Colección 500 años; Descola, Philippe and Pálsson, Gísli. 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. New York, NY.

¹⁶² Descola, Philippe. 1987. *La Selva Culta*. Paris: Colección 500 años; Descola, Philippe and Pálsson, Gísli. 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. New York, NY.

simbólicas de los Jíbaro aluden a realidades híbridas naturaleza-cultura. En esta misma línea se encuentra el complejo de representaciones duales naturaleza-cultura elaborada por las culturas mesoamericanas incomprensibles para los conquistadores españoles y las actuales mentes occidentalizadas. *Grosso modo* podemos decir que las sociedades tradicionales omiten representar la separación naturaleza-cultura.

Pero también, innumerables etnografías de laboratorios científicos contemporáneos han mostrado cómo en el seno de los procesos de investigación, la separación de las entidades naturalísticas y sociales no existen de manera purificada, general, ni definitiva. Los sociólogos de ciencias han evidenciado que la elaboración de hechos científicos no corresponde con las divisiones disciplinarias evocadas por la epistemología clásica.

Buena parte de los trabajos antropológicos de ciencias¹⁶³ han relativizado las definiciones modernistas sobre la ciencia y la tecnología, dando cuenta de la construcción de la objetividad, al interior de los procesos de investigación, en los diálogos informales y las prácticas cotidianas de los investigadores¹⁶⁴, la inscripción de signos¹⁶⁵, la construcción de objetos técnicos y conocimientos¹⁶⁶, y los procesos de construcción de redes sociotécnicas heterogéneas¹⁶⁷, entre otros. Asimismo, estos trabajos han puesto en evidencia cómo las controversias científico-tecnológicas son las arenas en las que se negocian los contenidos científicos y técnicos de los conocimientos y artefactos tecnológicos¹⁶⁸.

¹⁶³ Chateauraynaud, Francis. 1991. "Forces et Faiblesses de la Nouvelle Anthropologie des Sciences". *Critique*. pp. 529-530:458-478.

¹⁶⁴ Lynch, Michael, 1985. *Art and artifact in laboratory science: A study of shop work and shop talk in a research laboratory*. London-Boston-Melbourne and Henley. Routledge & Keagan Paul. (Editado por Harold Garfinkel).

¹⁶⁵ Latour, Bruno y Woolgar, Steve. 1979. *Laboratory life. The Social Construction of Scientific Facts*. London and Beverly Hills. Sage.

¹⁶⁶ Knorr-Cetina, Karin. 1981. *Manufacture of Knowledge: An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford. Pergamon Press.

¹⁶⁷ Law, John. 2004. *After Method mess in social science research*. New York, N.Y. Routledge-Taylor & Francis Group.

¹⁶⁸ Callon, Michel. 1981. "Pour une Sociologie des Controverses Technologiques". *Fundamenta Scientiae*. pp. 381-399.

Reuniendo los trabajos de las antropologías de la investigación científica y de la naturaleza, encontramos que los antropólogos de las culturas premodernas están aportando elementos epistemológicos que no escinden la naturaleza de la sociedad y están reconstruyendo la genealogía de la separación de las entidades ontológicas naturaleza y sociedad en la explicación del mundo. Los estudios antropológicos de la ciencia evidencian que en la práctica de investigación cotidiana, los científicos borran las fronteras entre las dos entidades. Por ambos frentes de la práctica antropológica, se pueden encontrar recursos para abogar por la interpenetración de las ciencias y las humanidades para sincronizar y compatibilizar la práctica híbrida de producción material con las representaciones simbólicas, hasta ahora escindidas.

Una aproximación a la teoría literaria occidental desde Latinoamérica (Herminio Núñez Villavicencio)

К литературной теории Запада: взгляд из Латинской Америки (Эрминьо Нуньес Вильявисенсио)

Резюме. В работе проводится идея о том, что западному менталитету, начиная от Аристотеля и вплоть до XX, был присущ рациональный и универсалистский дискурс; преобладающим критерием которого являлся объективизм, а позже научность, наложившие свой отпечаток на литературное мировоззрение и литературную теорию. Однако сегодня этот образ мысли подходит к своему завершению, открывая иные возможности.

Resumen. En estas líneas se expresa que en el pensamiento occidental se ha mantenido, desde Aristóteles hasta parte del siglo XX la continuidad de un discurso objetivista y universalista; que en esa forma de pensar ha imperado el criterio de objetividad y después también de científicidad, al igual que una concepción de literatura y teoría literaria. Pero ese modo de pensar hoy parece declinar, abriendo otras posibilidades.

¿Qué es? ¿Cómo acontece? Preguntas que se pueden formular sobre cualquier cosa y que en la historia han motivado tratados y relatos, taxonomías y tropologías que aducen los propios énfasis en sus respuestas. Ante estas preguntas la tradición académica occidental ha mantenido la continuidad de una perspectiva desde Aristóteles hasta

avanzado el siglo XX, en ella el eje lo constituyen el objetivismo y el universalismo. Esta perspectiva ha condicionado en gran medida la investigación y el pensamiento. A esto se refiere Heidegger en *El ser y el tiempo* cuando señala "Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo,..."¹⁶⁹

Pero el cambio se avizora, si la subjetividad y la no-neutralidad del lenguaje fue solapada durante siglos, con el giro lingüístico el lenguaje deja de considerarse un simple asistente del pensamiento, en el sentido en que ya Herder y Humboldt habían reconocido su protagonismo en las concepciones de mundo. La filosofía prelingüística ha estado vigente en occidente confinando a la retórica los usos connotativos y sus efectos perlocucionarios para evitar la corrupción del discurso "racional". Pero con el giro lingüístico, el promovido por el último Wittgenstein y el último Heidegger, el psicólogo Vygotsky y otros, el lenguaje ostenta su protagonismo en la construcción del conocimiento, así lo explicita Vygotsky: "El pensamiento no se expresa simplemente en palabras, sino que existe a través de ellas"¹⁷⁰. De modo que, si el pensamiento puro es ajeno al "mundo para nosotros", con mayor razón lo es la "cosa en sí". Rorty lo dice de esta manera: "...para mi concepción es esencial que no tenemos una conciencia prelingüística a la que el lenguaje deba adecuarse, que no hay una percepción profunda de cómo son las cosas, percepción que sea tarea de los filósofos llevar al lenguaje"¹⁷¹.

II

El carácter errante de lo semántico por medio del cual se trasciende la referencialidad del lenguaje, ha sido tolerado en la cotidianidad, no así en la ciencia en la que se mantiene la concordancia con Aristóteles, quien admite la polisemia en la retórica, pero la excluye de la dialéctica. Durante siglos se han discriminado las funciones no-denotativas del lenguaje, se las ha considerado como funciones de segunda clase, pero con ello se ha tendido también un abismo entre pensamiento y acción, entre pensamiento y arte o expresión y hasta entre pensamiento y comunicación. Sin embargo, ya se atisba la di-

¹⁶⁹ Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, México, FCE, 1999. p. 171.

¹⁷⁰ Vygotsky, L. *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Fausto, 1995, p. 166.

¹⁷¹ Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 41.

versidad de léxicos, se admite y cimienta la no-neutralidad del lenguaje. Esto redimensiona al discurso plano avasallante, nos abre posibilidades.

A lo largo del siglo XX se ha desarrollado una constante discusión sobre las certezas objetivas de la ciencia. En este orden de ideas la teoría de la relatividad de Einstein despertó la duda sobre la creencia de que el conocimiento objetivo no es más que una progresiva y continuada acumulación de hechos. Hacia los años sesenta T. S. Kuhn demostró que en la ciencia la aparición de lo que es considerado un "hecho" depende del marco de referencia en que se mueve el observador científico. Recordemos también que la filosofía de la Gestalt sostiene que la mente humana no percibe los objetos del mundo como aislados, como fragmentos sin relación entre sí, sino como elementos de configuraciones mayores, como partes de todos organizados con sentido, de manera que los mismos objetos pueden parecer distintos en contextos diferentes, y aún pueden parecerlo en un mismo campo de visión, porque son interpretados de distinto modo según formen parte de configuraciones internas. Estos y otros desarrollos del conocimiento han contribuido en el desmoronamiento de la objetividad y han llevado a ver la significación como un suceso, no ya como cosa en sí o como un objeto. Con facilidad podemos constatar la veleidad con que se usa el calificativo de "científico" que ha venido a ser el salvoconducto para la aceptación de muchas cosas; se le maneja no sólo de manera pretenciosa, sino también imprecisa, porque hoy la palabra "ciencia" sufre un desconcertante desplazamiento de la denotación hacia alguna connotación prestigiosa. Ciertas disciplinas, doctrinas, o programas se atribuyen el adjetivo como si se tratara de algo así como de un distintivo que les da el destello y la fuerza del que ahora gozan las ciencias exactas. En muchos casos este calificativo no es más que una apariencia y una ambición suplementaria y vana.

Todavía Jakobson creía que el discurso literario se distinguía de las otras clases de discursos porque se orientaba hacia sí mismo. Para el sentido común la palabra abstracta "literatura" no ha tenido significado más que señalando un referente concreto, visible y tangible: los libros. Esta costumbre ha pasado tal cual al discurso metaliterario con ambición científica en la que el libro permanece como único objeto de estudio y punto de convergencia de los esfuerzos analíticos.

Las diferentes tendencias en los estudios literarios han sido, desde los clásicos hasta tiempos recientes, indagaciones centradas casi exclusivamente en la obra. En este sentido se han dado varias perspectivas, en algunas de ellas se investiga a partir de un yo psicológico, en otras en función de una coyuntura social, en otras más en el intento de definir su peculiaridad o la red de sus parentescos formales, ya sea que el punto de partida sea la obra o, por el contrario, se desemboque en ella. En todas estas modalidades —tendientes a la objetividad y científica— se ha constatado a la literatura como una pluralidad de obras aisladas, cifradas en una multiplicidad de experiencias separadas que hacen patentes las dificultades de una generalización. No obstante, se ha perseguido reunir la pluralidad de acontecimientos distintos bajo una designación que, se espera, contenga los elementos comunes a todas las particularidades. Se le ha llamado literatura, en tanto discurso específico y distinto a la vez tanto de sus manifestaciones concretas (las obras), como de otros discursos que aparecen en el tablero de ajedrez de una cultura. Como fenómeno independiente, la literatura es objeto de un nuevo estudio: la teoría literaria, en cuyo desarrollo sería necesario justificar teóricamente la existencia del conjunto como tal; en otras palabras, habría que definir primero qué entendemos por literatura, habría que tener presente el carácter esencial y específico que le pertenece, en virtud del cual podemos reunir la pluralidad de las obras literarias bajo una misma etiqueta, excluyendo las otras realizaciones verbales. ¿Bajo qué constante reunimos la diversidad de escritos en esta categoría? Se ha dicho que esta constante es la belleza, el placer, la catarsis, el sentimiento estético, todos ellos comunicados por medio del lenguaje. Pero en estos y en otros casos se trata de algo tan indeterminable, y lo que podemos ver en ellos no es sino la imagen opaca y parcial de una obra, es una apreciación individual efectuada en determinado momento; lo que constatamos no es sino una visión subjetiva de una experiencia única, logramos sólo una lectura que no logra la perfecta transparencia objetiva de la obra, porque esta mantiene su opacidad por la intervención de la subjetividad y de la contingencia. ¿Qué se puede encontrar de común en ese magma de intentos (poéticas, retóricas, gramáticas, narrativas...); en ese pulular de géneros (épico, lírico, dramático, epistolar...); en esa amalgama de procedimientos y técnicas (verso, prosa, rima, ritmo...)? ¿Qué podemos ver como ele-

mento definitorio en esa maraña de formas que siguen desde la *Iliada* hasta las formas contemporáneas más indiferenciadas? Se ha dicho que el conjunto literario está asegurado por una larga tradición, otros sostienen que la literatura se apoya en la sola intuición, otros más siguen en busca de la literariedad. Lo más probable es que la cientificidad, objetividad y generalización de lo que tomamos por literatura se siga discutiendo o que esta cuestión sea planteada de otra manera. Desde Marx, Freud, Husserl y sobre todo con el giro lingüístico se ha venido consolidando la idea de que la literatura no puede verse como independiente del sujeto y que sólo con él se puede recuperar cierta unidad entre pensar y poetizar, entre saber y placer, entre conocimiento y acción, alejándonos de las áridas taxonomías laboriosamente construidas durante siglos.

III

Se ha teorizado sobre la literatura, al menos, desde la antigüedad griega, pero hasta hace algunas décadas la teoría literaria era vista como algo poco común, era escasa y se le consideraba como una especialización de pocos individuos que disfrazados de críticos literarios, transparentaban con facilidad su calidad de filósofos. Se daba por sentado que la expresión conceptuada como literatura era universal, que las obras así calificadas decían de la belleza poética y del contenido humano. Pero hacia los años sesenta del siglo pasado los estudios literarios registraron amplios cambios, con ellos se ha tenido que afrontar desafíos no imaginados antes, ahora el lector de cierto nivel y aún el académico no pueden prescindir de, al menos, algunos de los elaborados caminos trazados por los principales teóricos para poder comunicar en determinados cotos.

La teoría literaria adquirió por primera vez gran notoriedad en Francia y Estados Unidos de Norteamérica hacia los años sesentas del siglo pasado, conoció su apogeo incontrovertible en gran parte como consecuencia de la difusión del Formalismo ruso, también por las contribuciones del Círculo de Praga, del New Criticism angloamericano y de otras directrices. De Francia se expandieron diferentes denominaciones teóricas como "Nueva crítica", "poética", "estructuralismo", "semiología", "narratología"... Mientras estos nombres se mantuvieron en la cresta de la ola, la teoría permaneció también en su punto de máximo esplendor. La imagen de los estudios literarios en alguna de estas modalidades era seductora, triunfante, se

creía estar al punto, finalmente, de lograr lo que se proponían conseguir algunos de los estudiosos de la literatura en los primeros decenios del siglo XX. La perspectiva teórico-textualista parecía alcanzar su estatus de ciencia. Con todo, en cualquiera de estas posibilidades no faltaron obstáculos y dificultades de trascendencia, como lo era la delimitación del corpus y el *état présent* de la cuestión. Durante los setenta y hasta algunos años después la teoría literaria tuvo un rápido declino, con desarrollos caóticos que la hacían todavía de difícil reconocimiento en algunas partes. Así, la pregunta tantas veces formulada ¿qué es literatura? sigue planteándose. Y si su entidad es poco definida, la visión teórica de esa entidad no puede lograr una consistencia apreciable y no puede apoyarse sino en lo pragmático. De modo que el intento de tratar la literatura teóricamente se vio orillado a la resignación de hacerlo mediante consideraciones en mayor medida pragmáticas. De cualquier manera, esa empresa dejó planteada su necesidad como enfoque disciplinario. Y si aceptamos la formulación de Gadamer como una disyuntiva entre verdad y método, entre la experiencia de verdad que comunica la obra de arte y una metodología científica que ante el arte reconoce sus limitaciones, la anhelada justificación de una teoría literaria como ciencia se torna aún más problemática, porque, como dice este autor “El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace el significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo razonamiento. Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites”¹⁷².

IV

En este orden de ideas, Latinoamérica ha recibido después de su conquista casi todo: discurso y método, razón, política, religión, ciencia y tecnología. Pero el discurso recibido ha mostrado sus debilidades al parecer irreversibles. Nos consideramos occidentales, perseguimos algunos de sus ideales, pero sobre todo queremos eliminar la sujeción y alentar nuestra forma de ver y vivir el mundo. No podemos negar que nuestra tradición literaria es la occidental, aunque no siempre seguida y aceptada de manera obsecuente, sino más bien presentando sincretismos, diferencias, posiciones críticas y hasta in-

¹⁷² Gadamer, H. G. *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, p. 24.

novaciones. En esta apertura nos encontramos ante dos opciones extremas que al anteponerse parecen nulificarse. De un lado figura la racionalidad tecnocrática que al convertir al sujeto en objeto niega toda posibilidad a una individuación plena; del otro lado, se perfila un culturalismo diversificado que al potenciar identidades puede conducir fácilmente a tribalismos sin destino. En gran medida toca a nosotros decidir y también nos compete fomentar una perspectiva que sea resultado de experiencias particulares de vida, sin caer en la dinámica deshumanizadora de la masificación. Si por disposición ajena (en la Colonia) y luego oficial hemos alentado una forma de ver y vivir el mundo, ahora podemos sopesarla y reformularla como sucede en el ámbito de la literatura. Posibilidad en la que ya destacan latinoamericanos como J. L. Borges quien ha mostrado la quiebra del concepto de realidad y de historia en que se asentaron las teorías occidentales de progreso. Otros más lo han hecho, pero especialmente en sus escritos podemos constatar el predominio de una estética de la perplejidad ante una realidad renuente a ser vista en un solo sentido. En su visión pone en crisis la afanosa construcción de una totalidad, señalando la inconsistencia de algunas de las categorías u otros elementos que han servido en su edificación. Los modos borgeanos de construir mundos se expresan, en primer lugar, como lo señala V. Bravo¹⁷³, en el orden del relato, con sus simetrías, sus duplicidades, su visión panteísta. Para Borges el mundo es un laberinto de posibilidades que hace imposible todo intento de definición y clasificación absolutas. En sus mundos imaginarios lo teológico y filosófico devienen juego estético, la certeza se convierte en conjetura, lo real es alguna específica manifestación de la ficción del sueño; todo ello lo logra mediante una práctica de escritura cuya estrategia corresponde a lo que llamamos el principio de la paradoja. Sus laberintos, sus jardines con senderos que se bifurcan, su Aleph como construcción circular nos ofrecen la visión borgeana de manera figurada; son metáforas de una profunda crisis en la que hay desconfianza en el estatuto de realidad, en las relaciones entre lenguaje y realidad y, sobre todo, en las construcciones logocéntricas que han venido generando una filosofía y una hermenéutica fundamentadas

¹⁷³ Bravo, V. *El orden y la paradoja. Jorge Luis Borges y el pensamiento de la modernidad*. Argentina, Beatriz Viterbo editora, 2004, pp. 27-28.

en los grandes discursos o metanarraciones tendentes a garantizar la propiedad de las descripciones de verdad.

Las grandes teorías han menguado. Lo que no es del todo negativo si consideramos que en su ausencia estamos obligados a formular la nuestra, siempre con la disposición a reconsiderarla en la convivencia con quienes nos acompañan. Nos encontramos en las condiciones favorables para delinear y articular nuestra visión de realidad, debemos hacer una explicitación atendible de cómo nos consideramos, qué somos, comenzando por lograr una conceptualización y su articulación en conformaciones que nos permitan entendernos.

Discurso sobre la apropiación de los elementos teóricos de la educación por parte de una minoría (Jaime Collazo Odriozola, María Eugenia Rodríguez Parra)

Дискурс о присвоении меньшинством теоретических элементов образования (Хайме Колясо Одриосола, Мария Еухения Родригес Пара)

Резюме. Новая социально-экономическая конфигурация мира изменила политическое функционирование. Мы находимся на новом этапе тоталитаризма, опирающегося на весьма утонченное применение насилия, которые находят свое отражение в сфере образования. Наиболее наглядным отражением обветшалости современной демократии является сокрытие теоретических элементов в обучении самих учителей.

Resumen. La nueva configuración económico-social del mundo, ha cambiado el funcionamiento político. Vivimos una nueva etapa del totalitarismo con una muy discreta utilización de la violencia. En la educación debían reflejarse dichos cambios. La medida más evidente de la caducidad de la democracia contemporánea es el escamoteo de los elementos teóricos de la educación a los educadores.

En 1946, el general Dwight Eisenhower, en su calidad de jefe del Estado Mayor del ejército de los Estados Unidos, envió a los directores y jefes de las divisiones y oficinas generales y especiales del Estado Mayor y los generales comandantes de los principales mandos un memorándum que en sus puntos sustanciales decía:

El ejército debe contar con la ayuda de civiles en la planificación militar así como en la producción de armamentos. La eficaz planificación militar a largo plazo puede efectuarse solo a la luz de los progresos de la ciencia y la tecnología. Conforme los avances científicos aceleran la velocidad y expanden el área de nuestras operaciones, esta interrelación adquirirá más importancia. (...) Un procedimiento muy eficaz es conceder contratos para ayudar en la planificación. (...) Debe concederse la mayor libertad posible a los hombres de ciencia y los industriales para realizar sus investigaciones. (...) Debe estudiarse con mucho cuidado la posibilidad de utilizar nuestros recursos industriales y tecnológicos como partes orgánicas de nuestra estructura militar en tiempos de emergencia¹⁷⁴.

El mismo general, ahora como presidente de los Estados Unidos, el 17 de enero de 1961, se despidió del pueblo norteamericano por radio y televisión con un comunicado de prensa donde alertó:

hemos sido obligados a crear una industria armamentista permanente de vastas proporciones. Además de esto, 3 ½ millones de hombres y mujeres trabajan directamente para la Defensa. (...) Esta conjunción de un inmenso instituto militar y una gran industria bélica es nueva en la experiencia norteamericana (...) no debemos dejar de comprender sus graves implicaciones. (...) debemos cuidarnos contra la adquisición de una influencia desproporcionada, buscada o no, por parte del complejo bélico-industrial. Existe y seguirá existiendo el potencial para el funesto ascenso del abuso del poder.

Nunca debemos permitir que el peso de esta combinación haga peligrar nuestras libertades y procesos democráticos. No debemos dar nada por sentado...¹⁷⁵.

Su sucesor, John Kennedy, sin duda escuchó muy atentamente su discurso y creyó poder enfrentar esas fuerzas anónimas pero tremendas y fue asesinado el 22 de noviembre de 1963, dos años y diez meses más tarde. Las corporaciones se fueron apropiando de aquellos estados clave para la dominación mundial. En primer lugar los propios Estados Unidos de América.

¹⁷⁴ Firmado por el general Eisenhower el 27 de abril de 1946. El documento completo en Seymour Melman. *El capitalismo del Pentágono (la economía política de la guerra)*. Siglo XXI, México, 1975. Apéndice A, pp. 323 a 327.

¹⁷⁵ Idem, apéndice B, p. 328.

En este contexto de dominación mundial de las grandes corporaciones, la globalización de los mercados de bienes y servicios, no significó globalizar las ganancias. Estas siguen enriqueciendo la economía del país de origen de esas empresas. ¿Cómo se refleja esta situación en la educación?

A fines del último año del siglo pasado, la representación de los Estados Unidos presentó una iniciativa a las autoridades de la Organización Mundial de Comercio (OMC) para liberar también la comercialización de la enseñanza superior. Otros países la fueron apoyando. La institución ante la cual se presentaron da una idea clara de su forma de considerar la educación, situándola como una actividad lucrativa más, ahora en vías de transnacionalización. Se buscaban facilidades para las instituciones “proveedoras de ese servicio” en otros países. Las funciones sociales, otrora finalidad privilegiada de la educación impartida por el estado desaparecen ante la irrupción de la actividad privada y su “oferta”. La privatización ubica la enseñanza en el mercado, sujeta a la ley de la oferta y la demanda. Universidades estatales se convierten en empresas de servicios educativos. Eso tiene importantes consecuencias. Hay instituciones educativas propiedad de consorcios con inversiones en numerosos ramos, al ofertar su enseñanza, generan la esperanza de ingresar a un selecto y reducido grupo de personas destinadas a trabajar en empresas de ese mismo holding, con condiciones privilegiadas. Esas grandes empresas forman sus cuadros laborales inculcándoles su perspectiva y planes por todo el mundo donde vayan a necesitarlos.

La oportunidad se complementa con la acción de los propios estados receptores, muy oportunamente interesados en reducir su participación en la financiación de la educación, según las directivas del Banco Mundial en 1995.

Cuando la democracia pierde vigencia sus concepciones acerca de la educación también. Así se da lugar a la aparición de una elite formada por grandes grupos transnacionales para trabajar con ellos. Las diferencias de clase también se manifestarán en la educación al generarse ofertas exclusivas para gente con determinados niveles materiales de vida. La Universidad del Valle de México fue adquirida por un grupo norteamericano con universidades en Estados Unidos, Suiza, España, India, Chile, Costa Rica y Panamá. Por otro lado, ya

se anuncian universidades en línea donde lo único necesario es disponer de Internet y dinero para pagar esa educación.

Lo anterior se complementa con la enorme cantidad de instituciones privadas con programas de evaluación para universidades, oficinas y dependencias estatales. Si la finalidad de contratar a esas instancias era superar la calidad académica, lo que se ha logrado es todo lo contrario. Además de los defectos en los instrumentos de evaluación para maestros, alumnos y directivos, cosa fácilmente solucionable con la contratación de alguien competente para elaborarlos, casi todas las evaluaciones toman en cuenta elementos exclusivamente cuantitativos. Un ejemplo son evaluaciones de licenciatura que miden la eficiencia terminal, el rezago y la deserción. La solución que se dé para mejorar esos números no interesa, el asunto es reducirlos. Así se debilitan las exigencias para la titulación y trabajos que diez años atrás jamás hubieran podido llegar al examen recepcional, ahora se aprueban con rapidez. Luego llega el regocijo por el mejoramiento del índice de eficiencia, lo cual significa mayor financiación, aunque todos sabemos que la medida no mejora la formación académica, la empeora. Lo mismo ocurre con otros índices. El resultado: muchos académicos consideran que el nivel de calidad de los estudios ha disminuido, justo cuando las evaluaciones dicen lo contrario. No se puede perder de vista el carácter privado de esas empresas evaluadoras y toda la corrupción que entraña.

Los recomendados contactos entre universidades, empresas y el Pentágono se han incrementado con el paso de los años. Las empresas han aprovechado muy eficientemente la colaboración con las universidades y sus institutos de investigación. A los estudiantes les interesa vincularse con esas asociaciones, porque al terminar sus estudios es normal que se continúe trabajando como parte de la empresa. A la empresa le conviene porque ya ha podido observar el desempeño del estudiante y contrata a alguien ya entrenado para el trabajo a realizar. En esta asociación de los negocios y la academia, las empresas son las más beneficiadas económicamente por los resultados de una investigación que no paga o que paga muy por debajo del precio del mercado. La investigación sobre tecnología bélica suele ser secreta y corre por cuenta del estado exclusivamente, pero cuando licita la fabricación de armas debe pasarle la tecnología a la empresa fabricante. Esa empresa la emplea en lo exigido por el

contrato, pero la tecnología queda para otros productos que sí competirán en el mercado. Otro beneficio son las patentes de innovaciones generadas por universidades e institutos de investigación. Así crecieron centros de investigación donde se asocian universidades con empresas para generar tecnologías específicas. En varios casos también se han asociado universidades para investigaciones de tecnología militar. El mayor atractivo para instituciones universitarias es la inversión en investigación de las empresas privadas, la cual puede llegar a miles de millones de dólares. Muchos de esos recursos se derivaron de las ganancias obtenidas por las mismas patentes. Para esas universidades, la investigación ha generado ganancias sustanciales, lo cual hace pensar que por ese camino está el rumbo que han de seguir todas las instituciones universitarias para autofinanciarse; sin embargo, en proporción a lo cobrado por las empresas patentes, lo recibido por las instituciones educativas es mínimo.

Esto supone algunas modificaciones en cuanto a la forma de considerar la investigación científica y la misma ciencia. Las empresas buscan la propiedad de las tecnologías patentadas. Recordemos que una de las características del conocimiento científico según los manuales decía: "*El conocimiento científico es comunicable*: no es inefable, sino expresable, no es privado sino público"¹⁷⁶ Las patentes no significan la imposibilidad de difusión del mismo, pero sí su retraso. Ya no solo cambian los fines y las condiciones de la actividad universitaria sino también el sentido que tuvo la educación en la mayor parte del siglo XX.

No se privatiza la investigación universitaria pública, sino sus resultados. Lo que invierte el estado en las investigaciones universitarias opera en beneficio de las empresas privadas que se apropian de sus resultados mediante las patentes. En México, la supresión de institutos de investigación, como el Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias se justificó por la falta de recursos, cuando podían haber sido recuperados con creces los gastos que implicaba su funcionamiento. Se eliminaron porque obstruían el libre desenvolvimiento de las corporaciones dedicadas a

¹⁷⁶ Mario Bunge. *La ciencia su método y su filosofía*. Publicado por la Facultad de Ingeniería de la Universidad de Buenos Aires en 1958, p. 22, sexta característica.

la producción agrícola. Esa privatización afecta otros aspectos como los usos del suelo, el agua, los bosques. Todo el proceso que constituyó y constituye todavía lo llamado “el adelgazamiento del estado”, eufemismo para designar la privatización de los bienes de la comunidad, también ha sido llamado “el más gigantesco robo de todos los tiempos”¹⁷⁷. El estado se retira de la defensa del patrimonio colectivo para facilitar la expansión de las corporaciones. Las que importan son las que se hacen cargo de los recursos de toda la sociedad, porque no se privatizan para administrarlos mejor sino para dilapidarlos, como la contaminación del agua producida por empresas mineras, o la deforestación y desertificación producidas por una gran variedad de intereses privados.

Abandonar los resultados de la investigación financiada por la sociedad al capital privado significa hipotecar el futuro y quedar a merced de la suerte corrida por las grandes empresas en las recurrentes crisis cíclicas del sistema.

Eso no es fatal ni depende de las dificultades presupuestales. Como prueba tenemos el *Plan Ceibal* implementado por el gobierno de un pequeño país de 187.000 kilómetros cuadrados, con una población de tres millones y medio de habitantes. Uruguay, un país pobre, encontró recursos para dotar gratuitamente de una computadora laptop a todos los alumnos de las escuelas primarias públicas del país y de acceso gratuito a Internet para los mismos.

Toda renuncia al control de sus recursos por parte de una sociedad, a la larga conduce a la privatización del mismo país. Lo que antes fue un gobierno soberano se vuelve un grupo de gerentes preocupados por hacer más eficientemente rentable todo emprendimiento de las grandes empresas transnacionales. Los intereses de las grandes corporaciones no coinciden con los de toda la población del país. Es más, solo coinciden con los de una pequeñísima minoría y afectan adversamente los de una muy amplia mayoría.

Con este telón de fondo, los cambios en la educación para satisfacer las necesidades de esa pequeña minoría internacional, se encaminan hacia objetivos muy alejados de los de la democracia,

¹⁷⁷ Anne Marie Mergier. “Investigación mundial: El proceso de privatización, el más gigantesco robo de todos los tiempos”, en *PROCESO* № 1024 del 17 de junio de 1996, pp. 42 a 45.

todavía mencionados en muchas constituciones. Eso obliga a que las bases teóricas sobre las cuales se fundamenta la educación se transformen en un secreto solo conocido por esas minorías. La teoría de la educación era una asignatura impartida desde más de un siglo atrás hasta hace tres o cuatro décadas. Allí se discutían los fines de la educación, la armonización de esos fines con los métodos y las técnicas utilizadas. La función cumplida por los docentes en ese contexto y otros problemas relativos a los fundamentos que justificaban su labor. No había dogmas, todos los temas estaban abiertos a la discusión y por supuesto, no había tampoco unanimidad sobre muchos de los temas vistos. Todo se hacía en armonía con el contexto democrático en el cual se realizaba. Cambiando ese contexto ya no es necesario que quienes van a impartir instrucción se pongan a pensar y discutir esos temas, es mejor que ni los conozcan.

Ahora, a los docentes directamente les inculcan técnicas para hacer más eficiente y rentable el período de instrucción y entrenamiento de los futuros trabajadores de las empresas. Lo demás queda en el estrecho grupito que dirige las empresas y muchos de los estados actuales. En las instancias oficiales a nadie parece interesar la calidad de la formación primaria y secundaria. Con que aprendan a mal leer y escribir y las cuatro operaciones fundamentales alcanza. De los otros se encargará la escuela privada.

Gilles Deleuze: la pragmática como «política» de la lengua
(Óscar Juárez Zaragoza)

Жиль Делез: прагматика как «политика» языка (Оскар Хуарес Сарагоса)

Резюме. Настоящая работа ставит своей целью показать как Жиль Делез пытается порвать с классическим образом мышления через прагматику языка, которая напрямую противопоставляется общей теории языка, где преобладает означающее языкового режима как главный носитель значения.

Resumen. El presente escrito tiene como finalidad mostrar como Gilles Deleuze intenta romper con la imagen clásica del pensamiento a través de una pragmática de la lengua, que se opondría de manera directa a una teoría general del lenguaje y a la preponderancia

del régimen significante de la lengua como el portador principal del significado.

El esfuerzo deleuzeano por diluir de manera definitiva la imagen del pensamiento tiene, además de diversos momentos, diversos frentes. La imagen clásica del pensamiento no puede *diluirse* completamente si el lenguaje continúa siendo tratado de la misma manera como hasta ese momento se ha realizado: *como una teoría general del lenguaje*. Si dentro de las diversas ramas que se ocupan del lenguaje —semántica, sintáctica o fonemática— se tiende siempre a la determinación de códigos generales o leyes aplicables de manera uniforme en todos los casos, se continúa dentro de una imagen clásica que impone un trascendental a los casos particulares, en donde éstos no juegan sino un papel secundario o meramente residual; *la reivindicación de la idea platónica*.

Deleuze, -apoyado en Guattari y Labov- cuestiona de manera directa la preponderancia del régimen *significante* de la lengua. En éste nos topamos con una serie de violencias que se imponen de forma imperial, cuando se plantea la existencia de un *gran significante* que todo lo determina. De ahí se deriva también, como consecuencia inmediata, el delirio por la interpretación. Cuando se postula la existencia de un gran significante el ejercicio consiguiente es la interpretación, al estilo de algunas muestras de la hermenéutica (no solamente la contemporánea). Considerar que existe sólo un régimen de signos, mediante el cual se determina todo, es ubicarse en el *régimen significante* de la lengua que apuesta todo por la determinación precisa a través del código.

Siguiendo a detalle el esfuerzo realizado por Deleuze respecto al *régimen significante* podemos presentarlo de la siguiente manera. Primeramente nos encontramos con la reiterada convicción de que no existe solamente un régimen de signos capaz de aplicarse de manera indistinta a todo. Pensar que todo puede ser explicado por un solo régimen de signos es un extravío no susceptible de pasar por alto. En *Diálogos* encontramos constantes llamados al reconocimiento de la pluralidad de regímenes de signos:

En segundo lugar, debemos de tener en cuenta que existen infinitud de regímenes de signos... Los regímenes de signos son, pues, innumerables: semióticas múltiples de los <<primitivos>>, semióticas de

los nómadas (y los del desierto no son los mismos que los de la estepa, y el viaje de los Hebreos es otra cosa), semióticas de los sedentarios (y cuantas combinaciones sedentarias y sedentario-nómadas) La significancia y el significante no tienen ningún privilegio...¹⁷⁸.

La meseta titulada: *sobre algunos regímenes de signos* en *Mil mesetas* es una muestra de esta convicción de la existencia de una gran pluralidad de regímenes de signos: "...Si llamamos semiología a la semiótica significante, la semiología sólo es un régimen de signos entre otros, y no precisamente el más importante..."¹⁷⁹. Deleuze afirma la pluralidad de regímenes de signos porque cada *acontecimiento, devenir o relación* efectúa un régimen exclusivo para ella, la lingüística no puede ser general, los regímenes son siempre singulares.

Siguiendo con el análisis del régimen significante algunos de los rasgos que surgen a la luz son los siguientes: en él el signo remite al signo y al signo hasta el infinito. En última instancia el régimen significante se olvida del estado de cosas y del significado representado. Su labor consiste en explicar su funcionamiento de forma infinita, pues de lo que se trata es de definir la cadena significante. Al grado tal que Deleuze no duda en decirnos que: *el significante es el signo que redundante en el signo*. Mediante esta redundancia pierde toda referencia ya sea a la expresión o a la denotación o, más bien, lo da como supuesto. Pero la cadena significante impide la finalización de éste régimen, pues un círculo remite a otro y este a su vez a otro más sin fin alguno. Por ejemplo, el robo de algo por un infante. Primeramente remite a la acción misma, pero de inmediato remite a la moral como espacio de la familia, ésta a su vez a la sociedad, lo que remite a Dios y el castigo, etc. – o las diversas figuras de la conciencia en Hegel o los segmentos platónicos que nunca tienen importancia en sí sino, única y exclusivamente, en cuanto remiten a otra cosa. La cadena significante es al encadenamiento de signos (símbolos) mediante el cual siempre podemos pasar de un círculo a otro hasta el infinito. Es importante señalar que todos estos círculos están en función de un centro capaz de explicarlos prolongándose en ellos, pensemos, por ejemplo, en Dios o el Estado. Y como el signo cumple la función de simbolizar algo, que no es el estado de cosas, se hace necesaria la

¹⁷⁸ Diálogos (con Claire Parnet), Valencia, Pre-textos. 1980, p. 126.

¹⁷⁹ Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia, Pre-textos. 2002, pp. 117.

existencia de la interpretación: "...El sacerdote interpretativo, el adivino, es uno de los burócratas del dios-déspota. Surge así un nuevo aspecto de la trampa, la trampa del sacerdote: la interpretación se prolonga hasta el infinito, y nunca encuentra nada que interpretar que no sea ya de por sí una interpretación..."¹⁸⁰. Ya se trate de la religión, del Ser, del Estado, lo social, etc., siempre encontramos a ese intérprete al servicio del gran significante. Las figuras son muy diversas, ya podemos encontrar al filósofo-rey hablándonos del Bien, ya al santo de Dios, al juez del Estado, al moralista de la moral, etc. La figura más ilustrativa de este delirio interpretativo es la del sacerdote. La relación mediante la cual se establece contacto con el gran significante es siempre de una *carencia*; en cuanto carecemos del gran significante debemos recurrir al intérprete. De ahí la preponderancia tomada por estos representantes del gran significante e inclusive su petulancia respecto a quienes no están a la altura de éste. Hegel se regocijaba en demasía de estar a la altura del *espíritu absoluto*. Y no creemos que algún filósofo haya renunciado a este deleite, incluso, podemos definir a la filosofía como ese gusto especial por hacerse pasar por el *verdadero intérprete del gran significante*. Pero la petulancia interpretativa del gran significante no es exclusiva de la filosofía, podemos encontrarla en las actividades más sencillas; basta para ello que no poseamos las habilidades para realizar una actividad cualquiera para permitir el goce de quien si las posee. No obstante, al mismo tiempo que el gran significante se muestra como *carencia* paradójicamente se muestra también como *exceso*. Por más que el intérprete esté a la altura del gran significante éste no deja de mostrarse como *excesivo*, las metáforas son reiteradas: el Bien platónico como un sol que no puede ser observado directamente, un Dios que es infinito y, por lo tanto, no puede ser comprendido en su totalidad por un ser finito, etc.

El esfuerzo *interpretativo* del sacerdote va encaminado siempre a mostrarnos la organización, el cuerpo o el rostro del gran significante. De donde se desprende el ímpetu colocado en determinar de manera precisa al Ser, Estado, Dios, sociedad, etc. Todas estas determinaciones tienden siempre al establecimiento de una territorialización muy precisa; el territorio, la organización, el rostro es lo más

¹⁸⁰ Diálogos (con Claire Parnet), pp. 119, 120.

importante. Los territorios, los rostros pueden ser variados en cuanto su elaboración pero *únicos* en cuanto tienden a ser el *gran significante*. Por ello se habla de un código de códigos, un gran significante que hace posible a todos los otros y, en esa medida, los abarca. El sacerdote, al hacerse pasar por el intérprete del gran significante, define de manera precisa los límites, territorios, el rostro, lo permitido de lo no permitido; lo bueno de lo malo, - la importancia del rostro, en el régimen significante, es en tal grado que en el sólo mirarlo nos coloca ya en la condición de infractores, de ahí la necesidad de pintar su rostro de la forma más benévola posible; Dios bueno, Ser ordenado, etc.- las recompensas que nos aseguramos por mantenernos dentro del límite de lo bueno; toda la metafísica de la *inversión*. El mundo determinado a partir de categorías económicas; *cuanto inviertes cuanto ganas*. En esa medida el intérprete del gran significante trata por todos los medios de mantener el orden impuesto, de mantener dentro del rebaño a todos los integrantes. No pocas veces son violentas sus reacciones contra quienes rompen con el orden, quienes superan los límites establecidos, quienes efectúan *líneas de fuga*. La gramática deviene como el código establecido de los buenos usos del lenguaje, todo aquel que no se someta a los buenos usos establecidos merece la ignominia, el destierro y su erradicación. Tanto en *Diálogos*, *Mil mesetas* y *Foucault* encontramos desarrollado de manera muy similar este análisis del régimen significante:

Pues bien, en este caso estamos definiendo un régimen en el que el signo no cesa de remitir al signo, en cada círculo y de un círculo a otro, y el conjunto de signos a un significante móvil o a un centro de significancia; y en el que la interpretación, la asignación de un significado, no cesa de restablecer el significante, como para recargar el sistema y vencer la entropía. Tendremos así un conjunto de intensidades y de flujos que dibujan un "mapa" particular: en el centro el Déspota, o el Dios, su templo o su casa, su Rostro como rostro visto de frente, agujero negro en una pared blanca; en torno a él, la organización radial de los círculos, con toda una burocracia que regula las relaciones y el paso de un círculo a otro (el palacio, la calle, el pueblo, el campo, la selva, las fronteras); el papel especial del sacerdote, que actúa como intérprete o adivino; por último, la línea de fuga del sistema, que debe ser interceptada, conjurada, marcada con un signo negativo, ocupada por una especie de chivo expiatorio, imagen

invertida del déspota cuyo papel es eliminar periódicamente todo lo que amenaza o atasca el funcionamiento de la máquina.

Bajo estos rasgos queda determinado el régimen signifiante de la lengua. Como puede verse es precisamente aquello que impide el surgimiento de la diferencia al someter a todos los otros regímenes al despotismo de uno solo; el del signifiante. Bien puede determinarse al régimen del signifiante como un régimen de segmentariedad circular, en donde el primer círculo, del déspota se va ampliando en otros círculos con relaciones muy precisas. Por ello Deleuze se ve impulsado a plantear una *pragmática* de la lengua como elemento indispensable de la diferencia.

Ya mencionamos anteriormente que Deleuze muestra la existencia de una gran variedad de regímenes de signos, así nos habla de régimen de signos de la anorexia, del delirio paranoico, capitalista, socialista, nómada, sedentario, etc. En donde cada uno de ellos es irreducible a cualquier otro, cada uno de ellos efectúa solo uno de los infinitos regímenes de signos virtuales.

Un régimen que se oponga al circular debe, precisamente, romper con éstos. En lugar de círculos, dice Deleuze, hay segmentos de signos, pequeños paquetes de signos que no se efectúan a partir de la expansión de uno solo, sino que, precisamente, cada uno de ellos es un paquete con principio y fin. Dichos paquetes de signos se desplazan en una línea recta ilimitada y, en sus encuentros o relaciones con otros dan lugar a procesos. En este sentido la relación de los paquetes de signos, más que con un signifiante despótico, se da con el afuera de estos paquetes de signos. Cuando se da el encuentro, la relación de paquetes de signos, surgen lo decible y lo visible, no antes.

El discurso del sinarquismo mexicano

(Manola Sepúlveda Garza)

Дискурс мексиканского синаркизма

(Манола Сепульведа Гарса)

Резюме. Синаркизм – это массовое движение католических правых сил, которое активно противостояло правительственным реформам президента Лазаро Карденаса и представляло собой наиболее важное политико-социальное течение постреволюционной Мексики. Объявив себя защитником

религиозных свобод, семьи и частной собственности, синаркизм выступал против «социалистического образования», аграрных реформ и других проектов, изображаемых в качестве «коммунистических». Наивысшей активности это движение достигает в 1937–1945 годы.

Resumen. El sinarquismo fue un movimiento popular de la derecha católica que se opuso activamente a las reformas gubernamentales del presidente Lázaro Cárdenas, representó uno de las corrientes político-sociales más importantes de la posrevolución mexicana. Se autonombró defensor de la libertad religiosa, de la familia y de la propiedad privada, en contra de la «educación socialista», de la reforma agraria y de otros proyectos pensados como “comunistas”. Los años más activos fueron 1937–1945.

El discurso incluye los proyectos político-ideológicos de los movimientos sociales y de los partidos políticos. En éstos se expresan las demandas y los ideales de los diversos grupos que están abocados a la transformación del presente en defensa de sus intereses. El discurso político surge como reflexión del enfrentamiento con la realidad y en confrontación con los principios de movimientos sociales paralelos (discursos paralelos). Frecuentemente, el proyecto político tiene una forma idealizada, en cierto sentido es utópico y sufre bruscas transformaciones en el camino de su realización.

En esta ponencia quiero exponer los ideales de la Unión Nacional Sinarquista (UNS) que fue una organización surgida en 1937 que agrupó a buena parte de la población del centro oeste de México y cuyo movimiento constituyó una alternativa sociopolítica e ideológica opuesta al orden posrevolucionario.

Con el término “sinarquista” se quería decir lo opuesto a la anarquía, es decir, con gobierno, autoridad, orden y disciplina, y justamente este movimiento se desarrolló en los tiempos de desestabilidad y crisis vividas en la posrevolución y como oposición a las políticas del gobierno. Su antecedente más cercano se encuentra en el movimiento cristero y en los arreglos entre la Iglesia y el Estado (1929) que, al no respetarse (continuaron las limitaciones al número de sacerdotes que podían ejercer en el país y la confiscación de los

bienes de la Iglesia), los católicos buscaron organizarse para enfrentar al gobierno anticlerical¹⁸¹.

A la defensa de la religión, poco después, con el plan de gobierno que debería seguir el presidente Lázaro Cárdenas (1934–1940), se agregó la defensa de la libertad educativa y de la familia (por el programa de la educación sexual implementado por el gobierno y la reforma al Artículo 3º Constitucional que señalaba que la educación debía ser socialista) y la defensa de la propiedad privada, ya que la reforma agraria colocaba como sujetos de derecho no sólo a los pueblos indios desposeídos durante el siglo XIX, sino, también, a los peones de las fincas, lo cual afectaba a buena parte del México mestizo organizado en grandes haciendas. Ante estas políticas que afectaban fuertes intereses y no se ajustadas a las tradiciones locales, en el centro oeste del país, se desarrollaron movimientos sucesivos de oposición: Los Legionarios (1931–1934); Segunda Cristiada (1931–1943) y los movimientos regionales de la Base (1934–1937).

A partir de 1935, Cárdenas encuadró sus líneas de gobierno en las directrices del Frente Popular Comunista y se abocó a fortalecer el presidencialismo e instaurar las bases organizativas del sistema político, y en este contexto de izquierdización del gobierno y de la sociedad es que se consolidó la organización de la derecha como Unión Nacional Sinarquista¹⁸².

Los sinarquistas representaban la expresión de una sociedad que no aceptaba ninguna “modernidad” que no se apoyara en sus tradiciones y combatieron al adversario tanto con una intensa acción cívica política, para que la población rechazara las reformas del gobierno y “luchara por sus derechos”, como con las armas. De 1930 a 1940, la población del Bajío participó de conflictos y enfrentamientos tan intensos que se les puede comparar con los que se vivieron en los tiempos de la Revolución (1910–1917).

¹⁸¹ En 1926 el gobierno de México tuvo una política radical en lo que concierne a la aplicación de los artículos constitucionales que excluían al clero de sus actividades políticas y sociales, ante lo cual el clero canceló el culto público y el Estado le prohibió ejercer el culto privado. A partir de entonces, la Liga Nacional de Defensa a la Religión Católica se levantó y se desarrolló lo que se conoce como movimiento cristero.

Meyer, Jean. *La Cristiada*. Siglo XXI, México, 1985.

¹⁸² Serrano Álvarez, Pablo *La batalla del espíritu. El movimiento sinarquista en el Bajío, 1932–1951*, CONACULTA, México, 2002, t. I, pp. 114–115.

La UNS representaba un movimiento popular de la sociedad católica. Se declaraba nacionalista, hispanista, antiestatista y se pensaba salvadora de la patria contra el comunismo. Su lema era: "patria, justicia y libertad" y entre sus principios fundamentales estaba: lograr el bien común, el orden social cristiano, la felicidad de la patria, la paz social, la lucha contra la izquierda comunista, la libertad y la justicia. La doctrina social de la Iglesia fue su fuente ideológica más importante. Sus principios e ideales quedaron plasmados en documentos como *El Pentálogo Sinarquista* (1937) y *Los 16 puntos básicos del sinarquismo*" (1939).

El Pentálogo postulaba en cinco puntos los principios ideológicos:

1° Luchar por una mejor distribución de la riqueza;

2° Defender la propiedad privada, porque en ella radica la libertad del hombre. "Nos oponemos a un México colectivizado, en el que los campesinos no sean dueños de la tierra, en el que los obreros no sean considerados como un factor en la producción tan indispensable como el capital, en el que todo pertenezca al Estado. La propiedad bien repartida es el ideal del sinarquista. El marxismo lucha por hacer del pueblo de México, un pueblo de desposeídos y de proletarios. Mientras que el sinarquismo aspira a poseedores y a hombres libres".

3° Nuestro ideal es el bien común y no el deseo de una clase. Nos oponemos a la guerra clasista porque de ella nace la miseria y el odio que destruye. El patriotismo Sinarquista... se opone a que imperen en México símbolos extraños, banderas ajenas, hoces y martillos, divisas comunistas o fascistas. El Sinarquismo es un movimiento mexicano, hecho por mexicanos.

4° El Sinarquismo ama y defiende la libertad y se declara enemigo de todas las tiranías...

5° El Sinarquismo es espíritu y acción¹⁸³.

En *Los 16 puntos* se refuerzan las tesis anteriores y se agrega: la condena a la tendencia comunista; afirma el derecho a la propiedad privada: frente al grito comunista de "todos proletarios" oponemos el nuestro: "todos propietarios"... El mal no está en la propiedad, sino en la mala distribución de la riqueza; México libre de las tutelas extranjeras¹⁸⁴.

¹⁸³ Véase Serrano Álvarez, Pablo. Op cit., pp. 196-197.

¹⁸⁴ Ibid, pp. 198-200.

La finalidad de la Unión Nacional Sinarquista era implantar el Estado Sinarco-Cristiano en México y en el mundo, basado en la "filosofía, la dogmática y la moral que se desprenden de los libros santos del cristianismo" y donde las "relaciones humanas" se encaucen en un sólo fin: la felicidad. Este idealismo fue la base de sustentación del programa y acción sinarquista hasta los años cincuenta.

A partir de 1939, el programa fue concretándose en la realidad histórica, aunque supeditado a ese idealismo místico. Se agregaban algunos puntos de acción: hacer efectivo el sufragio del pueblo; combatir el enriquecimiento de los funcionarios en el poder; darle al campesino la tierra en propiedad; terminar con el monopolio educativo del Estado e implementar la libertad de enseñanza; desaparecer el partido en el gobierno (PRM) por constituir una negación de la democracia; proscribir el Partido Comunista, destituir a los comunistas del gobierno y romper cualquier relación con la Unión Soviética¹⁸⁵.

En 1939 la UNS tenía alrededor de 90 mil miembros activos y aumentaron a 560 mil en 1943, sin duda que se habían constituido en la primera fuerza política de oposición al régimen¹⁸⁶. En 1939 también se formó el Partido de Acción Nacional (PAN), con ex integrantes de "la Base", con principios similares a los de la UNS, pero con fines de acción política electoral. El grueso de las fuerzas militantes de ambas facciones políticas estaban en el sector rural, lo cual no fue gratuito: en contraposición a la reforma agraria y a que los agraristas (y beneficiarios del ejido) se hayan sumado al Ejército y se constituyeran como parte de las bases del partido en el gobierno, los grandes propietarios le prometían a sus trabajadores repartirles la tierra en propiedad haciéndoles "libres", sin entrar en conflicto con los principios religiosos y sin estar bajo el control del Estado.

Lejos de lo que se pudiera pensar, al final del cardenismo, la UNS no se alió con el PAN para las elecciones, sino estableció pactos políticos con Manuel Ávila Camacho candidato a la presidencia de la República por el Partido de la Revolución Mexicana. Los cambios políticos que estableció el gobierno a partir de 1939, en buena parte se explican por la fuerza de la oposición y los acuerdos establecidos entre las elites del gobierno y de la UNS.

¹⁸⁵ Véase Serrano Álvarez, Pablo. Op cit., p. 219.

¹⁸⁶ Ibid, p. 182 y 234.

La etapa de mayor actividad de la UNS fue 1939-1943 y a partir de entonces, se inició el declive, pues los Presidentes Ávila Camacho (1940-1946) y Miguel Alemán (1946-1952) atendieron parte de sus demandas y la UNS perdió las banderas de su lucha y en cierta forma, su razón de ser. Para mediados de los años cuarenta era claro que la elite gobernante mexicana no se proponía hacerse socialista: el artículo 3° de la Constitución perdió su distintivo de "socialista"; el movimiento de demanda de la tierra fue reprimido y frenado el reparto agrario, en contraste, los grandes propietarios de las fincas del campo pudieron obtener garantías para sus propiedades. Para 1946, la UNS ya no representaba una fuerza nacional de primer orden, aunque seguía siendo importante a nivel regional.

En 1946, la UNS tomó la estrategia de organizarse con fines electorales y formó el Partido Fuerza Popular que tuvo vigencia hasta 1949. Más tarde, 1953, formó el Partido Unidad Nacional, pero tampoco tuvo grandes éxitos. En las elecciones federales de 1958 los Sinarquistas se unieron con el Partido Acción Nacional que postuló como candidato a la presidencia de la República a Luis H Álvarez, pero tampoco tuvieron éxito. El Presidente Adolfo López Mateos reactivó la reforma agraria y otras reformas sociales en beneficio de las mayorías y se opuso enérgicamente a cualquier actividad antigubernamental de la derecha católica y los Sinarquistas no pudieron registrar lo que en ese entonces (1963-1964) llamaron Partido Nacionalista de México, lo cual parecía representar el fin de los Sinarquistas, sin embargo, en 1978 se organizó el Partido Demócrata Mexicano y se reestructuró la UNS.

El discurso poético en la obra de Jorge Luis Borges (Ángeles María del Rosario Pérez Bernal)

Поэтический дискурс в творчестве Хорхе Луиса Борхеса (Анхелес Мария дель Росарио Перес Берналь)

Резюме. Согласно автору, великий аргентинский литератора Хорхе Луис Борхес обновил испанский язык, создал способ выражения созвучный латиноамериканскому этосу своего времени, обогатил язык согласно чувствительности и воображению читателя. Его творчество приобретает метафорическое и парадоксальное измерение, оплодотворяя действительность средствами

фантазии и таким образом конкретизирует абстракцию. В статье дается подробная характеристика поэтического стиля аргентинского писателя

Resumen. Según el autor el gran literato argentino Jorge Luis Borges renovó la lengua española al crear un modo de expresión concordante con *ethos* latinoamericano de su tiempo, una lengua acorde con la sensibilidad e imaginación del lector. Su obra adquiere una dimensión metafórica, paradójica o de realidad fecundada por la fantasía. De este modo logra concretar lo abstracto. En el artículo se da una característica detallada del estilo poético del escritor argentino.

La riqueza de un idioma se refleja en una gran literatura poética o filosófica. Borges renovó la lengua española al crear un modo de expresión concordante con *ethos* latinoamericano de su tiempo; una lengua acorde con la sensibilidad e imaginación del lector. Si el lenguaje es representación, el estilo es la eficacia con que el lenguaje funciona en la expresión de una intuición o una idea. “Plena eficacia y plena invisibilidad serían las dos perfecciones de cualquier estilo” (Borges, 1999: 83). La total eficacia implica que con un mínimo de signos se exprese de la mejor manera una idea. Por ejemplo, cuando a Borges lo nombraron director de la Biblioteca Nacional de Argentina, él estaba casi ciego, y en el “Poema de los dones” manifestó de manera magistral, con las palabras justas, lo que sentía. Al respecto dice: “Yo siempre me había imaginado el Paraíso bajo la especie de una biblioteca. Otras personas piensan en un jardín, otras pueden pensar en un palacio. Ahí estaba yo. Era, de algún modo, el centro de novecientos mil volúmenes en diversos idiomas. Comprobé que apenas podía descifrar las carátulas y los lomos. Entonces escribí el “Poema de los dones” que empieza. “Nadie rebaje a lágrima o reproche / esta declaración de la maestría / de Dios que con magnífica ironía / me dio a la vez los libros y la noche.” Esos dones que se contradicen: los muchos libros y la noche, la incapacidad de leerlos”¹⁸⁷.

La imagen *los libros y la noche* es altamente eficaz ya que manifiesta con un mínimo de palabras una situación de un modo

¹⁸⁷ Borges, Jorge Luis. *Obras completas 1975–1985*. – México, Emecé, 1989. – С. 278.

preciso y bello: el sujeto lírico tiene a su cargo la biblioteca más grande de su país y a la vez sus ojos son incapaces de leerlos. Es como estar en el Paraíso... acaso de visita, como Dante.

El discurso de Borges es ante todo funcional. Nada está de más, todos los detalles están extremadamente cuidados. El estilo borgesiano no es orfebrería u ornato, sino austeridad, rigor y precisión. Otro ejemplo. En el poema "*Inferno V*, 129", es referida la historia de Francesca y Paolo, los amantes de quienes Dante se compadece al hallarlos en el Infierno. Ustedes recordarán que Francesca da Rimini fue hija de Guido da Polenta, gobernante de Ravena (1275-1290); ella contrajo matrimonio en 1275, por razones políticas que beneficiaban al padre, con el grotesco Giovanni Malatesta de Rímini. Francesca se sintió atraída por el hermano menor de Giovanni, Paolo, con quien leía todas las tardes. Una vez, leyendo los amores de Lanzarote - o Lancelot - y la reina Ginebra, descubren que están ellos mismos enamorados y leen su propia historia en la de estos héroes. Entonces surge el beso que, por cierto, también inspiró a Rodin para hacer la famosa escultura que lleva el mismo nombre. Cuando el marido, Malatesta, descubre la relación, asesina a los amantes. Esta historia Borges la poetiza así:

Dejan caer el libro, porque ya saben
que son las personas del libro.
(Lo serán de otro, el máximo,
pero eso qué puede importarles.)
Ahora son Paolo y Francesca,
no dos amigos que comparten
el sabor de una fábula.
Se miran con incrédula maravilla.
Las manos no se tocan.
Han descubierto el único tesoro;
han encontrado al otro.
No traicionan a Malatesta,
porque la traición requiere un tercero
y sólo existen ellos dos en el mundo.
Son Paolo y Francesca
y también la reina y su amante
y todos los amantes que han sido
desde aquel Adán y su Eva

en el pasto del Paraíso.
Un libro, un sueño, les revela
que son formas de un sueño que fue soñado
en tierras de Bretaña.
Otro libro hará que los hombres,
sueños también, los sueñen¹⁸⁸.

En el poema podemos observar que la realidad presentada no es inmediata ni nos coloca, como lectores, en contacto directo con las cosas, sino que los hechos y los personajes son elaborados como símbolos o alegorías. Paolo y Francesca son ubicados en una dimensión modélica de manera que se vuelven signos equivalentes a otros signos literarios, como Lanzarote y Ginebra o Adán y Eva. Son la pareja arquetípica que se halla, concretamente asentada, “en el pasto del Paraíso”. Esta frase adverbial, al condensar dos ideas, una real concreta, *pasto* y otra imaginaria, *Paraíso* otorga verosimilitud a dos espacialidades simultáneas que los amantes comparten: la infernal fáctica a la que están condenados por la eternidad, y una suerte de Paraíso “proyectado”, por estar juntos. “Con infinita piedad, Dante nos refiere el destino de los dos amantes y sentimos que él envidia ese destino. Paolo y Francesca están en el Infierno, él se salvará, pero ellos se han querido y él no ha logrado el amor de la mujer que ama, de Beatriz. En esto hay una jactancia también, y Dante tiene que sentirlo como algo terrible, porque él ya está ausente de ella. En cambio, estos dos réprobos están juntos, no pueden hablarse, giran en el negro remolino sin ninguna esperanza de que los sufrimientos cesen, pero están juntos. Cuando ella habla, usa el *nosotros*: habla por los dos, otra forma de estar juntos. Están juntos para la eternidad, comparten el Infierno y eso para Dante tiene que haber sido una suerte de Paraíso”¹⁸⁹.

La última parte del poema, mediante el uso de la repetición o la anáfora, retoma una idea recurrente en la literatura: que la vida es sueño y los hombres, figuraciones oníricas. El recurso retórico manejado magistralmente se convierte en herramienta útil para reforzar el contenido desde la forma. En Borges, como en Cervantes,

¹⁸⁸ Borges, Jorge Luis. *Obra poética*. – Emecé, Bogotá, 1998. – C. 616.

¹⁸⁹ Borges, Jorge Luis. *Obras completas 1975–1985*. – México, Emecé, 1989. – C. 216.

prevalece la pasión por el tema y el estilo deja de ser un bello afeite para convertirse en laborioso órgano. Como los músculos que no sentimos pero que silenciosamente ejecutan los imperativos de nuestra voluntad, el estilo, calladamente, cumple las funciones que le imponen sus temas.

El *modus operandi* de Borges consiste en jugar con la realidad, desarmarla y luego reconstruirla siguiendo un esquema metafísico, teológico y estético. Su obra adquiere una dimensión metafórica, oximorónica, paradójica, o de realidad fecundada por la fantasía. De este modo logra concretar lo abstracto. Entre sus rasgos estilísticos frecuentes están:

- El uso del sentido directo por el figurado
- El uso del sentido etimológico por el directo
- Descripciones realista alternadas con citas eruditas, con definiciones lapidarias, con áridas listas, con abundantes referencias históricas o con breves ensayos interpolados en el relato; además de poetizar las cosas.
- Preferencia por el modo clásico, aunque intercala a veces los modos realista, lírico, ensayístico, legalista, erudito y, a veces, científico.
- Inclinación hacia esas palabras o costados de la palabra que al articularse producen el efecto que mejor conviene al tema.
- Uso de la conjunción disyuntiva, los paréntesis o las rayas parentéticas como formas de rectificación y especificación de una idea axial que reniega de los absolutos.
- Uso de recatados americanismos que agregan un matiz argentino a la textura clásica.
- La repetida alusión a escritores, filósofos y teólogos; las citas en lenguas extranjeras; la irrupción del autor, que le recuerda al receptor el carácter literario o ficticio de lo que lee.
- El uso particular de la adjetivación que es una forma de brevedad y concentración verbal y el más activo engranaje de su estilo.
- Las descripciones agrupadas en largas enumeraciones caóticas y la organización sintáctica dispuesta en reiteradas anáforas que recrean la noción de caos.
- Asimismo, el uso abundante de figuras de contigüidad como la metonimia que adelanta la parte que importa o el efecto que

interesa, acortando la longitud del hilo narrativo. Y se convierte en un eficaz recurso que favorece la condensación y la abstracción. Es condensadora y abstraedora. En Emma Zunz la venganza de la protagonista es metonímica. Emma, más que vengar a su padre, venga los brutales efectos que ha tenido en ella la ejecución de la venganza: "Ante Aarón Loewenthal, más que la urgencia de vengar a su padre, Emma sintió la de castigar el ultraje padecido por ello. No podía no matarlo después de esa minuciosa deshonra"¹⁹⁰.

Por su parte, la sinécdoque al sustituir la materia por el objeto o el vehículo por la acción, contribuye a una visión más gráfica del objeto trasladado. Actúa como *close-up* al acercar el foco de nuestra atención a la parte activa del todo. El minucioso detalle aporta una nota realista que intensifica la intención de paradoja. Así, la muerte de Loewenthal, al final de "Emma Zunz", es descrita del siguiente modo: "El considerable cuerpo se desplomó como si los estampidos y el humo lo hubieran roto, el vaso de agua se rompió, la cara la miró con asombro y cólera, la boca la injurió en español y el ídish"¹⁹¹.

Un último ejemplo que aglutinaría varias de las características expuestas es el poema titulado "El golem", en el que observamos, de entrada, las citas eruditas; la evocación de postulados teológicos, como la Caballa; la abundancia de anotaciones parentéticas, para relativizar las afirmaciones de corte absoluto; la adjetivación condensadora, así como el uso frecuente de metonimias y enumeraciones.

Si (como afirma el griego en el Cratilo)
el nombre es arquetipo de la cosa
en las letras de 'rosa' está la rosa
y todo el Nilo en la palabra 'Nilo'.

Y, hecho de consonantes y vocales,
habrá un terrible Nombre, que la esencia
cifre de Dios y que la Omnipotencia

¹⁹⁰ Borges, Jorge Luis. Obras completas 1923-1949. - Buenos Aires, Emecé, 1993. - C. 566.

¹⁹¹ Borges, Jorge Luis. Obras completas 1923-1949. - Buenos Aires, Emecé, 1993. - C. 567.

guarde en letras y sílabas cabales.

Adán y las estrellas lo supieron
en el Jardín. La herrumbre del pecado
(dicen los cabalistas) lo ha borrado
y las generaciones lo perdieron.

Los artificios y el candor del hombre
no tienen fin. Sabemos que hubo un día
en que el pueblo de Dios buscaba el Nombre
en las vigiliass de la judería.

No a la manera de otras que una vaga
sombra insinúan en la vaga historia,
aún está verde y viva la memoria
de Judá León, que era rabino en Praga.

Sediento de saber lo que Dios sabe,
Judá León se dio a permutaciones
de letras y a complejas variaciones
y al fin pronunció el Nombre que es la Clave,

la Puerta, el Eco, el Huésped y el Palacio,
sobre un muñeco que con torpes manos
labró, para enseñarle los arcanos
de las Letras, del Tiempo y del Espacio.
El simulacro alzó los soñolientos
párpados y vio formas y colores
que no entendió, perdidos en rumores
y ensayó temerosos movimientos.

Gradualmente se vio (como nosotros)
aprisionado en esta red sonora
de Antes, Después, Ayer, Mientras, Ahora,
Derecha, Izquierda, Yo, Tú, Aquellos, Otros.

(El cabalista que ofició de numen
a la vasta criatura apodó Golem;

estas verdades las refiere Scholem
en un docto lugar de su volumen.)

El rabí le explicaba el universo
"esto es mi pie; esto el tuyo, esto la sogá."
y logró, al cabo de años, que el perverso
barriera bien o mal la sinagoga.

Tal vez hubo un error en la grafía
o en la articulación del Sacro Nombre;
a pesar de tan alta hechicería,
no aprendió a hablar el aprendiz de hombre.

Sus ojos, menos de hombre que de perro
y harto menos de perro que de cosa,
seguían al rabí por la dudosa
penumbra de las piezas del encierro.

Algo anormal y tosco hubo en el Golem,
ya que a su paso el gato del rabino
se escondía. (Ese gato no está en Scholem
pero, a través del tiempo, lo adivino.)

Elevando a su Dios manos filiales,
las devociones de su Dios copiaba
o, estúpido y sonriente, se ahuecaba
en cóncavas zalemas orientales.

El rabí lo miraba con ternura
y con algún horror. '¿Cómo (se dijo)
pude engendrar este penoso hijo
y la inacción dejé, que es la cordura?'

'¿Por qué di en agregar a la infinita
serie un símbolo más? ¿Por qué a la vana
madeja que en lo eterno se devana,
di otra causa, otro efecto y otra cuita?'

En la hora de angustia y de luz vaga,

en su Golem los ojos detenía.
¿Quién nos dirá las cosas que sentía
Dios, al mirar a su rabino en Praga?¹⁹²
(Borges, 1998: 206-209)

Al parecer, la apuesta de Borges sería demostrar, con su propio discurso, una de sus tesis fundamentales, la de la historia universal como la suma de unas cuantas metáforas, y la de la historia literaria como la integración de todas las obras en una sola, de naturaleza infinita. El postulado final parece ser que la literatura no es sino un espejo de sí misma, escritura pura, un reflexivo hablar de sí para luego desmoronarse. Por supuesto, ideas como ésta afectan seriamente las bases del arte, ya que éste es confrontado con su propia convención y con la autoridad del propio autor.

Образы провинции и региона в геокультурном аспекте (Н.С. Южалина)

Проблема культурно-антропологической реконструкции современного российского пространства неизбежно наталкивается на ряд смысловых оппозиций, традиционных для рефлексии русской культуры в целом. Акцентирование имперской парадигмы освоения российского пространства представляет его образ моноцентричным и в высшей степени абстрактным. В результате внимание исследователя сосредотачивается на различных аспектах проблемы «центр-периферия», всесторонний анализ которой заключается в работах известных российских авторов, как В.Л. Каганский, Б.Б. Родоман, Д.Н. Замятин, В.Н. Стрелецкий, А.С. Ахиезер, В.Л. Глазгычев, А.И. Трейвиш. «...пространство нашей страны будет названо «родными просторами», что ему, несмотря на видимое разнообразие, будет приписано некое единство, что единство это не фиксируется на уровне воспринимаемых и постигаемых характеристик ландшафта, а коренится в чем-то более глубоком, возможно, проживаемом нами помимо его конкретных особенностей»¹⁹³.

¹⁹² Borges, Jorge Luis. *Обра poética*. – Емесе, Bogotá, 1998. – С. 206–209.

¹⁹³ Филлипов А. Гетеротопология родных просторов [Электронный ресурс] / Отечественные записки. Пространство России. – 2002. – № 6. /www.strana-oz.ru/? numid=78article=288.

Однако с позиции регионального подхода исследование архитектоники современного российского пространства перерастает в анализ *взаимодействия региональных и провинциальных реалий*. Необходимо отметить, что категории «провинция» и «регион» сближаются в том случае, когда провинциальное воспринимается как характеристика региональной культуры. Важнейшие черты провинциальной культуры (господство архетипических – этно-архаических идеологем и способов жизнедеятельности в структуре повседневности, консерватизм и самодостаточная инертность культурных форм) свидетельствуют о том, что провинциальное может выступать по отношению к региональному в качестве *традиционного ядра*, вокруг которого структурируются психоментальные комплексы региона как поликультурного образования.

Поэтому сами территориальные образы провинции и региона могут быть представлены в качестве двух типов геокультурного пространства. С целью их дифференциации обратимся к определению вводимого понятия: под геокультурным пространством понимается «система устойчивых культурных реалий и представлений на определенной территории, формирующихся в результате сосуществования, переплетения, взаимодействия, столкновения различных вероисповеданий, культурных традиций и норм, ценностных установок, глубинных психологических структур восприятия и функционирования картин мира»¹⁹⁴. Как специфические геокультурные модели, провинция и регион (хотя и могут взаимопересекаться, а иногда и совпадать локальными зонами) обладают различной пространственно-временной структурой, в силу разности системы функционирования и механизмов внутреннего развития. Они, если можно так выразиться, отличаются емкостью и плотностью историко-культурного ландшафта, параметрами экономической, научно-технической, промышленно-индустриальной, социальной жизни, а потому имеют территориально-структурные отличия.

Обратимся к характеристике физико-географических и социо-географических факторов, которыми обусловлено существ-

¹⁹⁴ Замятин Д. Метагеография: Пространство образов и образы пространства / Д. Замятин. – М.: Аграф, 2004. – С. 110.

вание провинции. Образ провинциального ландшафта складывается в цельную картину стабильных пространственно-временных отношений, предопределенных необходимостью поддерживать устойчивое единство природного и социокультурного комплексов. Оговоримся сразу: в данном случае речь не идет о совокупности межличностных, субкультурных, коммуникативных, информационных и пр. отношений, возникающих в провинциальном обществе и могущих обладать достаточной сложностью, противоречивостью и многозначностью. Поддержание внутренних связей в цепочке геобиоценоза конкретной территории играет для провинциального социума существенную роль: ведь сохранение изначального состояния всех компонентов природного ландшафта (микроклимата, биогеохимических циклов, состояния флоры и фауны, водного режима и т.д.) напрямую влияет на результаты хозяйственного взаимодействия человеческой общности с этим ландшафтом. Иными словами, в идеале территориальный образ провинции тяготеет к *стабильности, неизменности и однородности локуса*. Это и есть локализованное, отличающееся небольшими размерами пространство, в границах которого устанавливаются системные отношения между социумом и природой. Кроме того, цельность территориального образа провинции отвечает психоментальной потребности к созданию самобытного «культурного гнезда». Это ощущение необходимости культурной самоорганизации местного сообщества трансформируется в процесс территориальной идентификации с конкретным ландшафтом. С момента осознания и осмысления ландшафта как родного, семантически отождествляемого с отеческим (вспомним выражение «земля предков») локализуется и его образ, воспринимаемый сквозь призму архетипических отношений места и человека: «Основные связи Провинции – и ландшафтно-территориальные и смысловые – замыкаются внутри нее самой; Провинция наиболее самодостаточная зона страны. В ней преобладают и играют ведущую роль внутренние, местные, автохтонные элементы, как природные, так и культурные»¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Филиппов А. Гетеротопология родных пространств [Электронный ресурс] / Отечественные записки. Пространство России. – 2002. – № 6. / www.strana-oz.ru/?numid=7&article=288.

Психоментальная локализация образа провинции в сознании индивида выражается посредством закрепления территориально-символических координат различных природных и социокультурных объектов, включенных в структуру ландшафта. Каждый из подобных объектов жестко сращен с местом своего бытования и со своим окружением, сопряжен с образом целого так, что не может быть из него изъят без нарушения семантического единства пространства. Не случайно большинство провинциальных ландшафтов воспринимаются вполне «картинно», в духе архитектурного пейзажа, построенного по законам художественной композиции и обладающего общей живописностью и ансамблевостью (даже если этот пейзаж «выполнен» в эстетике «запустения», китча и т.д.). О справедливости данного суждения свидетельствуют словари местной (диалектной) топографии, не меняющиеся под воздействием социальных катаклизмов и прочих изменений подчас на протяжении столетий. Выражения вроде: «на Горке», «у Николы», «на Дворище», «за садами» словно подтверждают архетипическую незыблемость провинциального пространства и системы территориальных отношений, хотя в них и возможно властное вторжение нового (кстати, осознаваемого как нечто инородное, чужое, обесмысливающее картину целого).

Незначительность масштабов, стабильность и однородность провинциального пространства гармонируют с временными структурами жизни. Такие особенности его восприятия как эффект временной несинхронности жизни, застойность или полная «остановка» времени указывают на емкость, скорость и интенсивность происходящих в провинции событий.

Провинция как структура членится на центр и периферию (границы). Если попытаться представить динамику отношений центра и границ в рамках территориального образа провинции, они сложатся в картину движения от статичного, системно упорядоченного геокультурного ядра к зоне относительно случайных взаимосвязей природы и социума. «Периферия периферии» (Ю.М. Лотман), или зона пограничья, – семиотически потенциальный рубеж, выступающий границей, одновременно разъединяющей и объединяющей территорию провинции с внешним миром. Характерно, что в процессе приближения к границам провинции усиливается впечатление постепенного отступления

социокультурной компоненты перед лицом природного ландшафта. Социальное пространство в провинции к периферии постепенно размывается, сливаясь, а затем и совсем исчезая в недрах естественного природного окружения. Победа органического начала словно свидетельствует архаизм провинциального существования, его этно-исторические истоки, тесную зависимость от биохора, динамическое стремление провинциального ландшафта к трансформации из «внутреннего» во «внешнее».

В связи с выше изложенным при характеристике территориального образа провинции вполне применим термин «фация». Данное понятие используется при описании элементарных ячеек ландшафта, таких участков поверхности Земли, которые представляют полное единство компонентов ландшафта. В переносном смысле провинция воспринимается в значении фации – геокультурного пространства (историко-культурного ландшафта), наделенного признаками однородности, локальности, стабильности, ансамблевости системных отношений, структурного единства.

Природные элементы ландшафта окультурены, культурные – оестествлены. Рисунок ландшафта Провинции ясный, устойчивый, законсообразный, но не регулярно-геометрический; упрощенность, искусственность, геометризм рисунка ландшафта – скорее симптомы периферии, как и жесткий антагонизм природных и культурных элементов. Культурный ландшафт Провинции оестественен, сложен и сглажен временем и традицией; Провинции без традиции не бывает. Природная основа и природная специфика культурного ландшафта Провинции ясно читается и, несомненно, переживается населением. Оно знает и ценит природные памятники своей территории наряду с культурными.

Провинция – это единственная зона культурного ландшафта, которая может автономно существовать очень долго; иначе говоря, полноценная Провинция обладает культурными механизмами самовоспроизведения большой полноты, однако не осознает этого в достаточной мере; она испытывает дефицит рефлексии.

Самоопределение Провинции носит, прежде всего, качественный и притом достаточно интенсивный характер. Как место и жизненный мир Провинция определяет себя чаще в обыденно-жизненных, смысловых и качественных категориях, нежели в нормативных, властно-универсализирующих, сложных космоло-

гических и концептуально-рефлективных построениях, как Центр, или относительных категориях зависимости (и непременно зависти!), как периферия. Для Провинции важно отношение к себе самой; ей интересно не только другое – она и сама себе интересна. Чрезвычайно существенно и симптоматично, что пространственно Провинция определяет себя как особую часть края, региона, страны, даже мира в целом; эта особая часть – не только непременно специфична, но и обязательно существенна (т. е. без нее вмещающее целое не было бы именно таким) для страны во многих отношениях.

В отличие от провинциального, территориальный образ региона значительно многомернее уже в силу его масштабной величины. Как геокультурное образование регион – сложно организованный ландшафт, постепенно складывающийся в целостность в ходе историко-культурного освоения. Прибегая к языку аналогий, можно сказать, что целостность регионального ландшафта складывается из системы фаций, подобных провинции. Это обусловлено как тем, что на территории региона могут располагаться зоны с различными физико-географическими и социо-географическими условиями, так и тем, что в процессе временного освоения регион приобретает более детализированные и конкретные системные конфигурации. Из этого становится понятным, какое значение имеет историческая динамика оформления региональной территории. Можно говорить о региональной идентичности, но трудно о провинциальной: идентичность обычно требует проведения границ и отделения своих от чужих, провинция же, как собирательное понятие, отчетливых территориальных, языковых или культурных границ не имеет.

Будучи полисферным образованием, регион постепенно формируется в *мозаичный ландшафт*, т.е. в ландшафт, характеризующийся неоднородностью единого географического контура и сложностью социокультурного и этно-национального рельефа. Так, некоторые региональные территории предельно плюралистичны с точки зрения природных условий, не имеют плавных, постепенных внутренних переходов от одной физико-географической зоны к другой. Комплекс основных ландшафтных компонентов (материнская порода, микроклимат, водный режим, почва, биогеохимические циклы, флора и фауна) в раз-

личных областях региона могут кардинально отличаться друг от друга и быть контрастными. Это предопределяет контрастность и разнообразие форм социокультурной адаптации общностей на их территории. Из этого следует вывод, что в *целостном* геокультурном пространстве региона невозможно закрепление какой-либо одной (и по преимуществу, патриархальной) системы культурной организации или типа хозяйствования, установления унифицированных механизмов коммуникации «человек – природа». Скорее, можно говорить о возникновении ряда региональных центров, с которыми связываются выработанные столетиями культурного жизнестроительства традиционные типы взаимодействия человеческой общности и природного ландшафта. Несомненно, не все регионы территориально одинаковы в силу множественности и вариативности их исторических судеб: одни более обособлены и центрированы, другие внутренне поляризованы и контрастны. Однако любому, даже самому территориально компактному региону свойственна мозаичность историко-культурного ландшафта, складывающегося на пересечении и путем взаимообогащения традиционных архаических и актуальных динамических форм социокультурной адаптации.

Здесь необходимо остановиться на вопросе об архаических пластах геокультурного пространства региона. Патриархальные формы и способы хозяйствования всегда ассоциируются с исторически наиболее древними центрами регионального сообщества. Как правило, данные центры обладают сравнительной обособленностью и индивидуальной рельефностью фации. На раннем этапе исторического становления их жизнь была жестко обусловлена конкретными физико-географическими условиями, а потому в дальнейшем они приобретают относительно локальные и замкнутые контуры (внешние границы). Некоторые из подобных региональных центров сохраняют свою патриархальную структуру, оставаясь самодостаточным историко-культурным ландшафтом. В его рамках могут сохранять ценность архетипические (этно-архаические) идеологемы, доиндустриальные модели взаимодействия социума и природного окружения, патриархальные формы хозяйствования, традиционные системы мировоззрения, вероисповедания, обычаи и т.д. В структуре единого территориального комплекса региона эти центры контрасти-

руют с теми образованиями, в которых господствуют динамически активные принципы жизнестроительства, и трансформируются в периферию (провинцию). В то же время архаические региональные центры могут быть включены в процессы актуального преобразования ландшафта. В таком случае традиционные психоментальные установки индивида (социума) либо вытесняются на периферию мышления, либо сохраняют свое значение локально (например, для некоторых, более традиционалистски настроенных социальных групп). Кроме того, комплекс устойчивых психоментальных стереотипов, имеющих ценность для социума того или иного регионального центра, трансформируется на уровне сознания в базовые (архетипические) формулы реакций, поведения, суждений, оценок и т.д.

Таким образом, становится очевидным, что в единой структуре региона возможно одновременное сосуществование качественно полярных центров, одни из которых традиционно ориентированы и, по типу геокультурной модели, близки провинции, другие — динамически активны и нестабильны. Между ними могут располагаться обширные контактные зоны, диффузные по своему характеру. В целом геокультурное пространство региона отличается *неоднородностью, нестабильностью и мозаичностью ландшафта*. В этом смысле регион предстает местом мест как смысловой комплекс, означающий территорию, которая объемлет элементарные места.

Из всего сказанного следует, что в рамках территориального образа региона устанавливаются иные отношения центра и периферии. Во-первых, регион может не иметь единого центра (и, как правило, не имеет его, если только это не мегацентр универсального историко-культурного и социально-экономического значения). Во-вторых, региональные центры разнообразны по информационно-динамическому типу: некоторые из них относительно однородны и стабильны, устойчивы к актуальным культурным инновациям, иные информационно насыщены и развиваются за счет энергии бурных социокультурных преобразований. В ситуации полицентризма роль периферии начинают выполнять консервативно ориентированные центры, роль «центра центров», или ядра региональной жизни переходит очагам активного жизнестроительства — крупным мегаполисам, психо-

ментальная атмосфера которых оказывает колоссальное влияние на самосознание индивида и регионального социума.

Что касается внешних территориальных границ региона, то, как мы уже отмечали, они имеют диффузный, контактный характер. Поскольку регион как неоднородный субъект вступает в систему сложных взаимодействий с «внешними» (другими) социокультурными комплексами, его границы, или «периферия периферий» проявляет особую гибкость. Она потенциально разомкнута в единое пространство культурного мира и может непрерывно менять свои географические контуры в силу различных геополитических, социально-исторических и пр. причин. Отсюда внешние границы региона, как правило, территориально неопределенны.

Интересно также остановиться на вопросе о содержательной структуре региональной периферии. Ее динамические качества могут быть также весьма разнородными. В одних случаях, когда она значительно удалена от активно действующих центров, ее вполне возможно сопоставить с периферией провинции. Данный тип периферии обладает свойствами, отмеченными ранее: постепенное сближение с естественным ландшафтом, утрата социокультурных признаков и полное нивелирование природным окружением. В отношении периферии крупных региональных зон, важно отметить ее способность выражать «обратную» связь культурного мира и природы: подобная периферия словно постепенно кристаллизует сгустки цивилизационной энергии, по контрасту концентрируя внимание на присутствии социума в естественном природном ландшафте, семантически переводя «внешнее» во «внутреннее», обнажая разломы среды через проявляющиеся социокультурные объекты. В целом региональная периферия также не линейна и неоднородна, как и образ регионального центра.

Совместив отдельные, контрастирующие друг другу фрагменты мозаичного регионального ландшафта, можно без труда определить черты различий в системе психоментальной организации провинции и региона. Информационная емкость провинциального геокультурного пространства обусловлена стабильностью стереотипов поведения и восприятия действительности и отличается небольшой интенсивностью. Целостное региональ-

ное пространство, для которого характерны нестабильность, неоднородность и динамизм структуры, напротив, является полем приложения активной жизненной энергии и потому – *месторазвитием*. В современной исследовательской практике под данным термином подразумевают место обитания социума с контрастным историко-культурным ландшафтом. Приведем одно из показательных определений: «месторазвитие – это мозаичный ландшафт, в котором происходит развитие культуры»¹⁹⁶. Используемое понятие призвано подчеркнуть интенсивность протекаемых в региональном пространстве социокультурных процессов: ведь чем «мозаичнее ландшафт – тем напряженнее в нем жизнь»¹⁹⁷; «чем многообразнее условия внутри данного контура – тем выше его емкость»¹⁹⁸. Таким образом, по отношению к провинции регион оказывается территорией потенциальных цивилизационных сдвигов, непрерывных динамических изменений, средой постоянно расширяющихся информационных возможностей, открывающихся перед индивидом и обществом. Обязательным условием его существования следует считать *динамизм исторического становления и эволюционизм территориальных, этно-национальных, социально-экономических, духовных, психоментальных процессов*.

Таким образом, при сопоставлении феноменов провинции и региона обнаруживается их структурная разноуровневость. В современном обиходе понятие провинции как отдельной экономико-географической области имеет ярко выраженный *ценностный контекст*: в самом широком понимании провинция всегда означает территориально (пространственно) обособленную и самодостаточную культурную область. По отношению к региональному пространству, неизмеримо более масштабному и складывающемуся из различных, подчас контрастных, фаций, она может принимать различные функциональные позиции. Так, в

¹⁹⁶ Буровский А.М. Психологическое пространство городского ландшафта в характеристике урбанизационных процессов: от настоящего к будущему / А.М. Буровский / Урбанизация в формировании социокультурного пространства / отв. ред. Э.В. Сайко. Редколл.: Т.И. Алексеева, З.Н. Галич, Г.А. Гольц, Т.М. Дридзе, Т.Б. Князевская. – М.: Наука, 1999. – 249–260 с.

¹⁹⁷ Там же. – С. 254.

¹⁹⁸ Там же. – С. 253.

одном случае провинция играет роль региональной периферии; в другом под провинцией понимается один из исторических региональных центров (историко-культурных зон), структурированных на основе традиционной этно-арханческой культуры; в третьем, возможно, границы регионального субъекта и провинции совпадают. Из этого следует, что *провинциальное* может являться одной из качественных составляющих регионального единства.

Дискурс неформального искусства России (Д.Н. Антропов)

Неформальное отечественное искусство конца 1950-х – 1970-х гг. только начинает исследоваться современным искусствознанием¹⁹⁹. Нет всестороннего целостного осмысления протекавших в нем процессов, нет сложившегося понимания его места в истории искусства страны. Необходимо накопление достаточно большого количества материала о деятельности художников, всесторонне исследование их художественного наследия. Особенно это относится к деятельности художников, работавших в тот период в регионах, удаленных от столицы. В число таких художников входит и Виктор Николаевич Антонов. Исследования всего корпуса его произведений еще не предпринималось.

Получение художественного образования началось для В.Н. Антонова в 1953 г., в год смерти Сталина. Со смертью «великого вождя» началась новая эпоха в истории советского народа, соответственно и в истории искусства. Люди получили надежду, что все будет по-другому, страна была в состоянии всеобщего воодушевления. В области изобразительного искусства последовало несколько имевших грандиозное значение событий: выставка Пикассо 1956 г., «Международная выставка», проходившая под эгидой Всемирного фестиваля молодежи и студентов 1957 г., «Выставка американской графики» 1963 г. Было реабилитировано искусство целого ряда русских художников, умеренно использовавших приемы импрессионизма, экспрессионизма, примитивиз-

¹⁹⁹ См.: Герчук Ю. Кровоизлияние в МОСХ. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 336 с; Рабичев Л. Манеж 1962, до и после // Знамя. – 2001. – № 3. – С. 121–152; Ягодковская А.Т. Автор и герой в картинах советских художников. – М.: Советский художник, 1987. – 272 с.

ма и другие приемы авангарда²⁰⁰. Впрочем, все это было сделано, скорее, неосознанного, и вскоре власти, проявляя некомпетентность в вопросах искусства, вновь ответили волной запретов.

Но художник начал понимать, что искусство может служить и другим целям, кроме того, чтобы воспитывать веру в скорый приход коммунизма и гордость за партию. Теперь художник видел себя не болтиком в машине государства, а самостоятельно развивающейся личностью. Он считал, что вправе делиться своими интимными переживаниями, близкими к тому, что чувствует его зритель, с этим связывалось и использование иных художественных приемов. Для такого искусства нужен был новый выразительный язык. Однако это не могло поощряться властью. В конце концов, хрущевская оттепель сменилась «заморозками», а затем наступила эпоха Л.И. Брежнева, и кран свежего воздуха свободы был окончательно перекрыт, про либерализацию теперь уже никто и не думал, начался застой.

Снова художники, искренне верившие в необходимость новаторства, столкнулись с тем, что властям их новаторство было не нужно, а простому человеку не понятно, и они вынуждены были сопротивляться, хотя в том, что они делали, первоначально не было цели протестовать. Художники пытались решать проблемы бытия человека в мире, взаимоотношений между людьми, философского и эстетического осмысления действительности в контексте нового искусства, стоящего вне идеологии. В их числе находился и В.Н. Антонов, непонятый и непризнанный художник, судьба которого неразрывно связана со всеми процессами, проходившими в стране. Биографических данных, оставшихся после преждевременно оборвавшейся на сорок втором году жизни художника, не так много, равно как немного осталось и самих работ этого живописца, графика, скульптора. Правда, сам этот факт делает необычайно ценным тот материал, который находится в нашем распоряжении.

Родился В.Н. Антонов 31 мая 1938 г. в Ленинабаде (Таджикистан) в семье рабочих. В 1939 г. семейство Антоновых переезжает в южно-уральский город Магнитогорск, который и станет

²⁰⁰ Подробнее см.: НЕТ! – и конформисты. Образы советского искусства 50–80-х гг. / ред. Б. Мечнища-Вцислы. – Варшава, 1994. – 448 с.

родным для художника. В 1953 г. в возрасте пятнадцати лет Виктор начинает посещать изостудию, а в 1955 г. поступает в художественное училище в Свердловске на отделение живописи. Его учителями были А.А. Казанцев и В.И. Брыжко. Многие Антонов постигает в искусстве самостоятельно, что свойственно одаренным, стремящимся к самосовершенствованию людям. Разносторонность интересов подчеркивает артистическую, творческую натуру. После окончания учебы он вливается в художественный процесс – работает в системе Челябинского художественного фонда (1964–1972). За это время он выполняет ряд монументальных работ – стелу на западном въезде в Магнитогорск (1967), памятник Зое Космодемьянской (1968) и др. Принимает он участие и в ряде художественных выставок. Его волнует современное зарубежное искусство (считал близким себе по духу своего современника Генри Мура) и наследие предшествовавших эпох, как в мировом, так и в русском искусстве. Художник знакомится с Эрнстом Неизвестным (Переделкино, 1966 г.). Антонов чувствует, что духовный мир человека не может быть наполнен образами одного лишь соцреализма, что человек жаждет большего.

Видимо, поначалу художник соответствовал требованиям Челябинского художественного фонда, получал заказы на произведения, но ситуация, когда жесткая цензура диктует свои правила, не могла его удовлетворять. В такой ситуации стал проявляться его сложный характер. Известен случай, когда скульптура Антонова «Строительница» не прошла на выставку «из-за отсутствия ушей», и он наформовал их за ночь целый мешок, представив членам выставкома. Чувство негодования, охватившее художника в тот момент понятно: скульптура была выполнена так, что ушей не было видно под платком. Художник шел по избранному пути, будучи уверенным в своих силах, своем таланте. Но, как и многие художники, Антонов был обречен на поражение в своей борьбе: в 1972 г. его исключили из Художественного фонда.

Наступил самый тяжелый период в его жизни, и самым страшным ударом явилась отстраненность от художественного процесса, изолированность от широкой аудитории. Все это довело Антонова до депрессии. В это время он уничтожает множество своих работ, а в 1975 г. попадет в лечебно-трудовой профилакто-

рий, где лечится от алкоголизма. Даже там он продолжал трудиться, у него появилась возможность работать с очень характерной натурой. Художник не собирался сдаваться, его поддерживали близкие ему люди, но несчастья последовали и в личной жизни (расставание с любимой, а затем смерть матери). Резко начало ухудшаться здоровье и в 1980 г. Виктора Николаевича не стало.

Абсолютное безразличие официальных структур, невежество окружающих проявилось в том, как отнеслись к работам художника после его смерти: их просто выбросили на газон перед домом. Друзья «по цеху», художники, подобрали эти работы и разнесли по своим мастерским, сохранив для потомков. Затем эти работы собирались Магнитогорской картинной галереей, но неизвестно, сколько работ по-прежнему находится в частных коллекциях, какие работы утеряны. В 2000-х гг. художник В.Н. Дьяков, работавший в ранние годы вместе с Антоновым, передал Челябинской картинной галерее ряд его произведений (рисунки и скульптуры).

Самая представительная коллекция работ В.Н. Антонова хранится в Магнитогорской картинной галерее. Наиболее обширно представлена графика – 103 работы, из которых 41 выполнена в цвете. Собрание дополняют 11 скульптур и 13 живописных произведений.

Среди произведений графики есть явно ученические работы, многие работы были набросками к скульптурам, хотя сохранились и произведения, которые могут считаться законченными и вполне самостоятельными (в основном это цветная графика). Анализируя монохромную графику, сразу обращаешь внимание, что интересует Антонова, прежде всего, человек, в частности, все внимание художника приковано к голове человека, главное для него – изобразить лицо, посредством которого выражается духовное состояние персонажа.

Серия «Лики» (начало 1970-х гг.) свое название получила не случайно. Хотя графические работы Антонова были разбиты на отдельные серии сотрудниками Магнитогорской картинной галереи, название этой серии оправдано. В изображениях нельзя угадать черт определенного человека: они упрощены, не реалистичны, обезличены. Эти работы создавались, чтобы показать идеальные образы различных душевных состояний: и каменной

сосредоточенности, скорби, тоски, ироничного сочувствия, материнской заботы, любви. Каждое из этих состояний мастерски передается с помощью изящных, бесконечно тянущихся линий. Уверенной рукой, лаконично, без дополнительных деталей, лишь только с помощью формы лица, изгиба губ, разреза глаз, прически Антонов создавал неповторимые непохожие один на другой яркие образы. В работах не применена светотень, отсутствует объемность, телесность, и кажется, что все образы возникают словно из воздуха. Пространство листа разбивается на небольшое количество достаточно больших плоскостей, но при этом остается целостным. Рисунок появляется легко, без напряжения, будто автор писал его в состоянии абсолютного спокойствия. На листах серии нет захлестывающих страстей, смятения чувств, неразрешимых внутренних конфликтов. Все работы серии объединяет некое высшее понимание, вселенская мудрость, философский взгляд на бытие.

Особо выделяется и серия рисунков «Больничная палата» (1973), созданных во время пребывания художника в лечебно-трудовом профилактории. Пожалуй, это наиболее реалистично выполненные монохромные графические работы Антонова. Для него было важным изображение личного переживания каждого человека, а не идеальные образы этих переживаний. В больнице люди выпадают из привычного круга обитания, попадают в тесный круг больных, с которыми они общаются, узнают о недугах друг друга, сочувствуют, сопереживают. Здесь отчетливее проявляется их сущность, и ее уже не нужно угадывать, а нужно просто запечатлевать. В лицах, изображенных в этой серии, читаются характеры, судьбы людей. Основные мотивы, объединяющие работы серии «Больничная палата» – тяжесть бытия, попытка преодоления безысходности, отчужденности, и главным лейтмотивом звучит одиночество. Интересны также две графические работы, не вошедшие ни в одну из серий: «Автопортрет» (1965) и «Идущие» (1968). По двум этим работам, мы можем судить, как видел и ощущал себя автор. В «Автопортрете» художник изобразил свой портрет проступающим на фоне геометрической абстракции (олицетворение хаоса мироздания), а в правом нижнем углу – себя согорбленным перед мольбертом, обуреваемым муками творчества. Сегодня работа рождает тра-

гические чувства. «Идущие» – это автопортрет с подругой, также драматичное произведение. Себя художник изобразил растерянным неуклюжим мужчиной в компании очаровательной смущенной девушки, которая, если присмотреться, движется в нескольких сантиметрах над землей. Идущих смущают лица, которые таращатся на них из вертикально расположенных друг над другом окон за спиной. Видимо, так чувствовал себя Антонов в мире обывателей: даже вдвоем с любимым человеком нельзя было спрятаться, побыть только вдвоем.

Среди произведений цветной графики (1962–1963) цикл «Чебаркуль». Помимо работ «Детство» и «Читающий», цикл составляют исключительно пейзажи, которые характеризуются все тем же лаконизмом, использованием упрощенных форм, сдержанным колоритом, любовью к крупным цветовым плоскостям, к изображению больших открытых пространств. Настроение, передаваемое пейзажами разнообразно: и хмурое немного мрачноватое («Пасмурный день», «На лугу»), и светлое солнечное («Полдень», «Светлый день», «Остров»), и настроение пасмурного утра («Пейзаж с лодкой», «Раннее утро»), и клонящегося к закату дня («Закат»). Иногда в пейзаж вписываются фигуры людей, купающихся или отдыхающих, умиротворенно созерцающих природу, гармонично с ней сосуществующих и взаимодействующих. В своих пейзажах Антонов не стремился детально зафиксировать кусок природы, его целью было отразить мгновенное впечатление, создать у зрителя настроение, в котором находился художник в момент работы над произведением. Отсюда непроработанность деталей, лаконичность композиции.

В выделенных из цикла произведениях «Детство» и «Читающий» в центре изображения человек. В первой картине создается образ беззаботного детства: изображен ребенок на фоне аквариума, колорит теплый, цвета яркие, рождающие лишь приятные ассоциации. Аквариум в работе играет важную роль: он изображен без соблюдения перспективы, его края обведены голубым, этим же цветом очерчены контуры фигуры ребенка. Аквариум как бы олицетворяет тайный внутренний мир ребенка. В «Читающем» зрелый мужчина, сидя за столом на фоне белой стены, читает при свете электрической лампочки книгу, причем единственное теплое пятно – иллюстрация в книге. Видимо, в

серой жизни, лишенной детской беззаботности и тепла, человек находит прибежище в литературе, искусстве.

Серия «Космогония» (1965) представляет абстрактные работы, к ней же можно отнести «Композицию с Нефертити». Изображены некие антропоморфные фигуры, напоминающие исполинов и монстров Сальвадора Дали или Пикассо. Фигуры расположены в некоем пространстве голубого цвета в окружении геометрических фигур: параллелепипедов и пирамид различной формы с красными, белыми и черными гранями. Антропоморфные и геометрические фигуры парят в пространстве, они не устойчивы. Это довольно сложный образ мироздания, в создании которого важную роль играет семантика цвета, форма объектов. Наиболее сильный образ создан на листе № 6. Человекоподобная фигура толкает перед собой огромный черно-белый куб – явная параллель с мифом о Сизифе.

Помимо природных пейзажей В.Н. Антонов работал и над архитектурными. Кроме «Заката» из цикла «Чебаркуль», он создал «Архитектурный мотив» (год создания неизвестен) и «Крыши и арки» (1960-е гг.), а также «Индустриальный пейзаж» (1976). Снова налицо упрощение и обобщение деталей. «Архитектурный мотив» представляет собой чистую абстракцию. В остальных произведениях Антонов деформирует, видоизменяет архитектурные строения. В «Крышах и арках» создается ощущение, что изображенные строения пляшут. В «Закате» и «Индустриальном пейзаже» проступает мотив безжизненной индустрии, довлеющей над человеком, это ощущение также усиливается неправильными объемами гладких однотонных серых зданий, а также рыжим угрюжающим дымом промышленных труб.

Среди графических работ художника второй половины 1960-х гг. есть и натюрморты: «Натюрморт с лимоном», «Натюрморт с вазой» и «Ступка и зеркало». В них мы опять видим небольшие деформации предметов, совмещения различных точек зрения, предметы взяты с разных ракурсов, работы также характеризует ясность и простота.

Создавались художником и портреты в цвете. «Монтажник» (1964) – экспрессивная работа, выполненная в духе молодого советского авангарда 1920-х гг. Цвета на полотне пылают, причем и голубыми, и красными, и ярко-желтыми, и белыми огня-

ми. Произведение пропитано пафосом борьбы, подвига и внутреннего горения. Совершенно в ином ключе выполнен «Портрет матери» (1970). Тихая интимная обстановка. Очень выразительными автор делает лицо и рабочие руки, испещренные морщинами. Мать смотрит в аквариум, и сразу вспоминается ранее созданное «Детство». О чьей молодости тоскует эта старая женщина: своей или же о молодости своего сына, когда она могла всю себя посвятить заботе о нем?

Большой художественный интерес представляют скульптурные работы В.Н. Антонова. Вообще современникам он запомнился именно как скульптор. В фондах Магнитогорской картинной галереи хранится ряд станковых скульптур, созданных Антоновым. Хотя число скульптур не велико, они позволяют нам судить о том, каким же скульптором являлся Антонов: какие замыслы он стремился в них реализовать, какие смыслы и значения вкладывал, насколько оригинален был в своем творчестве, насколько его скульптура актуальна на сегодняшний день, какими смыслами она звучит для современного зрителя.

Все скульптуры, собранные в галерее Магнитогорска, объединяет то, что создавались они путем отливки из бетона либо гипса. Применение именно этих материалов можно объяснить двояко. С одной стороны, Антонов находился в трудном финансовом положении, а поскольку все материалы, выделяемые Художественным фондом, находились на строгом учете, и постоянно нужно было оправдывать их использование, то выбирать особо не приходилось. С другой стороны, податливые материалы могут принимать любую форму, воплощать любые проекты. Кроме того, Антонов удивительно обыгрывал фактуру бетона, создавая буквально «изваяния древности». Достигается впечатление, что перед нами произведения не 60–70-х гг. XX в., а статуи эпохи неолита. Этот эффект подчеркивает вневременность образов, глубокую укорененность их в подсознании человека, который пронес в себе все эти образы сквозь историю. Антонов достает из глубин общечеловеческой памяти древнейшие архетипы и раскрывает их перед нами. Скульптор не изображает чувства, эмоции и переживания конкретных людей, т.е. в преломлении их жизненного опыта, темперамента, он стремится показать чувство само по себе.

Главное, что характеризует художественный язык В.Н. Антонова – лаконизм и максимальное соответствие формы содержанию. Все скульптуры, выполненные из бетона, внешне напоминают глыбы камня, испещренные временем, подвергнувшиеся коррозии. По сути, это головы различной формы, которая зависит от того, что выражают скульптуры. Лица обозначены слегка выступающими носами и губами, впадинами глазниц. При взгляде на скульптуры приходит ощущение, что их рождение происходит непосредственно на твоих глазах. Материя предстает перед нами податливой изменяющейся нестойкой, и лики, легко возникающие из нее, так же легко растворяются. Материал не сопротивляется скульптору, и естественным образом возникают гармоничные совершенные образы. Чем-то скульптура Антонова сродни его серии графических работ «Лики» (есть рисунки, которые явно были воплощены в скульптурах, например «Юноша», «Строительница»), что еще раз доказывает глубину его мышления и таланта: художник создавал образы, способные самостоятельно жить и в двухмерном и в трехмерном пространствах.

Известные скульптурные работы Виктора Антонова можно условно разделить на две группы: скульптуры, напоминающие собой языческие изваяния первобытного человека, имеющие условные черты головы человека, выполненные не реалистично с точки зрения анатомии; и скульптуры, имеющие больше сходства с реальным человеческим лицом, но все же выполненные в удлиненных пропорциях, изящных изгибах.

К первой группе произведений относится большее число работ. Так, скульптура «Время и разум» (середина 1960-х гг.) имеет одну точку обзора, по сути может восприниматься как очень высокий рельеф. «Время и разум» представляет собой лицо с раскосыми глазами, тонким длинным носом, мелким ртом, большими щеками и грузным подбородком. Это олицетворение времени: левый глаз смотрит налево, правый – направо, один глаз смотрит в прошлое, другой – в будущее. Чтобы свести взгляд воедино, нужно прибегнуть к помощи разума – солнца, находящегося в том месте, где у лица должен был быть лоб.

Работы «Рефлексия», «Автопортрет», «Осознание», «Размышление», «Обиженный», «Удивленный», «Она» (середина – вторая половина 1960-х гг.) также относятся к первой группе

скульптур, для которых характерна фактура, напоминающая грубо обработанный камень. Каждая работа является выражением некоего состояния человека, но эти состояния обезличены. В скульптуре «Рефлексия» большие глаза, рот, нос – все то, что необходимо для восприятия мира, его отражения. В «Размышлении» высокий лоб на одной линии с переносицей, слегка опущенные веки, вытянутая по вертикали форма головы говорят о напряженном раздумье. «Осознание» своими младенческими чертами указывает на суть явления: осознать – значит иметь открытый чистый разум ребенка, в котором нет учености, но есть всепроницающая мудрость. У «Обиженного» небольшая голова, как будто вдавленное лицо, поджатые губы, что выражает подавленность, задетую гордость. «Удивленный» захвачен врасплох, он абсолютно поглощен своим удивлением, видимо оно что-то родило в его душе, что принесло ему радость. «Она» – воплощение женского начала. Художник не стал создавать голову некой девушки целиком, лишь внутри куска бетона в нише, играющей роль прически девушки, создал он ее лицо в невысоком рельефе. Из куска грубой материи рождается неземной, будто бы просыпающийся от вечного сна лик, возвышенный и одухотворенный. В работе «Автопортрет» Антонов взглянул на себя, как на погруженного в сон человека. Изображению головы придана незаконченность, значит, процесс рождения человека еще не произошел.

Ко второй группе скульптурных произведений В.Н. Антонова относятся «Юноша», «Строительница» и «Начало». Последняя, в отличие от двух других работ, является рельефом. Это небольшая прямоугольная вертикальная гипсовая дощечка с изображением лица с большими очень выразительными глазами. В чертах «Юноши» улавливается максимализм молодости, при этом образ наполнен изяществом и нежностью еще не огрубевшей юношеской привлекательности и душевной мягкости. Прекрасен и образ «Строительницы», хотя, очевидно, название художником было дано из соображений политкорректности, чтобы удовлетворить запросы худсовета. Скульптор создал образ обворожительной дамы, в тонких аристократических чертах которой нет героического пафоса, в них нельзя уловить стремления к трудовым подвигам. Кокетливо приподнятая бровь, сдерживае-

мая едва уловимая улыбка – кажется, что она ведет со зрителем игру. Она дразнит своей красотой мужчину и заставляет женщину видеть в ней соперницу. Не такой видели «настоящую строительницу» члены худфонда, поэтому они не пропустили эту работу на выставку, нелепо сославшись на то, что у нее «нет ушей» (голова выполнена в платке).

Живописных работ В.Н. Антонова сохранилось не много. Среди произведений нет ни одной картины на холсте: все написано маслом на картоне. В живописи Антонов также обладал прекрасным чувством меры и гармонии. В целом характеризует его манеру четкая композиция, которую составляет небольшое число элементов, сдержанный колорит иногда с небольшими вкраплениями цветов, явно контрастирующих с общим цветовым решением картины. Вообще колорит имеет большее значение, чем рисунок. Характерна для живописца и экспрессивная манера письма уверенным движением кисти, широким мазком. Главное для мастера не натуралистическая передача действительности, а отражение своего собственного видения, создание определенного эмоционального настроения у зрителя с помощью цвета и формы.

Самые ранние (1960) картины Антонова «Березы» и «Полощущая белье» небольшого формата. «Полощущая белье» выдержана в темных серо-зеленых тонах. Создается ощущение пасмурного дождливого утра. Деталей на картине не много: женщина на мостике полощет в сероватого цвета воде одежду, на темной земле два белых пятна – два гуся, которые резко выделяются на фоне общего колорита. Вообще, художник часто в своем творчестве затрагивает тему сельской жизни, видимо, стремясь выразить свою ностальгию по деревне или же спокойное меланхоличное настроение, посещающее его в деревенской местности. Работа, «Березы» имеет уже более светлый колорит, а значит менее меланхоличное настроение. Пространство картины при помощи градации яркости разделено на две части: левую более светлую и правую более темную. В левой части среди приглушенных белого, серого и зеленого начинают мелькать бледно-охристые пятна, разбавляя собой безмятежный покой природного пейзажа.

Картины «Пейзаж с теленком» (1962), «Пейзаж с велосипедистом» (1963) и «Окраина села» (1964) продолжают сельскую

тематику. В цветовом решении «Пейзажа с теленком» преобладают теплые осенние тона, полыхающие огнем в закатном солнечном свете, а с ними чередуется в довольно быстром ритме вкрапления зеленого, что наряду с высоко поднятой линией горизонта создает напряжение. В работе же «Окраина села» Антонов снова создает то самое ровное меланхоличное настроение, как в «Полощущей». Все плоскости на картине гладкие, ничем не заполненные, абсолютно ровные, что помогает достигнуть необходимого художнику эффекта. «Пейзаж с велосипедистом» более светлый, хотя здесь изображен закат. Дана небольшая сценка с велосипедистом и наблюдающими за ним людьми на обочине дороги, по которой он едет. В этой и предыдущей картине примечательна линия горизонта, прочерченная по диагонали, причем более низкий ее край находится слева. Такой прием при общей немногословности художника делает картины более динамичными и интересными.

Занимался В.Н. Антонов и абстрактной живописью, а также совмещал абстрактные и конкретные элементы в некоторых своих работах. Очень интересны работы «В мастерской. У окна», «В начале пути. Предчувствие», созданные в 1964 г., и отличающиеся тем, что в них соединено абстрактное с конкретным, причем в мир абстракции он поместил человека. Изобразив себя в мастерской, за окном которой видна некая абстрактная конструкция, художник тем самым показал, что абстрактное искусство не является для него чем-то отвлеченным, наоборот, мир абстрактных форм – это мир, который его окружает. Антонов показывает, что чистая форма предмета имеет не меньшее значение, нежели вербализируемая смысловая нагрузка, которую несет объект. Цвет и форма, их соотношение – это отдельный язык, наполненный своими исключительными смыслами и значениями. Абстрагируясь от того, что можно выразить словами, мы постигаем суть мироздания в большей полноте. В работе «В начале пути» Антонов дает свое видение жизненного пути, преодолеваемого человеком, который одиноко вынужден идти вперед, по запутанным лабиринтам мироздания, среди полнейшей неразберихи и хаоса. Правда, хаос этот только на земле, он словно туман устилает дорогу. Вверху же проступает совершенное звездное небо, и если присмотреться, то можно разглядеть

величественные своды залов, по которым бредет ничтожно малый по сравнению с размерами вселенной человек.

Произведения «Зима в березовой роще» и «Осеннее настроение» (1966) номинально могут быть названы пейзажами, но они очень приближены к абстрактной живописи. На обеих картинах изображен березовый лес, но ритм деревьев очень частый, и они начинают восприниматься в качестве причудливого орнамента. По сути картины представляют собой игру всевозможных цветов, в которую помещается фигурка человека, созерцающего эту прекрасную игру. В этих картинах уже нет трагизма, в них живет радость.

На чисто абстрактных картонах «Скрытый свет» и «Уходящий» (1966), а также «Абстракция. Магическое Число» (год написания неизвестен) представлены сложные геометрические фигуры, из которых составлены довольно сложные и замысловатые композиции. В «Абстракции» заметно движение по спирали, которое имеет довольно четкую ассоциацию со временем. В «Уходящем» Антонов строит макромир, состоящий из полусферических конструкций, по которому движется микрочастица в луче света: луч – энергия жизни, которая позволяет прокладывать себе путь сквозь сферы мироздания. «Скрытый свет» создан в том же ключе, в нем показано свечение, озаряющее тьму.

Итак, в графике, живописи и скульптуре В.Н. Антонов стремился преобразовывать видимую реальность, трансформировать ее с целью визуальной передачи зрителю скрытых за привычными формами движения души человека. Форма для художника представляла сложный замысловатый язык, который он стремился расшифровать, упростить, делая его тем самым понятнее, выделяя из него наиболее чистые и ясные фразы. В этом истоки его лаконизма и сдержанности. Другой важной чертой его творчества является склонность к утонченности переживаний, любовь к спокойствию и гармонии. Гармония проявлялась у Антонова во всем: в живописи – это простая уравновешенная композиция и мягкий приглушенный колорит, в графике – точно выверенное движение руки, совершенный рисунок, в скульптуре – простота с одной стороны и непостижимая притягательность созданных им лиц с другой. В скульптуре Антонова особенно интересен, в связи с этим, контраст грубого материала и изяще-

ства образов, что явно избавляет их от манерности, придавая архаичное звучание, но в этом звучании нет дикости, животной страсти. В своем творчестве Антонов стремился дойти до некоего основания, фундаментального закона, который помог бы расшифровать многомерный и непостижимый язык формы. Это стремление красной линией тянется сквозь все его творчество, но мы имеем возможность увидеть лишь часть этого неоконченного пути. Через форму Антонов постигал реальность, более обширную, нежели та, что предстает перед нами в нашей повседневности. Он стремился раскрыть людям настоящее через искусство, но понять его стремления общество того времени было не в состоянии.

Гимнологический дискурс: методология и перспективы изучения (О.А. Бетина)

В отечественной и мировой науке давно сложились традиции изучения древнерусской литературы, иконописи и архитектуры и считается очевидным, что обращение к культуре Древней Руси немислимо без осознания ее духовно-религиозной доминанты. Однако материал, непосредственно раскрывающий эту доминанту, долгое время оставался без внимания ученых. Этот материал гимнографический. Тексты, которые составляют большинство известных науке памятников древнерусской письменности, фактически не были введены в научный оборот до 1970–80-х гг.

Гимнография как вид искусства представляет собой синтез музыки и поэзии, образующий некое эстетическое целое. В этом качестве гимнографическое наследие может быть не только предметом искусствоведческого и культурно-исторического изучения, но и материалом для философского осмысления специфики славяно-христианского мировоззрения, онтологических основ русской духовности и других, выходящих за рамки конкретно-исторической реальности, явлений.

Несмотря на то, что попытки научного освоения гимнографического материала предпринимались в России уже с середины XIX века, изучение его было сопряжено с серьезными проблемами.

В первую очередь, с расшифровкой старинных нотаций. В истории древнерусской музыки существовало несколько систем

нотографии: кондакарная (самая ранняя, заимствованная из Византии) – до настоящего времени не расшифрованная, знаменная – наиболее распространенная и изученная, а также ее разновидности – так называемые «разводы» путевой и демественный – каждый со множеством вариаций. В середине XVII века с переходом на итальянскую нотополосную систему записи музыки искусство чтения знамен было почти утрачено. Традиция знаменного пения сохранилась лишь в среде старообрядчества, где она передавалась через поколения в строгом соответствии рукописям XVI–XVII вв. – благодаря этому лишь в конце XX в. стало возможно реконструировать знаменное пение по подлинным рукописям и с опорой на непрерывную традицию.

Другая проблема изучения гимнографии была связана с превратным представлением о переводном происхождении и каноничности текста, будто бы исключающем оригинальность и недопускающем творческих преобразований, и о его узком церковном предназначении. В результате тексты музыкально-поэтических произведений долгое время оставались в тени своего музыкального оформления.

Кроме того, полноценное искусствоведческое изучение гимнографии предполагает понимание его эстетической и онтологической природы. Как искусство, синкретически соединившее музыку и поэзию, гимнография должна изучаться исходя из этого единства – комплексно, как минимум, в двух ракурсах: филологическом и музыковедческом, что неоднократно подчеркивалось исследователями (М.Ф. Мурьянов²⁰¹, М.Г. Казанцева²⁰² и др.).

Проблема изучения гимнографического искусства также в его древнем происхождении. Гимнография своими корнями уходит в ветхозаветную эпоху: самые древние из известных текстов – псалмы Давида, их создание относят к XI–X вв. до н.э., канонический вариант – к VI в. до н.э. Приобщаясь к христианской традиции, древнерусская культура унаследовала и византийскую

²⁰¹ Мурьянов М.Ф. Гимнография Киевской Руси: 2-е изд. М.Ф. Мурьянов; Отв. ред. М.Н. Громов, Т.А. Исаченко. – М.: Наука, 2004. – С. 7.

²⁰² Казанцева М.Г. Музыкальная поэтика певческой книги Ирмологий (к постановке проблемы): Материалы науч. конф./ РАМ им. Гнесиных. – М., 1994. – С. 174.

традицию гимнодии с уже сложившейся системой жанров и стилей, в русле которой со временем стало развиваться собственно русское гимнографическое творчество, оказавшее влияние на формирование русской музыки и литературы.

Гимнографическое искусство – явление сложное и многомерное, имеющее сложную художественную организацию, древнюю историю и традицию, хотя и закрепленную в канонических текстах, но одновременно живую. Явления такого порядка предполагают междисциплинарное комплексное изучение с применением методов современной семиотики, герменевтики и синергетики.

На современном этапе изучения гимнологии мы уже располагаем существенным фондом рукописей и материалов частных дисциплин на основе которых уже может осуществиться качественный переход от анализа к синтезу.

Начало русской гимнологии было положено еп. Порфирием (Успенским) («Стихирарные пияты», 1878). Путешествуя по монастырям Греции и Ближнего Востока, он изучал древнюю византийскую музыкальную традицию и пытался реконструировать первоначальную традицию киевского церковного пения. Благодаря ему значительно пополнился фонд гимнографических рукописей, установлено авторство и происхождение многих источников. Но при этом в исследованиях еп. Порфирия славянское гимнографическое творчество еще не рассматривается как оригинальное, а лишь как славянский вариант византийского канона.

Привезенные в Россию еп. Порфирием гимнографические рукописи позднее изучались академиком И.В. Ягичем. Ему принадлежит идея подготовки к изданию всех древнейших рукописей Киевской Руси, которая в силу необъятности материала не могла быть целиком осуществлена. И.В. Ягич начал подготовку к изданию свода новгородских служебных Миней конца XI – начала XII в. В своей исследовательской работе И.В. Ягич применил опыт европейской филологической практики, обогатив методологию отечественной филологической науки.

В 1916 году вышла монография Д.И. Абрамовича «Жития св. мучеников Бориса и Глеба и службы им», посвященная гимнам первым святым Киевской Руси. К той же Борисоглебской гимнографии уже после революции обращался С.А. Богуслав-

ский в своей докторской диссертации «Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе» (1939), в которой гимнам Борису и Глебу отведена отдельная глава.

Впоследствии изучение религиозных текстов, как и всего древнерусского духовного наследия, в советской науке не имело идеологической и государственной поддержки, а потому и не развивалось, либо становилось частной инициативой отдельных исследователей. В то же время в отечественном и европейском музыковедении появились научные работы, определившие изучение древнерусского музыкально-певческого искусства на десятилетия вперед.

Первые собственно музыковедческие исследования древней русской гимнографии появились также в дореволюционный период: Д.В. Разумовский представил древнерусское певческое искусство в историческом развитии, выделил несколько этапов его формирования, обозначил многие понятия древнерусской теории музыки («Церковное пение в России», 1868); изучением древних нотаций занимались русские исследователи: В.М. Металлов, С.В. Смоленский, А.Покровский и др., взаимосвязи с греческими музыкальными первоисточниками изучал А.В. Преображенский. Опираясь на древние «певческие азбуки» (руководства по пению *знамен*), названные исследователи создавали свои методы расшифровки древних музыкальных символов, с помощью которых, с определенной долей достоверности, удавалось реконструировать старинное церковное пение. Благодаря появлению этих методов, ученые стали все чаще обращаться к древнерусской музыке и все больше музыкально-поэтических текстов вводилось в научный оборот²⁰³.

В результате дальнейшего изучения музыкальной гимнографии выяснилось, что существующие методы расшифровки знаменной нотации не адекватны оригиналу, так как построены на частных примерах искусства церковного пения и, соответственно, не отражают некоторых общих закономерностей – например того,

²⁰³ Парфентьева Н.В. Творчество мастеров древнерусского певческого искусства XVI–XVII вв. (На примере произведений выдающихся распевщиков): Автореферат на соискание ученой степени доктора искусствоведения. – М., 1998. – С. 4.

что в иерархии музыкальных символов существовали не только простые знамена (простейшие мелодические структуры), но и сложные меллизматические сочетания, зашифрованные в виде т.н. *тайнозамкнутых* знамен – *попевок, лиц и фит*, каждое из которых имеет еще и множество вариантов исполнения.

Систему расшифровки таких сложных формульных сочетаний в 1950–1960-е гг. начал разрабатывать советский исследователь М.В. Бражников. Он предпринял попытку применить для расшифровки и анализа песенных рукописей *текстологический метод*, основанный на сопоставлении всех доступных изучению памятников и их списков (редакций), создал «Словарь лиц и фит русского знаменного распева» (1984)²⁰⁴, помогающий реконструировать произведения церковного пения по средневековым текстам. М.В. Бражников систематизировал опыт предшественников и создал новационное целостное представление о теоретических и эстетических принципах древнерусского музыкального искусства, положив, таким образом, начало целой школе русской музыкальной медиевистики.

Однако при таком подходе не учитывались региональные и авторские особенности распевания одних и тех же формул, тогда как на Руси уже с XII в. существовали региональные центры церковного пения, со своими школами и традициями, а с XVI в. стали появляться и авторские варианты распевов²⁰⁵.

Изучением региональных особенностей и авторских произведений древнерусской гимнологии, начиная с 1980-х гг., занимаются профессора Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск) Н.В. и Н.П. Парфентьевы.

Сопоставляя певческие рукописи и «азбуки», бытовавшие в разных областях Государства Российского, исследуя их изменения в историческом развитии и сравнивая в синхронном срезе, Н.В. Парфентьева разработала методику *структурно-формульной* расшифровки знаменной нотации, дополнив и зна-

²⁰⁴ См. М. Бражников. Лица и фиты знаменного распева: Исследование / Общая редакция Н. Сергиной и А. Крюкова. – Л.: Музыка, 1984. – 304 с.

²⁰⁵ Парфентьев Н.П. Выдающиеся русские музыканты XVI–XVII столетий: Избр. науч. статьи. / сост. И вступ. Статья Н.В. Парфентьевой. – Челябинск: Издательство ЮУрГУ, 2005. – С. 334–335.

чительно усовершенствовал *текстологический метод* М.В. Бражникова. *Текстологический структурно-формульный анализ* позволяет производить более детальное изучение музыкально-поэтических текстов: выявлять стилевые особенности распевов разных региональных школ, авторские принципы творчества выдающихся мастеров-распевщиков.

Н.П. Парфентьев исследует региональные и авторские школы церковного пения в историко-культурологическом аспекте – *древнерусское профессионально-музыкальное искусство* как явление духовной культуры. В его исследованиях представлена государственная система древнерусских профессиональных хоров и школ пения XVI—XVII вв.; освещается история формирования и эстетические принципы (на основе расшифрованных Н.В. Парфентьевой материалов) региональных школ (Усольской (Строгановкой), Новгородской, Московской) и авторских (Василия (Варлаама) Рогова, Федора Крестьянина, Ивана (Исайи) Лукошкова, Логина Шишелова, Фаддея Субботина и других выдающихся музыкантов).

В работах Н.В. и Н.П. Парфентьевых впервые в научный оборот введены старообрядческие песенные рукописи и азбуки, существенно обогатившие фонд древнерусской гимнологии.

В сотрудничестве с профессором Санкт-Петербургской консерватории З.М. Гусейновой осуществлена научная редакция и издание крупнейшего историко-теоретического трактата XVII века «Извещения... желающим учиться пению» Александра Мезенца.

Изучается преемственность традиций древнерусской музыки в русской духовной музыке XVIII–XX вв (Д.С. Бортнянский, С.А. Дегтярев, П.И. Турчанинов, П.Г. Чесноков, П.И. Чайковский, С.В. Рахманинов, Г.В. Свиридов, А.Г. Шнитке).

В 1980-е гг. советская филологическая наука вновь обратилась к изучению гимнографии – древнегрузинской и древнерусской, имеющих одни и те же византийские истоки. Грузинские академики А.Г. Шанидзе и Е.П. Метревели создали свои школы гимнологов, получившие международное признание (Например, докторская диссертация Л.С. Квирикашвили «Композиция гимнографического канона»,

1983)²⁰⁶. Древнегрузинский гимнографический материал изучается в соотношении с греческими протографами. Тексты не только комментируются, но и интерпретируются – выводя, таким образом, гимнологию за пределы чисто филологического исследования в область философской герменевтики.

Филологическое исследование древнерусских гимнографических текстов было возобновлено профессором М.Ф. Мурьяновым («Гимнография Киевской Руси», монография на основе докторской диссертации 1985 г.). Работа содержит филологический анализ минейных текстов домонгольского периода, представленных в контексте истории и религиозной жизни Древней Руси. На основе сопоставления древнерусских текстов с их греческими первоисточниками, поздними редакциями и параллелями (грузинскими, славянскими и латинскими) ведется их детальное изучение. Гимнографический текст у М.Ф. Мурьянова предстает как явление культуры, перекликаясь с традициями древнерусской и классической русской литературы и религиозно-философской мысли. Исследование М.Ф. Мурьянова – в основе филологическое, а в целом междисциплинарное совмещает аспекты лингвистики, литературоведения, богословия, искусствоведения и философии, объединенных универсальным методом философской герменевтики.

Гимнографический текст имеет знаковую природу. Чем древнее его происхождение и сакральнее содержание, тем сложнее и совершеннее его знаковая структура. Гимнографические произведения, веками звучавшие во всех монастырях и храмах Древней Руси в установленное время и в установленный день церковного года, организовывали образ и ритмику средневекового бытия. Они были предназначены не для одномоментного озарения Истиной, а для пребывания в ней.

Согласно основателям философской герменевтики М. Хайдеггеру и Х.Г. Гадамеру, общий смысл текста есть *пред-рассудок* или *пред-понимание*. Оно проявляется в сознании читающего всякий раз при обращении к тексту. Любое культурное сознание обладает изначальным *пред-знанием*, чтение лишь выкристаллизовывает его в памяти читающего – с этого начинается процесс

²⁰⁶ Мурьянов М.Ф. Гимнография Киевской Руси: 2-е изд. М.Ф. Мурьянов; Отв. ред. М.Н. Громов, Т.А. Исаченко. – М.: Наука, 2004. – С. 21.

понимания. Информация, заключенная в знаковой форме, есть *предание*. «...Предание, преодолевающее временное отстояние собеседников, наилучшим образом действует в письменной форме. Переданное в письменной форме соответствует любой современности»²⁰⁷. Таким образом, подчеркивается диалогический характер понимания.

Письменность для философской герменевтики есть феномен, открывающий его суть или, в терминологии Гадамера, «абстрактная идеальность языка»²⁰⁸.

Для того чтобы эта «абстрактная идеальность» или подлинное содержание предания (заложенное в нем не столько автором, сколько его культурным сознанием, традицией, которой он принадлежит) приоткрылась читающему, необходимо абстрагироваться от частной ситуации знания, в которой читающий находится. Частное понимание обусловлено историческими и индивидуальными особенностями мышления – то есть имеет ограниченную глубину (это *интерпретация*, которая всегда индивидуальна и конкретна). Постижение *смысла* начинается за гранью исторически конкретной индивидуальной интерпретации. Смысл (соответствующий древнему Логосу) внеисторичен и надиндивидуален. Смысл превышает авторское понимание, точнее он уже включает в себя все потенциальные интерпретации. Частному пониманию (или интерпретации, в том числе авторской) соответствует понятие текст. Смыслу соответствует понятие язык – это одновременно и сущность, и среда, и средство познания. Смысл, существующий в языке, – это активное начало любой культурной традиции, поддерживающее ее жизнеспособность. Понять текст, значит превратить его обратно в язык (оживить традицию). При этом любая попытка объяснения смысла обречена оставаться только интерпретацией, поскольку придает смыслу застывшую форму значения, ситуативную завершенность.

С другой стороны церковный текст с его сложной поэтикой является сложной моделирующей и самоорганизующейся системой, способной развиваться во времени, по-новому разворачиваясь в новых

²⁰⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М.: Прогресс, 1988. – С. 453.

²⁰⁸ Там же. – С. 456.

исторических контекстах, создавая новые варианты толкования, которые не только аналитически дополняют уже известное, но и творчески преобразуют саму традицию, высвечивая новые грани ее смысла.

Границы пространства рок-культуры: институционализация инаковости (Г.Ю. Квятковский)

Многочисленные исследования рок-культуры²⁰⁹, создавшие разнообразные модели объекта, оставили, к сожалению, непроясненной самую важную проблему: что из себя представляет рок-культура и какое место она занимает в структуре культуры. Между тем, в настоящее время, очевидно, что разрыв между тем, какой была рок-культура, например, в 1960-е гг., и какой она является в настоящее время, все увеличивается. Это дает почву для многочисленных спекуляций на тему смерти рока или его вырождения, каковые весьма популярны в околomuзыкальных кругах. Одновременно мы видим, что существуют и явления, не вписывающиеся в границы упомянутых концепций: ветераны рока продолжают записывать новые альбомы, зачастую не уступающие по качеству созданному в прошлые десятилетия, появляются молодые талантливые исполнители, работающие в достаточно традиционном ключе, концерты лучших музыкантов, как и прежде, собирают полные стадионы и прочее. Представляется, что в свете всего этого о смерти и вырождении рока говорить весьма преждевременно. Имеет место глубокая трансформация рок-культуры, и некоторые ее черты хотелось бы обозначить в настоящей статье.

Как уже говорилось, основная проблема исследователей заключается в том, что установить природу рок-культуры практически невозможно, исходя из нее самой. Всякий культурный феномен хотя бы в слабой степени намекает на то, каким образом его можно истолковать, и ответ на исследовательский вопрос у исследователя уже формулируется заранее. Нельзя сказать, что в случае рока таких «путеводителей» нет, как раз наоборот, за

²⁰⁹ Курленя К. М. Заклинания Диониса. Заметки о новосибирском рок-н-ролле 80-х гг. – Новосибирск, 1998; Сыров В. Д. Стилистические метаморфозы рока. – М., 1998; Кнабе Г. С. Феномен рока и контркультура // Вопросы философии. – 1990. – № 7.

время существования рока их было создано предостаточно. Но все дело в том, что существующие определения рока являются негативными, то есть, указывают лишь на то, чем рок не является, игнорируя природу.

Нельзя сказать также, что не формулировались оригинальные концепции, исходящие из некоего позитивного определения рока, однако они отразили лишь фрагментарные особенности рока, и более-менее искушенный меломан запросто обнаружит противоречащие им примеры. Из-за этого в последнее время проблема рока даже производит впечатление табуированной в отечественной науке – о рок-культуре пишут много, но в большинстве своем это курсовые и дипломные работы, научное же сообщество в большинстве своем считает эту проблему недиссертабельной (субъективное мнение автора, основанное на беседах с членами Ученых советов Уральского региона и учеными, имеющими степень кандидата и доктора наук).

Перечисленные выше обстоятельства – актуальность рок-культуры и все еще слабый уровень ее отрефлектированности, не изменившийся по сути с 1980-х гг. – стали причиной того, что автор категорически настаивает на необходимости критического осмысления рок-культуры²¹⁰, признавая при этом сложность предстоящей работы, хотя бы в силу упомянутой невозможности вывести сущность рок-культуры из нее самой, невозможности рассматривать ее в отрыве как от музыкальных, так и социальных феноменов, возникших на ее базе.

Критическое осмысление рок-культуры предполагает исследование того, каким образом изменялось пространство рок-культуры в процессе ее развития. Точка зрения автора основывается на том, что традиция применения в разных работах терминов «молодежная субкультура», «контркультура», «массовая культура» в отношении пространства рок-культуры правомерно, только относится к разным историческим периодам и отражает не столько инвариантную сущность рок-культуры, сколько ее

²¹⁰ Термин «критика» используется в значении обобщения исторического пути, рефлексии над существующей системой ценностей и выработкой новых ценностных вариантов. Такое понимание критики заимствовано из работ А.С. Ахизера.

«срез» (в дальнейшем – состояние) на определенный момент времени. Эти состояния представлены в следующей таблице (указаны лишь наиболее явные проявления каждого состояния).

Таблица 5.

№	Название состояния	Доминирующие признаки	Период
1.	<i>Молодежная субкультура</i>	Практически единственными агентами производства, потребления и распространения музыки являются тинэйджеры. Преобладающий стиль – рок-н-ролл и его производные. Состав ансамбля – стандартный: 4-5 человек, костяк составляют гитары, ударные, иногда орган, из духовых – саксофон. Структура композиций – песенная. Основные музыкальные практики – авторское единоличное творчество, запись синглов, выступление на танцплощадках, сборные концерты в клубах, выступление на ТВ с 1-2 песнями.	1954–1966
2.	<i>Контркультура</i>	Производителями и потребителями рок-культуры являются уже не тинэйджеры, а молодежь, возрастные границы расширяются. Преобладающий стиль – психоделический рок, связанный с музыкальными экспериментами и использованием психотропных веществ. Состав ансамбля – расширенный. Появляются народные, оркестровые инструменты. Структура композиций – импровизационная. Основные музыкальные практики – импровизация, запись альбомов, выступления на фестивалях, в концертных залах, организация сольных концертов, участие в фильмах, хэппенинг.	1967–1972

3.	Массовая культура	<p>К производству и распространению музыки подключаются крупные фирмы звукозаписи, исполнители и потребители выходят из молодежного возраста.</p> <p>Преобладающий стиль отсутствует, возрастает роль визуального компонента и коммерческой привлекательности.</p> <p>Состав ансамбля – произвольный, но сокращается до 4–5 человек. Возрастает роль электронных инструментов.</p> <p>Структура композиций ориентирована на радиформат, продолжительность 3–4 минуты.</p> <p>Основные музыкальные практики – исполнение песен, написанных профессионалами, что не исключает авторского репертуара, у групп появляются «штатные» композиторы и поэты, культивируется личностное начало, организуются гастролы по стране и миру, создаются сборные концерты мирового масштаба (Live Aid'85 и другие).</p>	1970–1989
4.	Полистили- стическая культура [Ионин]	<p>Аудитория рока сегментируется, рок перестает восприниматься как единый монолитный поток.</p> <p>Преобладающий стиль отсутствует, оформляется противостояние «массовых» и «независимых» музыкальных стилей.</p> <p>Состав ансамбля зависит от принадлежности к сегменту, костяк сохраняется.</p> <p>Структура композиций зависит от принадлежности к сегменту. Большое значение получают эксперименты с песенными структурами.</p>	1981–1993

		<p>Основные музыкальные практики – создание собственных маленьких фирм, создание фэнзинов с небольшой аудиторией, культурный ривайвл, попытки диалога с аудиторией.</p>	
5.	<p><i>Конгломерат субкультур [собст. авт.]</i></p>	<p>Продолжается дифференциация рока на сегменты, у образовавшихся сегментов оформляются собственные традиции. Не исключается взаимодействие между сегментами. Зачастую новообразования отрицают генетическую связь с роком.</p> <p>Преобладающий стиль отсутствует, но получает значительное распространение фьюжн (смещение), и если ранее этим термином характеризовалась смесь рока и джаза с преобладанием первого, то современный фьюжн является смесью культурных традиций (ансамбль “Afro-Celt sound system” отражает это даже в названии, музыкальным примером может быть альбом «Моцарт в Египте Х. де Курсона и т. д.)</p> <p>Состав ансамбля – произвольный, обязательным перестает быть даже костяк из гитары, баса и ударных. Количество участников ансамбля также произвольно – от одного (“Суп”, “Dalek I love you”) до неограниченного (наверно) множества (группа “Pink martini” включает в свой концертный состав 16 человек).</p> <p>Структура композиций произвольная, но отчетливо заметен т. н. «рок-стандарт» – куплет-припев-куплет-припев-соло-припев.</p>	1992-

		<p>Основные музыкальные практики – участие в нескольких коллективах одновременно, создание временных групп с непостоянным составом (“All Star band”), использование экзотических музыкальных традиций и их отдельных элементов, развитие межкультурных связей, создание системы иерархии внутри рок-культуры, определяются элементы традиции. Рок-музыканты начинают осмысление собственного опыта.</p>	
--	--	---	--

Как видно из таблицы, периоды, соответствующие некоторым состояниям рок-культуры, накладываются один на другой. Как правило, провести четкой границы между ними невозможно, но могут быть выделены вполне определенные четкие маркеры окончания того или иного периода и начало доминирования следующего. Так, маркером окончания предпоследнего состояния, названного состоянием полистилистической культуры, является появление стилей, последовательно обозначающих свою чуждость миру рока – блэк-металла и стоунер-рока (1993 г.) (хотя и в том и в другом случае эту «чуждость» можно оспорить, и первые и вторые ведут свою родословную от Black Sabbath, на творчество которых представители обоих «антироковых» направлений ссылаются при каждом удобном случае).

Для автора наибольший интерес представляет современное состояние рок-культуры. Для него, как указывалось выше, характерно начало работы над осмыслением рока. В большом количестве издается мемуарная литература, пишутся культурологические эссе, увеличивается количество специализированных журналов и веб-сайтов, расширяется тематика интервью с музыкантами и так далее. Налицо все признаки того, что в поле рок-культуры создана собственная традиция, обрастающая институтами социального воспроизводства и транслирующаяся следующим поколениям, собственно и задающая условия «бытия» рока. В свете изложенного выше возникает ряд вопросов: в чем же все-таки состоит эта пока неопределенная традиция? что

именно воспроизводится посредством возникающих в пространстве рок-культуры социальных институтов? какие структуры воспроизводят само пространство рок-культуры?

Прежде всего, надо отметить достаточно парадоксальный момент: аксиомой социального воспроизводства является следование за законом естественного (в нашем случае – социального) отбора, описанного А. Ахизером. Согласно этому закону, социальные формы, не соответствующие культурной матрице, оказываются нежизнеспособными и постепенно отмирают. Из этого следует, что все культурные явления оказываются перед четко определенной ситуацией выбора: соответствуй (культурной матрице) или вымри.

Применительно к нашему случаю, это означает, что рок-культура, если она не желает оказаться на свалке истории, должна постепенно слиться с доминирующей культурой (причем каждой отдельной цивилизации). Однако, взаимодействие рок-культуры с иными, доказавшими свою жизнеспособность культурными формами не идет дальше простого заимствования некоторых декоративных элементов; в лучшем случае, средствами рок-культуры выражаются этнокультурные универсалии.

При этом в каждой отдельной цивилизации (в нашем случае границы понятия «цивилизация» совпадает с границами понятия «страна, где есть рок-культура») идет активный процесс порождения социальных форм, не обязательно жизнеспособных, зачастую заимствованных, но имеющих ярко выраженную контркультурную направленность. Как правило, все эти формы поразному заявляют об одном и том же: «Мы не такие, как те, кто были раньше»²¹¹. Следовательно, можно сформулировать рабочую гипотезу для перспективных исследований, согласно которой рок-культура воспроизводит «инаковость», выделяя своих носителей из окружающего мира.

Таким образом, оказывается, что рок-культура выступает пространством некоего эксперимента по выращиванию альтер-

²¹¹ Я сознательно не рассматриваю лозунг, упоминающийся в классических работах о контркультуре – «Мы не такие, как вы» – поскольку противостояние происходит не только в отношении внешних сил, но и в отношении предыдущих поколений; так панк-рок боролся против предыдущего поколения рок-музыкантов, так впоследствии «новая волна» расправилась с самим панком.

нативных предлагаемым доминирующей культурой структур. Основным средством создания таких структур являются социальные и музыкальные практики²¹², неслучайно в таблице было указано, какие именно практики характерны для каждого конкретного состояния рок-культуры. Именно эти практики, а не некоторое теоретическое знание, транслируются в пространстве рок-культуры, именно они задают ее границы, и именно они формируют собственную внутреннюю традицию рока.

Таким образом, исследователь, желающий составить адекватное описание рок-культуры, должен начать с описания практик, осуществляемых ее агентами. Только полное их описание создает (но не гарантирует) возможность получения достоверного знания о роке, так как ни один теоретический дискурс не в состоянии «ухватить» саму суть совершаемых агентом рок-культуры действий. Представляется возможным сформулировать еще одну гипотезу: из множества практик, включенных в пространство рок-культуры, наибольшее значение имеют те, которые создаются и воспроизводятся звеном творцов рок-культуры, прежде всего, музыкантами. Косвенным подтверждением этой гипотезы может быть то, что большинство рок-музыкантов воспроизводят в неизменном или трансформированном виде именно те практики, которые были характерны еще для первых поколений рокеров.

Гламур как феномен современной культуры: истоки, особенности функционирования и проблемы изучения (Д.А. Руднева)

Гламур в комплексе современных гуманитарных наук лишь недавно был осмыслен и описан как феномен, достойный наблюдения, изучения и научного анализа. В течение последних пяти-семи лет в культурологии наблюдается подлинный всплеск интереса к этому явлению, и до сих пор феномен гламура находится в процессе научного осмысления. Если на начальном этапе изучения гламура преобладали скорее описательный и оценочный подходы, то в последнее время с наращиванием эмпириче-

²¹² Волков В., Хархорин О. Теория практик. – СПб., 2008.

ской базы у исследователей этого явления появляются предпосылки для более глубокого анализа, раскрывающего существенные характеристики этого явления.

Поскольку гламур представляет собой довольно «молодой», но весьма актуальный и востребованный в современной практике социокультурный феномен, нам представляется интересным проследить, каковы его истоки, и как предлагают определять признаки гламурного дискурса различные современные исследователи.

Наиболее традиционной и общепринятой в среде современных гуманитариев является версия, согласно которой возникновение гламура как дискурс-практики связывается с 30–40-ми гг. прошлого века. Эти десятилетия в истории прочно связаны с феноменом «Великой американской депрессии», которая оказала весомое влияние не только на экономику собственно США, но и всей Западной Европы. В этих исторических обстоятельствах начинается подлинный расцвет американского коммерческого кинематографа, впоследствии обозначаемого также как «голливудское кино». Александр Васильев, отечественный историк моды и известный коллекционер, считает, что подобный расцвет кино в США в тех экономических обстоятельствах был не случаен²¹³. По его мнению, расцвет кинематографа и феноменальная популярность голливудских актеров того поколения были результатом четко «просчитанной» финансовой и психологической стратегии. В условиях неблагоприятной экономической конъюнктуры в США кинематограф выполнял сразу две функции в обществе. Во-первых, посетители киносеансов, сопереживая происходящим на экране событиям, «переключались» от реальных проблем на вымышленные, экранные, то есть реализовывали функцию замещения. Во-вторых, большие финансовые вложения в создание фильмов окупались при высокой посещаемости кинозалов, и таким образом, решалась финансовая проблема киноиндустрии.

Исследователи, придерживающиеся этой точки зрения, указывают, что именно американские киноактеры того поколения, блиставшие на экранах во времена «Великой депрессии», своим

²¹³ Ахмедова М. Сарафанам не везет // Русский репортер. 2008. № 027(057). – С. 79.

поведением, манерами, стилем потребления и прочими более мелкими атрибутами впоследствии сформировали ядро стилевого дискурсивного поля, впоследствии обозначенного как гламурный стиль жизни²¹⁴.

В качестве альтернативы этой версии происхождения гламура британский историк моды Стивен Гандл предлагает «отсчитывать» рождение гламура как дискурс-практики со времени правления во Франции Наполеона Бонапарта²¹⁵. С точки зрения Гандла, нелегитимность пребывания Наполеона I на престоле побудила его к поиску ярких внешних эффектов, камуфлирующих незаконность его вступления на императорский трон. Пышный церемониал наполеоновского двора рассматривался современниками, как пример для подражания. С течением времени нормы стиля наполеоновского двора распространили свое влияние не только на ближайший к императору круг, но и на более широкие слои населения. Эта внешняя пышность оказалась наиболее востребованной в кругу людей, которые, не обладая аристократическим происхождением, тем не менее, были финансово обеспечены. Разбогатевшие представители «третьего сословия» – нарождающаяся буржуазия, претендовавшая на роль новой элиты, – оказалась особенно восприимчивой к новой политике стиля, предложенной наполеоновским двором. Ее влияние британский исследователь расширяет от наполеоновской эпохи на всю европейскую историю XIX века, когда аристократия последовательно утрачивала свои позиции, в то время как представители финансовой элиты укрепляли свое положение в обществе.

Как мы видим, в современных гуманитарных науках пока не сложилось отчетливое представление о времени возникновения гламура. Исследователи, предлагая свои версии, оказываются едины в одном: возникновение гламура как дискурс-практики невозможно рассматривать вне нового типа потребления, которое они обозначают как «престижное потребление» (или «потребление напоказ», «демонстративное потребление» и т.п.).

²¹⁴ Гусарова К. Гламурной прелести чистейший образец // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. – 2009. – № 11. – С 297.

²¹⁵ Рудова Л. История гламура // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. – 2009. – №11. – С. 232.

Этот тип потребления, рассматриваемый в классической монографии Т. Веблена²¹⁶ и продолженный в исследованиях де Граафа²¹⁷ и Н. Кляйн²¹⁸, становится ведущим критерием принадлежности к гламурному стилю жизни.

Трансформация способа потребления, действительно, занимает ключевое место в дискурс-практике гламура. Поэтому отечественные исследователи считают возможным включать в «орбиту гламурного» специфические национальные феномены. С этой точки зрения предлагается рассматривать потребление в эпоху НЭП, стиль жизни, популярный у советской молодежи под названием «стиляги», и эволюцию образа потребителя, произошедшую в России в конце 90-ых годов XX века²¹⁹.

Качество потребления в России за время, прошедшее после дефолта 1998 года, действительно, изменилось довольно заметно. Сегментирование рынка товаров класса *luxury* происходит в России именно на рубеже XX–XXI вв., когда политика стиля еще не является установленным понятием и находится в стадии становления. Многие «общие места» для этого рыночного сегмента были обозначены тогда изданиями, только вышедшими на отечественный медиа-рынок. Например, в качестве образца, который диктует новую политику стиля, ориентируясь на существующую за рубежом традицию престижного потребления, эксперты в этой области предлагают рассматривать журнал *Vogue*, пришедший на российский рынок десять лет назад.

По мысли издателей российской версии журнала, десять лет назад было необходимо воспитать новый тип потребителя – не ограниченного в материальных средствах, но не достаточно компетентного в вопросах стиля. Поэтому миссия *Vogue*, как ее понимала тогда главный редактор русского издания журнала Алена Долецкая, заключалась, прежде всего, в осуществлении воспитательной функции среди читательской аудитории. Благодаря такому медиа-просвещению со стороны *Vogue* произошло

²¹⁶ Веблен Т. Теория праздного класса. – М.: Прогресс, 1984. – 367 с.

²¹⁷ Грааф Д.Д. Потреблятьство. Болезнь, угрожающая миру. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2003. – 392 с.

²¹⁸ Кляйн Н. No Logo. Люди против брендов. – М.: Добрая книга, 2003. – 623 с.

²¹⁹ Барглетт Д. В России – наконец и навсегда: первые семь лет русского *Vogue* // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. 2009. – № 12. – С. 26–56.

«сращивание» нового экономического капитала с новым символическим капиталом, не выразимым материально²²⁰. Политика стиля, диктуемая масс-медиа соответствующего ценового и содержательного сегмента, оказалась весьма востребованной. Ее закономерным итогом стал новый социокультурный тип, своеобразный конструкт – «человек гламурный» (или – в англоязычном варианте – *celebrity*).

В современных гуманитарных науках идеи социокультурного конструирования занимают значительное место, и «человек гламурный» может рассматриваться как очередное звено в цепи подобных исследовательских экспериментов. Например, на существование особого социокультурного типа с богатейшей историей на материале европейской и отечественной культуры повседневности – денди – указывает авторитетный современный культуролог О. Вайнштейн²²¹, а представители англоязычной культурной антропологии исследуют такой тип современного городского жителя, как метросексуал²²². Сфера их социальной активности достаточно широка и включает в себя как практики трудовой деятельности (понимаемой в этом случае предельно широко), так и практики досуга.

В отличие от денди, ценностные ориентации которых вырабатывались самостоятельным и независимым суждением, претендующим на оригинальность, суждения и ценности «человека гламурного» сформированы на базе информации, озвученной / тиражированной через СМИ. Медиа становятся тем «рупором», через который потенциальным потребителям гламурного дискурса транслируется одобряемая модель поведения. Для «человека гламурного» медиа-активность по своей значимости превышает событийную насыщенность реального мира, что позволяет сравнить моделируемую гламуром реальность с другим популярным ныне смоделированным миром – виртуальной реальностью. Медийная активность «человека гламурного» в первую очередь распростра-

²²⁰ Кляйн Н. No Logo. Люди против брендов. – М.: Добрая книга, 2003. – С. 44.

²²¹ Вайнштейн О.Б. Денди: мода, литература, стиль жизни. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 640 с.

²²² Чёрч-Гибсон П. Маскулинность на рубеже тысячелетий: конфликт и протест в современной визуальной культуре // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. 2009. – № 10. – С. 41–90.

няется на сферу развлечений и досуга, то есть представляет те практики повседневности, которые являются наиболее показательными для репрезентации дискурса гламура. Однако и сфера профессиональных занятий «человека гламурного» более связана с производством символического капитала, нежели с производством в реальном секторе экономики. Для рассматриваемого социокультурного типа характерны творческие профессии или манипулирование информацией, которая становится весомым инструментом влияния в постиндустриальном обществе.

Насыщенное медийное пространство в настоящее время представляет собой один из ведущих факторов реализации и репрезентации гламура. Современный уровень развития коммуникаций исследователи гламура рассматривают как инструмент «продвижения» гламура на рынке. По мнению С. Гандла, воспроизводство гламурного дискурса в возрастающих масштабах будет неизбежно до тех пор, пока существует потребность публики в гламуре, тиражируемом при помощи современных информационных технологий²²³.

Гламур представляет собой сложный, многосоставный конструкт, который может быть освоен и описан различными методами. Но в проблемном поле современных гуманитарных наук статус гламура еще не определен достаточно четко, и процесс становления терминологической базы в исследовании гламура как дискурсивной практики еще не завершен. На современном этапе исследований гламура, как нам кажется, наиболее важными проблемами являются следующие. Во-первых, исследователям предстоит определить общепринятые рамки возникновения гламура как дискурс-практики, и, во-вторых, описать особенности функционирования в современном обществе «человека гламурного» на основе принципов медийной активности.

Гламур: сила формы (Г.Э. Старостова)

Когда я слышу слово «гламур», мне вспоминается коллаж Ричарда Гамильтона «Так что же делает наши сегодняшние дома

²²³ Рудова Л. История гламура // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. 2009. – №11. – С. 235.

такими привлекательными». В этом известном произведении поп-арта в интерьер среднестатистической квартиры Америки 60-х годов прошлого века помещены типичные представители рекламного дискурса того времени: полуобнаженная красотка и атлетичного вида мужчина в напряженных картинных позах. Их окружают предметы вождения потребительской аудитории той эпохи: магнитофон, пылесос, банка консервированной ветчины, мягкая мебель, телевизор. Для меня в этом изображении присутствуют все компоненты гламура: привлекательная внешняя форма, выражающая определенный жизненный контекст, и вторичность персонажей, вырезанных из журнала и наклеенных на интерьерный фон и призванных оживить эту заставленную престижными объектами потребления комнату. И хотя все одушевленные и вещественные элементы этого коллажа существуют как бы сами по себе, формируется целостный образ реальности, которую сегодня многие связывают с обществом потребления. Гламур – понятие более современное, чем упомянутая работа Гамильтона. Фотографии из современных модных журналов, репортажи о жизни звезд – те места в гипертексте современной культуры, где мы постоянно сталкиваемся с проявлениями гламура, но коллаж полувековой давности приходит на ум потому, что целостно и убедительно выражает дух гламура, а именно замещение подлинного жизненного содержания пустой и рафинированной формой.

Когда пытаешься дать определение понятию гламура, сталкиваешься с тем, что в голову приходит много конкретных образов, к которым применима данная категория, но само понятие четкому определению не поддается. Это французское слово сегодня у многих на слуху, мы легко употребляем его в качестве эпитета, несмотря на размытость его границ.

Если попытаться систематизировать тот немалый объем рассуждений о гламуре, который скопился в сегодняшнем социокультурном пространстве, то образуется список из следующих пунктов:

1. Сияние, блеск, завораживающая красота.
2. Фальшивая картина мира, скрывающаяся под глянцевой соблазнительной картинкой праздника и удовольствия проблемы реального человеческого существования.

3. Гипногенная реальность, характеризующаяся через феерическую искрометность и эпатажность, подчиняющая себе не только ментальные, но и телесные проявления человека.

4. Образ жизни, основанный на подражании формам роскошной, беззаботной, гедонистически ориентированной культуры.

Невольно появляется ощущение, что ты это где-то и когда-то встречал. Многие вспоминают дендизм, свойственный представителям английской аристократии XIX столетия. Но, если попытаться понять сущность гламурного отношения к жизни, то я бы обратилась к феномену, более широкому, чем дендизм, определяемому понятием эстетизм.

Эстетизм как творческая и одновременно социокультурная установка оформляется в теории немецкого романтизма, провозгласившего эстетический эскапизм как единственно возможную стратегию личностной самореализации, мыслимой одновременно как протест против буржуазного меркантилизма. Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг, Ф. Гельдерлин, Новалис провозгласили красоту высшим идеалом подлинно человеческого существования, а в искусстве видели единственное убежище от грубого напора социальной несправедливости.

Это упоение красотой незаметно вытесняет в сознании романтиков тему нравственной ответственности перед другим человеком. Эстетизм становится гуманитарной проблемой в том случае, когда вторгается в межличностные отношения, подчиняя их эстетической позиции. Один из тогдашних критиков этой жизненной философии – С. Киркегор – справедливо вскрывает поначалу завуалированное, но имманентно присущее эстетизму отрицание нравственной ответственности эстетика за свои поступки по отношению к людям, которых он воспринимает только как объект эстетической оценки.

Появление концепции эстетизма обусловлено, с одной стороны, эстетической теорией И. Канта (после того как И. Кант убедительно развел нравственное и эстетическое, связав последнее с чисто «формальной целесообразностью»), теоретическая мысль начинает всесторонне исследовать сущность и значение сугубо эстетического отношения человека к миру, атрибутами которого признаются венаходимость, созерцательность эстетизирующего субъекта по отношению к оцениваемому объекту) а,

с другой стороны, разочарованием в социокультурной реальности, нарастающий прагматизм которой противоречил идеалам французской буржуазной революции.

Эстетическое сознание обеспечивает человеку способность воспринимать мир со стороны его формы. Эстетическая форма «в снятом виде» несет в себе информацию о явлении, поэтому эстетическое переживание представляет собой один из способов интерпретации человеком действительности.

Специфику такого переноса, когда конкретное явление, событие приобретает обобщающее значение, но исключительно в эстетическом отношении, прекрасно определил, на мой взгляд, Я. Мукаржовский, утверждавший, что явление, ставшее объектом эстетического отношения, становится для человека знаком, причем, знаком особого рода: он сосредотачивает внимание на себе самом, но при этом направляет взгляд человека на действительность в целом. «Вещь, которая становится эстетическим знаком, обнаруживает, дает почувствовать человеку отношение между ним и действительностью»²²⁴.

В сущности, именно функцию выражения отношения человека к действительности, его мироощущения через синтез формальных признаков выполняет стиль в искусстве. Если классические художественные стили, выделяемые историками искусства, такие, например, как готика или барокко, выражали дух целой эпохи, художественное мышление, объединявшее представителей исторической социокультурной целостности, то современное общество использует стиль как инструмент для придания любому артефакту нужного ценностного значения. Анализируя современное отношение к стилизации, Е.В.Сальникова констатирует: «В XX веке складываются некие мифы о стилях, которые отражают и эстетизируют идеалы престижности»²²⁵. Сегодня стили продаются и покупаются. Приобретая стиль, человек получает готовую оболочку и соответствующий ей контекст: «...с помощью стилей человек, прежде всего, жаждет ку-

²²⁴ Мукаржовский Я. Значение эстетики // Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. – М., 1994. – С. 125.

²²⁵ Сальникова Е.В. Эстетика рекламы. Культурные корни и лейтмотивы. – М., 2001. – С. 92.

пить для себя дополнительное эстетическое время бытия...»²²⁶. Здесь важно не только то, что эстетическая форма (выраженная в стиле) означает для ее обладателя определенный ценностно-смысловой контекст, но и то, что она может быть куплена за деньги. В обществе потребления эстетическая форма приобретает свойства товара, обладание которым зачастую подменяет собой личностное самовыражение. И в этом смысле эстетизм общества потребления отличается от эстетизма романтиков лишь тем, что его опосредуют товарно-денежные отношения, в то время как эстетизм романтиков был экзистенциально-творческой установкой свободного художника. Но есть то общее, что объединяет эти два типа эстетизма – произвольность и вненаходимость по отношению к эстетической форме, игровое восприятие ее. Говоря словами П.П. Гайденко, «именно эстетизм романтиков, истолковывавших высшую реальность как игру, создал возможность принять любую реальность, ибо ни одну он не принимал всерьез»²²⁷.

Современный эстетизм потребительского общества демонстрирует ту же свободу по отношению к примиряемой на себя эстетической форме, как многослойной оболочке, состоящей из наружности, манеры поведения, образа жизни, интерьера, материальных ценностей, круга общения, внешние проявления которых ставятся во главу угла. При этом если в эстетизме XIX века (вспомним «Портрет Дориана Грея» О. Уайльда) при переносе его в межличностные отношения объектом эстетического отношения становился другой, воспринимаемый чисто формально и потому лишенный нравственного сострадания человек, то в эстетизме потребительской постиндустриальной культуры объектом подобной эстетизации становится и сам субъект, самооценка которого опосредуется эстетической формой. Наглядным и простым примером последнего может послужить героиня фильма «Глянец» (реж.А. Кончаловский, 2007), совершающая символическое самоубийство перед тем, как с искривляющейся улыбкой

²²⁶ Сальникова Е.В. Эстетика рекламы. Культурные корни и лейтмотивы. – М., 2001. – С. 95.

²²⁷ Гайденко П.П. Трагедия эстетизма: опыт характеристики мирозерцания С. Киркегора. – М., 1970. – С. 134.

вступить в блестящий мир гламура, где понятие счастья вытеснено понятием успеха. «Центральную роль в потребительском обществе играют имиджи, симулирующие реальность»²²⁸, говорится в статье, посвященной феномену панэстетизма как доминирующего мироощущения эпохи постмодерна. Предпосылками этой по сути формальной стилизации-имитации является не только визуализация культуры, опосредующей множасьщиеся информационные потоки образностью, но и пресыщенность представителя общества потребления. Современный представитель обеспеченных слоев общества (а именно там культивируется гламур) пресыщен духовно и материально. В этой ситуации гламур выступает компенсацией экзистенциальной опустошенности человека, предлагая экзотические, но целостные формы саморепрезентации. Помещая себя в футляр гламурного образа, его носитель вступает в автокоммуникацию, превращает себя в объект эстетического самонаслаждения, видя свое отражение в восхищенных взорах окружающих или хотя бы одобряющих взглядах представителей гламура. Фактически гламур как внешняя человеку эстетическая форма становится способом отчуждения личности от своей самобытной природы. Психологию гламурного поведения психолог Е. Газарова видит в самообмане, на который идет человек, внутренне неуверенный в себе, но алчущий признания: «...Гламур очень быстро занимает пространство стандартов, так как потакает легким способам достижения социальной успешности через владение вещами и внешне-эффектные вид и поведение»²²⁹.

Проблема гламура, если вообще видеть в нем проблему, заключается в том, что он демонстрирует силу, которую приобретает эстетическая форма в современной культуре. Под современностью я вслед за представителями постмодернистской философской традиции подразумеваю буржуазное общество, провозглашившее важность либеральных ценностей, построенное на прин-

²²⁸ Ключева И.В. Феномен панэстетизма: от романтизма к постмодерну // От массовой культуры к культуре индивидуальных миров: новая парадигма цивилизации. – М., 1998. – С.81.

²²⁹ Гламурная телесность. Беседа этнолога и психолога Ю. Ларионовой с клиническим психологом Е. Газаровой // Режим доступа: <http://www.telesnost.ru/>.

ципах массового производства и конкуренции, отношения в котором опосредованы средствами массовой коммуникации, короче: общество потребления, в котором объектом потребления выступают как вещи, так и информация, опосредующие друг друга.

Не важно, гламур, мажор или эмо овладевают сознанием человека. Главное, что он незащищен перед искусом соблазнительной формы, посредством которой его можно вовлечь в любые культурные практики. Говоря о природе восприятия художественной реальности, Т. Адорно настаивал на его всепоглощающем характере: «Эстетическое чувство – это... скорее удивление перед созерцаемым как перед самым главным, самым существенным для наблюдателя, преклонение перед тем, что не выражается понятиями и в то же время вполне ясно и определено, ощущение его всевластия над собой...»²³⁰. Адорно имел в виду преклонение перед художественным образом, который, по сути, есть идея, выраженная в эстетической форме. Образность как язык искусства всегда придавала ему могучую способность глубоко проникать в сознание человека, воспринимающего таким образом смыслы культуры. Но в эпоху, когда образы покидают лоно художественного текста и начинают циркулировать повсюду, их соблазнительная форма начинает служить самым разным интересам. Телевидение, реклама, практика PR обеспечивают непрерывный поток форм, моделирующих манящую картинку мира, за которой умело спрятана реальность; привлекательные рафинированные образы звезд, за которыми не виден человек. «Искусственность и бессмысленность: таков эзотерический лик звезды, ее посвятельная маска. Соблазн лица, где вытравлено всякое содержание, за вычетом ритуальной улыбки и столь же условной красоты»²³¹.

Если в классическом искусстве форма выражает собой некое содержание, то в социокультурных практиках постмодерна форма зачастую отчуждается от содержания, сохраняя лишь его видимость. А человек, потерявшийся, но ищущий свое место в жизни кидается на блестящую приманку видимостей, притянувшись на поверхности формы. Гламурная куль-

²³⁰ Адорно Т.А. Эстетическая теория. – М., 2001. – С. 240.

²³¹ Бодрийяр Ж. Соблазн. – М., 2000. – С. 174.

тура, манящая красотой и блеском формы, предлагает современному человеку эстетизированный контекст, приобщаясь к которому актом покупки и последующего владения предметом из данного контекста, человек сублимирует свою потребность в социализации. Эстетически привлекательная форма представляет собой эрзац, в котором потребитель очарован иллюзией самореализации. И если связывать понятие гламура с силой, которую получила над нами сегодня эстетическая форма, то гламурными оказываются все культурные практики, искушающие индивида красотой опустошенной формы и в которых его личность всегда проявляется как вторичная, производная сущность.

Политик как гламурный герой (М.Ю. Гудова)

Социокультурные процессы, которые превращают политика из управленца-менеджера в гламурную медийную фигуру, О. Тоффлер называет «метаморфозами власти»²³², когда политическая власть перестает определяться физической силой или богатством, а переходит к знаниям. Знать о лицах, персонифицирующих сегодня власть – естественная потребность гражданина, доверяющего этим лицам управление социализированным индивидом и социумом. Или, если рассуждать в логике П. Бурдьё, это власть символическая – демонстрация того властного капитала, который формируются помимо госаппарата, армии и полиции, экономической системы принуждения, но существует и управляет мышлением, поведением и чувствами граждан.

С другой стороны, знание о реальных механизмах осуществления политической власти и осуществляющих ее властных персонах в культуре, стремящейся к самосохранению и развитию, есть явление табуированное²³³.

Вследствие этих двух противоречащих тенденций, современные СМИ попадают в вилку потребностей обывателя-гражданина в зрелище с участием властных общественных политических фигур, и социокультурных запретов на исчерпы-

²³² Тоффлер Э. *Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века*. – М.: АСТ, 2009.

²³³ Фрейд З. *Тотем и табу*. – М.-Л.: Азбука-Классика, 2004.

вающее и достоверное знание политических реалий и жизни политических деятелей. Этот запрет устанавливается не только цензурным режимом, но является негласным культурным запретом, опирающимся на бессознательное в индивидуальной и коллективной психике, и проистекает из инстинкта самосохранения. Вместе с тем, наказание за нарушение табу следует неотвратимо и незамедлительно, как и в архаике, инстинкт самосохранения многократно подкрепляется и закрепляется.

В такой ситуации СМИ вынуждены вытеснять потребность знать, и замещать ее, навязывая потребность видеть и слышать. Характеризуя новые отношения власти и СМИ, Э.Тоффлер написал: «Государство изобрело новые формы контроля над умственной деятельностью, когда индустриальная революция привела к созданию СМИ, и оно станет искать новые средства и методики, которые помогли бы ему сохранить хотя бы некоторый контроль над образами, идеями, символами и идеологиями, доходящими до людей через новую электронную инфраструктуру»²³⁴.

Один из способов выстраивания новых властных отношений между политической властью и гражданами – это превращение политика в медийного гламурного героя.

Потребность и необходимость для политика становиться медийной персоной обусловлена стремлением к сохранению и расширению собственной власти: функционированию на всех трех уровнях властной системы – силовой, экономической и символической. Это приводит к тому, что на современном экране/странице присутствуют политики всех уровней власти: от высшей государственной до муниципальной и ТСЖ, с одной стороны, а с другой стороны – в политику приходит все больше медийных персон: вплоть до Светланы Хоркиной, Алины Кабаевой и Тины Канделаки. Тем самым размываются границы между властью государственно-политической и властью медийной, они становятся одним целым. При этом образы и функции могут быть самыми различными в русле «неосознанно, но целенаправленно» транслируемых ценностей. Зрители в таком случае являются объ-

²³⁴ Тоффлер Э. *Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века.* – М.: АСТ, 2009. – С. 449.

ектом властного воздействия и тогда, когда они видят и слышат официальную новостную информацию от имени первых лиц государства, и тогда, когда они смотрят очередное шоу с участием Тины Канделаки или Антона Сихарулидзе, или разглядывают обложки журналов с фотографиями Хоркиной и Кабаевой, и т.д.

Присутствие политика в массмедиа вызвано в условиях экранной культуры необходимостью заполнять собой, и своим идеологически выверенным обликом, поведением и речью ту часть свободного досугового экранно-информационного времени, которая при другом раскладе может быть отдана чему-то Другому, вероятно «Чужому» или Чуждому. Как пишет Н. Ажгихина, российские СМИ признают, что, начиная с 2007 года, их главная функция — агитационная²³⁵. Эффективная агитация сегодня осуществляется с использованием СМИ «третьей волны», новых востребованных массовым сознанием выразительных форм и специфического эстетического содержания.

Объектом эстетического отношения в условиях общества потребления и массовой культуры является тело. Именно через эстетизацию тела происходит формирование новой иерархии ценностей, на вершине которых, сливаясь, ценность красоты, власти и потребления, образуют ценность (потребительскую стоимость) физического совершенства.

Конспиративность эстетического отношения сегодня состоит в том, что, став частью повседневных телесных практик, став отношением материально-практическим, а, не только духовно-идеологическим, как прежде, эстетическое становится, с одной стороны, экономическим отношением потребления, а, с другой стороны, идеологическим отношением социальной стратификации, на основе которого происходит образование новых социально-экономических страт: не по признаку силы или экономического обладания, а по признаку обла-

²³⁵ Ажгихина Н. Когда Россией будет управлять Маргарет Тэтчер? Несколько штрихов к коллективному портрету женщины-политика в Российском информационном пространстве и о самом медийном пространстве. // Гендерные исследования, № 16 (2/2007): Харьковский Центр Гендерных Исследований. — С. 15.

дания эстетическим вкусом и развитой эстетической потребностью и способностью все это реализовать²³⁶.

Субъектом эстетического отношения, наиболее радикально производящим и присваивающим эстетический идеал производства и потребления физического совершенства является сегодня сфера политики. Именно политики и от силовых структур, и от экономики, и от медиа становятся носителями, адептами и агентами нового эстетического отношения либо в силу обладания, либо в силу экранного наделения идеальным с точки зрения массовой культуры телом. Идеальным телом политика часто наделяет не природа, а индустрия красоты и здоровья, и медийные приемы: освещение, ракурс, грим и т.д.

Ситуации востребованности и реализации эстетического вкуса и эстетического преобразования тела по законам красоты в современной политической среде акцентируются. Это происходит в силу объективной необходимости для публичных и выборных политиков привлечения внимания электората и своего, и противоположного пола, репрезентации внешних и внутренних достоинств, мотивации политического выбора не только на рациональном, но и на пра-логическом, бессознательном уровне. Совокупность этих факторов приводит к проблематизации личностной эстетической идентичности политика.

Личностная эстетическая идентичность включает в себя два момента: социализацию и персонификацию. И тот и другой шаг подразумевает и приобщение к трендам массового потребительского общества, и репрезентацию личностного эстетического вкуса и суждения. На сегодня наиболее освоены политическими фигурами тренды гламурности и брутальности.

Монолитность эстетического отношения, включающего в себя гламурность и брутальность как некие модусы единого явления, связана не только с единым объектом эстетического – телесностью, но и с его субъектом. В традиционном понимании эстетического отношения, его «главным, определяющим субъектом выступает общество... Личность же (или малая социальная группа) лишь приобщается к этому общественному опыту, ос-

²³⁶ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. – М.: Республика; Культурная революция, 2006.

ваивает его и использует в своем эстетическом познании, образовании оценок, создании программ действия, практике»²³⁷. В современной культуре ситуация эстетического воспроизводится. После того, как культура стала массовой, глобализированной, и коммерциализированной, субъектом эстетического отношения, в чьей жизни происходит объективное становление новых эстетических модификаций, является глобальная культура в целом, но адептом определенной системы эстетических ценностей и оценок становится определенная субкультура или некоторое множество субкультур.

Гламурность и брутальность как трендовые системы эстетических представлений и суждений имеют нечто общее – они выступают и как материально-практическое, и духовно-практическое и собственно духовно-душевное отношение.

В плане материально-практическом гламурность и брутальность – это две параллельно существующие стратегии потребления. Их объединяет потребительский характер существования. Это означает, что преимущественная сфера реализации данного эстетического отношения – потребление. И та, и другая, требуют значительных средств, но вкладывают средства в репрезентации различных систем ценностей: если в первом случае это беззаботное самолюбование и безответственная эгоцентричность, то во втором случае это воинствующая агрессивная ответственность. Или, если обратиться к идеям Т. Москвиной, это женственность и мужественность.

Духовно-практическое содержание данных разновидностей эстетического отношения состоит в том, какое значение предписывается внешней репрезентации внутренних, духовных систем ценностей. И в первом, и во втором случае самоутверждение проходит по линии «Иметь»²³⁸, но относится это, прежде всего, к сфере телесности и конструирования гендера.

В первом случае, это тренд культивирующих свою женственность женственных красавиц, или женственных адептов красоты и изящества мужского пола, а второй, – усиленно конст-

²³⁷ Еремеев А.Ф. Лекции по марксистско-ленинской эстетике. – Ч.4. Природа эстетических модификаций. – Свердловск: Изд-во УрГУ, 1975. – С. 105.

²³⁸ Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2000.

руирующих и всячески подчеркивающих и решительно демонстрирующих свою маскулинность мужчин.

В этом усугублении, стремлении достичь еще большей женственности и еще большей мужественности в процессе потребления и приобщения к сложившимся символам и того, и другого состоит главная и решительная линия конфронтации гламура и брутальности, и одновременно их непреодолимая взаимная притягательность в едином культурном пространстве-тексте. Любовь-ненависть гламурности и брутальности бесконечно и ежемгновенно эротизирует культурное пространство эстетического отношения.

В духовно-практическом отношении эстетическая ценность гламура приводит к становлению особого гламурного образа жизни, включающего в себя потребление определенного качества и стиля товаров и услуг, в том числе, увлечение высоким и изящным классическим искусством (гарантирующим высокое качество предлагаемого продукта), релаксационным отдыхом (умноженное удовольствие), безадресная благотворительность (снимающая упреки в себялюбии), отмеченная высокими достижениями креативная профессиональная деятельность в сфере услуг. Весь этот набор примет гламурного образа жизни позволяет охарактеризовать его как «пассивно-агрессивное» безответственное и растратное (в отношении материальных и духовных сил) самолюбование²³⁹. В современной политике такой стиль жизни репрезентируют красотки и красавцы из спорта, медиа, занятые по доверенности от общества публичным сверхрастратным потреблением – Е.Плющенко, и др.

Эстетическая ценность брутальности находит свое наиболее полное воплощение в брутальном образе жизни – занятия грязным мужским делом: это тяжелый мужской труд, это профессии связанные с риском и увлечение экстремальными видами спорта, это социальные формы поведения, граничащие вплотную с асоциальностью и дивиацией, но это всякий раз поведение агрессивно-ответственное, продвигающее жизнь вперед через причинение боли и предотвращения несчастья: это труд «лекаря» и «рейнджера», в любой области жизни. В качестве примеров бру-

²³⁹ Голышко-Вольфсон Д. Агрессивно-пассивный гламур. // Художественный журнал, № 60, 2005.

тальных личностей можно привести политиков и журналистов, пытающихся преобразовать повседневность через насилие или его репрезентацию в медиа. В силу такого агрессивного социально-ответственного образа жизни брутальность как эстетическая ценность становится чрезвычайно востребованной.

Духовно-душевный уровень эстетического специфицируется в модусах гламурного и брутального в том, каким «Быть»²⁴⁰ при такой системе потребления и таком образе жизни. И тот, и другой тренд визуализируют бессознательное человека потребления. Этот человек обязан любить и жизнь, и вещь, и развлечения. Но... Гламур репрезентирует нам все, что относится к линии – влечение к жизни, Брутальность – влечение к смерти²⁴¹.

Поэтому гламур – это влечение к жизни, к прекрасному в жизни, к избыточно прекрасному, и коммерциализированному, технологически созданному прекрасному и красивому женскому, или по-женски ухоженному мужскому телу и всему, что способно повысить его привлекательность и соблазнительность. Москвина определяет гламур как «фюрера красоты»²⁴², потому что гламур навязывает рафинированную избыточную коммерциализированную красоту как единственный модус возможного существования прекрасного и женщинам, и мужчинам.

Во французском понимании гламурности прекрасное реализуется как *трогательное, очаровательное*. Из такой ценностной духовной доминанты проистекает следствие, что понятие гламурность характеризует не только внешность человека, или внешнюю форму образа, созданного кутурье, но, одновременно является содержательной характеристикой внутренних человеческих душевных качеств, которые дизайнерский образ должен высветить и подчеркнуть, запечатлеть и передать окружающим. Гламурный образ в своем содержательном, духовно-душевном наполнении - это образ легкий и беззаботный, кокетливый и чуть небрежный, подвижный и открытый, в нем много недоговоренностей, и недосказанностей, это образ-обещание, образ-

²⁴⁰ Фромм Э. Иметь или быть? М.: АСТ, 2000.

²⁴¹ Фрейд З. Тотем и табу. – М.-Л.: Азбука-Классика, 2004.

²⁴² Гольинко-Вольфсон Д. Агрессивно-пассивный гламур. // Художественный журнал, № 60, 2005.

мечта, образ-будущее. Отсюда следует возможность определить гламур как форму бытия коммерциализированной гармонии.

Брутальность, напротив – стратегия создания влечения к настоящему мужскому телу, образу мышления, манер, внешности, поведения, жизни. Брутальное воплощается в образах диких, не знающих социокультурных договоров и запретов сильных и бескомпромиссных мужчин. Брутальность – атрибут зрелости, поэтому внутренние духовные качества этого отношения: ответственность и целенаправленность, целеустремленность. Брутальность как духовное отношение – это не обещание, это – действие.

Подобно тому, как антигезой прекрасному в классической эстетике является безобразное, так и антигезой гламуру является в современной коммерческой культуре брутальность. Для нас важен следующий ценностный аспект: если антигезой гармонии в античной эстетике являлся хаос, то можем ли мы утверждать, что брутальность – это попытка придать коммерциализированную и осмысленную, легитимизированную упорядоченную форму, ранее стихийным и хаотичным процессам. Или, можем ли мы утверждать, что эстетический идеал брутальности – это попытка эстетически-символически-политически преодолеть стихийно-хаотические социальные процессы и организовать по ранее неведомым социальным низам признакам жизнь социальных действующих индивидов? Если это так, то тогда вся современная политика – это есть управление символами и образами как движущими силами общественного развития.

Гламурный дискурс в ювелирная культура (Л.Ю. Салмин)

Гламурный дискурс, привлекающий нынче широкое внимание гуманитарного научного сообщества, многослойностью своей внешней формы напоминает кочан капусты - с той лишь разницей, что внутри кочана капусты мы обнаружим твердую сердцевину, попросту именуемую «кочерьжкой» и исторически связывающую кочан с корнем и почвой, на которой сия капуста произросла, тогда как под наслоениями гламурного дискурса мы обнаружим пустоту. И хотя корень «пуст» слышится нам скорее в слове «капуста», подлинная пустота все же принадлежит культуре гламура.

Внутренняя пустота – ключевая особенность глобального гламурного дискурса. От всего тела культуры гламур и гламурность востребуют, прежде всего, семиотическую поверхность, причем категорически отчужденную от всего внутреннего, корневого, родового, исторического, индивидуального. Посему главное в гламурном дискурсе – визуализация, возможность ограничить восприятие внешней отражающей поверхностью предметов. При всей беспрецедентной эксплуатации образов человеческого тела и телесности вообще, при всей артикулированной сексуальности (в рамках тотального гламурного текста) сам по себе гламур бежит от тела. Реальное тело как важнейший полюс человеческой идентичности абсолютно чуждо гламурному взгляду на мир. В культуре гламура его место занимают отполированные до гипнотического блеска квазителесные призраки, симулякры, питающиеся не горячей, живой кровью конкретного человеческого сердца, а холодной, невидимой кровью внешних коммуникаций.

Именно разнообразные оптические фантомы, в первую очередь, формируют зачаровывающий мир гламура. Этим объясняется гипертрофированно огромная роль моды в современной жизни. Речь идет обо всех доступных сегодня методах образного синтеза гламурного сверхчеловека, обо всем арсенале средств его визуальной репрезентации – от косметических и фитнес-технологий до дизайна одежды и ювелирных украшений.

В ходе гламуризации, в процессе повсеместного «овнешнения» культуры человеческого общения ювелирному искусству принадлежит особая роль. На протяжении тысячелетий ювелирные вещи участвовали в различных видах культурных коммуникаций: оформляли сложнейшие структуры религиозных ритуалов, служили знаками различия на лестницах социальных иерархий, выступали своеобразными «концентраторами» культурных содержаний, эстетических ценностей, эзотерических смыслов. Пребывая на вечно изменяющейся границе человеческого тела и окружающего пространства, ювелирные артефакты, как никакие другие, аккумулировали энергию жизни и отношений человека с миром. Они служили драгоценными «точками перехода», своеобразными символическими терминалами между макро- и микрокосмом. Они обнаруживали не просто большое в малом, ско-

рее – сверхогромное в сверхмикроскопическом. Выстраивая языком пластических форм категориальные отношения «Я и Бесконечность» или «Тело и Мир», мастерство ювелирной миниатюры разворачивалось гораздо более как философский дискурс (если не сказать – теологический), нежели как дискурс эстетический. Особенно важна внутренняя наполненность ювелирного дискурса. Ювелирная вещь, зачастую концентрируя в малом объеме огромную ценность, всегда связана одновременно с разграничениями и с инверсиями, внешнего и внутреннего – то есть с со-бытием того, что обращено вовне, к другому человеку, и того, что обращено внутрь, к самому себе. Однако очевидно, что для любого вектора этого со-бытия ювелирное пространство строится как не теряющее пустоты. Более того, наполненность малого большим как бы уравнивает все элементы и все величины этого мира в правах на содержательную полноту и утверждает особый императив «высшего присутствия».

Для сегодняшнего опыта сотворения гламурного андроида, сочетающего в себе одновременно все вожеленные ценности (красоту, успешность, силу, богатство и т.п.) дорогая ювелирная вещь служит идеальной моделью. Однако из всей внутренней полноты ювелирной вещи гламур выхватывает лишь то, что может быть исчислено и обращено вовне. И как некогда философия и этика ювелирного творения незаметно заместились автономной эстетической ценностью, так в наши дни эстетическая ценность заместились рыночной стоимостью. Бриллиант величиной не крупней горошины концентрирует в своем скромном нутре поистине огромный объем стоимости. Сегодня это главный и зачастую единственный мотив его привлекательности. В сегодняшнем гламурном дискурсе ювелирная драгоценность актуализуется почти исключительно как образ сверхконцентрированного богатства.

Умберто Эко посвятил целое исследование истории поисков и попыток создания совершенного языка в европейской культуре – от мифологического языка Адама до Эсперанто. Анализируя историю развития ювелирных вещей, нельзя уйти от мысли, что это тоже история поиска совершенного языка, но только в формах вполне материальных творений. Однако если в вербальной среде идеал языка так и остался лингвистической утопией,

то в предметно-символической среде ювелирных артефактов подобие совершенного языка все же было создано. За многие века своего развития ювелирному искусству удалось построить собственную «благородную риторику», разработать и практически утвердить собственную лексику, символику и стилистику. Ювелирная культура столетиями «разговаривала» высоким слогом о высоких ценностях. Это высокое самопозиционирование ювелирного искусства в семиотическом пространстве цивилизации было, как бы спроецировано на ткань гламурного дискурса. В результате возникло новое состояние ювелирной культуры: сохранив внешние формы пластического языка, она почти мгновенно стала важнейшим атрибутом гламура.

Глянцевые журналы, продвигающие «передовые стандарты» общества потребления полны эффектно лакированных образов ювелирных драгоценностей (увы, в подаче таких «приятных мелочей» жизни гламур удручающе однообразен). Разумеется, для подавляющего большинства населения эти образы никогда не перейдут из виртуального пространства ретушированных до противояственного блеска полиграфических фантомов в реальное пространство телесных вещей. А значит, заключенный в контекст гламурного дискурса язык ювелирного художества вопреки собственной природе рискует стать тем жутким языком пустоты, на котором уместно разговаривать разве что на тему «Я и Ничто».

Гламур в квадрате или Социокультурные особенности зоогламура (Е.В. Выгузова)

...Свиньи – это гламурные животные!
Они в розовом... и вокруг них столько грязи,
что «желтой» прессе и не снилось...
(модная шутка)

Человек оказался связан с животными с первых шагов своего исторического бытия, но с течением истории конкретные формы и содержание отношений человек / животное подвергались изменениям. Если наблюдать динамику развития этих отношений в истории культуры, то одной из четко выраженных тенденций является усиление прагматической составляющей

этих отношений. Постепенно формировалось особое пространство, в котором человек и животное взаимодействовали вне прагматических целей. Животные наделялись сакральным смыслом, эстетическим, выступали как объект познания, зооморфные образы активно использовались в процессе воспитания и т. д.

Исторически усложнялась палитра связей человека и животного, она становилась более разнообразной, что было обусловлено историко-культурным контекстом. Кардинальные изменения во взаимоотношениях человека и животных происходят в условиях урбанистической культуры. В частности меняются доминирующие функции, которые животные выполняют в жизни человека. На первый план выходят функции престижа, психологической поддержки, досуга, помощи в самореализации человека, которые домашние любимцы выполняют в жизни своих хозяев. Кроме всего прочего животные в современных условиях могут выступать как явственный атрибут принадлежности хозяина к культуре гламура.

Атрибутивные характеристики гламура, выраженные в демонстративной культуре потребления, в следовании моде, в преувеличении искусственности над естественностью, в участии в специализированных видах досуга, находят отражение во взаимоотношениях человека и животных.

Гламурный контекст этих взаимоотношений предполагает два основных аспекта...

Во-первых, люди через животных поддерживают свой гламурный имидж.

С одной стороны, звезды шоу-бизнеса, также как известные политики и все обычные люди нуждаются в том, чтобы дарить и получать любовь и заботу. Этой потребности человека как нельзя лучше отвечают домашние животные.

С другой стороны, животное сегодня выступает как объект потребления. Например, декоративные («диванные») собачки используются как игрушки или как модный аксессуар, которым гламурная девушка украшает себя на вечеринках или во время проведения фотосессии. Неслучайно на одном из сайтов, посвященных гламуру, в разделе «Гламур в деталях», пусть и с извинением в адрес Общества защиты прав животных собачка чихуа-хуа представлена как один из аксессуаров гламурного стиля,

наряду с кристаллами Swarovski, высокими каблуками, ремнем с пряжкой и т.п.

Звездные владельцы часто забывают о своих домашних любимцах, меняют их как дополнения к модным нарядам, возвращают бывшим бой-фрэндам как ставшие ненужными подарки и т.д.

Домашние животные могут использоваться как значимый элемент при формировании имиджа публичных людей. В данном случае актуализируется аспект игры и театрализации представленный во взаимоотношениях человека и животных. Миниатюрная чи-хуа-хуа соответствует стилю Бритни Спирс и Пэрис Хилтон. К образу президента или премьер-министра, напротив, очень подходит представительный лабрадор. В жизни политика все должно «работать» на карьеру – и костюм, и загородный дом, и машина, и даже семья. Каждая деталь должна создавать образ, симпатичный для избирателей. И домашние животные выступают как незаменимая часть этой конструкции. Не менее значимы домашние питомцы при формировании имиджа звезды гламурной тусовки – экзотическая кошка на руках холеной дамы, хозяин загородного поместья с любимым лабрадором на фоне альпийской горки – это привычные образы на фотографиях в гламурных журналах.

Мода на те или иные виды животных меняется буквально по сезонам. Сегодня в моде «диванные собачки», завтра мини-пиги, послезавтра хорьки, а через некоторое время распространяется мода на экзотических животных (змей, крокодилов и т.п.).

Существуют специализированные виды досуга, связанные с животными и обозначающие принадлежность к гламурной тусовке. Например, сегодня разведение и содержание лошадей в России это своего рода визитная карточка VIP. Особая терминология и понятия, связанные с лошадьми и известные только посвященным, – оригинальная тема для бесед за столом. Сегодня модно содержать собственные конюшни, совершать конные прогулки по утрам и демонстрировать дорогие украшения своих лошадей...

Во-вторых, можно утверждать, что в современных условиях стандарты гламурного образа жизни людей переносятся на животных.

Животные выступают как «невольные потребители» товаров и услуг. Тысячи людей зарабатывают средства к существова-

нию, обслуживая гламурных животных: делают им стрижки и укладки, маникюр или правильнее сказать педикюр, массаж и т.п.; готовят для них экзотические блюда на любой вкус; возят их на автомобилях и развлекают.

Животные вынуждены следовать моде. Среди домашних животных есть своя элита, которая задает модные стандарты – это животные, хозяевами которых являются известные люди (чаще всего, поп-звезды). «Звездные» питомцы выступают законодателями моды: они имеют собственные интернет-сайты, фан-клубы, – у них множество поклонников, которые принуждают своих животных подражать в стиле жизни животным-звездам. Животные-знаменитости вынуждены придерживаться строго рабочего графика – они участвуют в съемках для журналов и телепередач, за которые получают гонорары. В некоторых случаях по популярности они могут соперничать со своими «звездными хозяевами». Знаменитые модные дома в Европе и Америке зачастую обслуживают не только «звездных хозяев», но и их домашних питомцев.

Не только сами животные могут выступать как аксессуар, на что мы указывали выше, но и для них создается огромное множество гламурных вещиц, начиная от эксклюзивных сумок для переноски, например, из кожи крокодила (здесь мы сталкиваемся с ситуацией, когда одни животные уничтожаются ради создания аксессуаров для других животных) и, заканчивая украшениями с бриллиантами от известных ювелиров и MP3-плеерами JooZoo, которые разработаны специально для того, чтобы избавлять животных от стресса. Плеер выполнен в виде сердца, он воспроизводит приятную релаксирующую музыку для того, чтобы животные спокойно переносили стрессовые ситуации, например, поездку в автомобиле. Антистрессовое украшение доступно не для каждого, т.к. плеер покрыт 18 каратами золота и украшен россыпью бриллиантов. Заплатить за такой аксессуар придется от 1500 до 2000 тысяч долларов.

В последнее время достаточно быстро развивается модельный бизнес для животных, в основном, для собак. Проводятся специализированные показы мод.

Услуги индустрии красоты для животных востребованы не только богатыми и знаменитыми, но и обычными людьми, кото-

рые, в подражание звездам кино, эстрады и политики или просто по собственному желанию стремятся украсить своего любимца.

Существуют специализированные виды досуга для животных. Проводятся вечеринки «Домашних питомцев и их звездных хозяев». Есть возможность устраивать и камерные торжества по случаю Дня рождения или свадьбы домашнего любимца.

Чтобы поддерживать хорошую форму, домашние животные занимаются в фитнес-центрах: бегают на беговых дорожках, выполняют упражнения, плавают в бассейнах, то есть, во всем уподобляются людям.

Реклама товаров для животных создается с учетом модных стандартов поведения в людском сообществе. Мы заботимся о своем здоровье, а значит, кошки и собаки должны есть корма с овощами; корма, поддерживающие иммунитет и т.п.

Зоогламур создает вокруг себя особое социокультурное поле, обладающее сильным притяжением. Статьи, посвященные «звездным» питомцам, представлены на страницах глянцевого журналов и газет. Крупнейшие музыкальные каналы MTV и «Муз ТВ» регулярно демонстрируют рейтинги животных, которые принадлежат звездам эстрады и кино, а также политическим деятелям. Причем в данном случае отношение к животным является важной составляющей портрета владельца. В Интернете представлено огромное количество сайтов, на которых вы можете заказать для своего животного не только модную одежду по сезону, но и индивидуальный гороскоп, например.

Интересно проанализировать набор тем в названиях книг, посвященных животным и выставленных сегодня на полках магазинов. Они явно выражают актуальные тенденции современной массовой культуры: «12 характеров животных. Знаки зодиака вашего любимца», «Одежда для собак и кошек», «Кошки как женщины. Женщины как кошки», «Задумчивые разговоры с собакой», «Перевод с кошачьего. Русско-кошачий разговорник», «Общение с домашними животными (простые упражнения, которые помогут телепатически распознать истинную сущность ваших домашних любимцев)», «Рецепты домашней кухни для ваших любимцев» и т.п. Многие из этих книг по своему дизайну явно соответствуют гламурной стилистике, цена таких книг необоснованно высока применительно к их содержанию (обосно-

вана она дорогой бумагой и суперобложками, т.е. «внешним блеском»). Многие из обозначенных тем востребованы в гламурных журналах, где они раскрываются применительно к жизни людей (модные тенденции в одежде, астрология, кулинария и т.п.).

Подводя некоторые итоги, подчеркнем следующие принципиальные, на наш взгляд, моменты.

Одна из определяющих черт культуры гламура это «потребление напоказ», публичное потребление, которое носит демонстративный характер. Через домашних животных эта важная особенность «возводится в квадрат», поскольку не только я сам могу позволить себе покупать одежду известных модных домов, украшения Swarovski, дорогой парфюм и содержать целый штат прислуги, но все это есть даже у моей собаки или хрюшки. Кроме того, аспект потребления может быть представлен собственно в отношении к животному, которым человек *владеет*.

Модель бытия, созданная в рамках культуры гламура, не предполагает трагедий, старости и смерти, она исключает этические, социальные, экономические проблемы. Так и постоянная демонстрация роскошной жизни гламурных животных заставляет забывать о проблеме животных-лиминалов, выброшенных за границы культуры, но и природе уже не принадлежащих (бездомных животных).

Сфера обслуживания животных имеет свою обратную сторону, в которой выражается противоречивый характер культуры гламура (внешний блеск и пустота этического содержания). Эта сфера призвана обеспечить не столько потребности самих животных, сколько удовлетворить прихоти их хозяев (животные зачастую страдают, испытывают эмоциональное потрясение при посещении салонов красоты и т.п. процедурах). Искусственное в облике и в поведении гламурных животных доминирует над естественным помимо их воли, по желанию их хозяев.

Гламур унаследовал черты характерные для элитарных культур предшествующих эпох. Домашние животные могут выступать как наглядное свидетельство принадлежности к гламурному сообществу. Наличие животного, жизнь которого выдержана в стиле гламур, является знаком, отличающим «своих» от «чужих».

Молодежные субкультуры: гламур и анитгламур (А.В. Парийчук)

В последнее время большое внимание со стороны средств массовой информации уделяется гламуру. Существуют даже специальные периодические издания, содержанием которых является исключительно гламур.

Обратимся к этимологии данного понятия. «Большинство исследователей считает, что оно происходит оно от английского *grammer*, (*Middle English gramarie*; возможно от старофранцузского *gramaire*, *grammar*), – что трактовалось, как *book of magic*, – книга магии.

Но латинское слово *grammatica* произошло от греческого *grammatike* и дословно может быть переведено как «искусство букв». В античности это слово использовалось для обозначения «методического штудирования литературы, включая языковые и культурные аллюзии, истории и критицизма».

В XV веке слово приобрело новое значение и стало значить «окултное изучение магии». А В XIX веке слово несколько изменило свое звучание на *grimoire* и стало обозначать «магический мануал для заклинания духов» (иногда оно использовалось для неназывания Библии)²⁴³.

В конце XIX века слово приобрело современное звучание *glamour* и утратило всякий магический смысл. «Толковый словарь иноязычных слов» Леонида Петровича Крысина – один из немногих, который фиксирует слово гламур, раскрывая его значение следующим образом: «[англ. *glamour* – обаяние, чары; роскошь, шик» фр. *glamour* – обаяние, привлекательность]. Внешний блеск (в одежде, украшениях, косметике и т.п.), внешняя привлекательность. Гламурный – внешне привлекательный, шикарный (преим. о женщинах)»²⁴⁴.

Культура гламура в настоящее время рассматривается в качестве особой субкультуры. Сегодня большинство отечествен-

²⁴³ Бойко А. Интеллектуальный гламур: вход только для посвященных // Художественный журнал. – 2005. Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/60/dlya-posvyashchennykh/>.

²⁴⁴ Милославский И. Гламур // Известия. Ру. – 2009. Режим доступа: <http://izvestia.hypersearch.ru:8087/rodrech/article3125899/>.

ных и зарубежных ученых сходятся во мнении, что «субкультуры представляют собой целостные образования внутри господствующей культуры, отличающиеся от последней базовыми ценностями, нормами, способами создания, распространения и потребления культурных артефактов»²⁴⁵.

В мировой культуре, например в Великобритании, возникновение гламурной субкультуры датируется семидесятыми-восьмидесятыми годами. В России данное течение сформировалось в субкультуру недавно, хотя до этого присутствовало во всем, что связано с клубной и светской жизнью.

Гламур распространился по планете и захватил массовое сознание подростковой молодежи, однако замечено влияние и на более старшие социальные слои. Такое распространение стало возможным благодаря развитию транснациональных телевизионных каналов, широко и скрупулезно освещающих светскую жизнь Голливуда, богатых знаменитостей, кумиров молодежи и т.д.

Благодаря такому информационному воздействию складывается однобокое восприятие жизни, и совершенно не формируется представление о необходимости самосовершенствования.

Как стиль жизни гламур ассоциируется с яркостью и внешней легкостью жизни, он предполагает светскую жизнь, успешность, праздность, демонстративную трату денег. Здесь ценится не профессионализм и карьерные амбиции, как, например, у яппи, а высокий уровень потребления, так называемое престижное потребление, любовь к роскоши, почти профессиональное знание самых дорогих товарных брендов. Гламурная молодежь – отдельная, очень узкая каста, вхождение в которую может определяться как уровнем дохода родителей, так и личным успехом, в частности в сфере шоу-бизнеса.

Гламурный человек в первую очередь должен выглядеть не только красиво, но и шикарно. Одежда, обувь, аксессуары – все это должно быть непременно дорогим, фирменным, а так же экстрамодным.

²⁴⁵ Шендрик А.И. Социология культуры: учеб. Пособие для студентов, обучающихся по специальностям «Социология» и «Социальная антропология»/ А.И. Шендрик. – М.: ЮНИТИ – ДАНА, 2005. – С. 305. (Серия «Cogito ergo sum»).

Но в целом влияние гламурного имиджа преуспевающего на столько велико, что так или иначе современный молодой человек идентифицирует себя с успешным или неудачником именно благодаря уровню потребления, который в современном мире становится актом творческого самовыражения.

Гламур работает на пользу глобализации, превращая население планеты по американскому сценарию в монолитное общество потребления.

Неотъемлемой характеристикой гламурного имиджа становится известность, популярность, приобретаемая благодаря СМИ, а особенности телевидению или Интернету. Если культура гламура представляет собой идеологию потребительского успеха, то другие молодежные культуры носят в основном, протестный характер.

Каждая молодежная субкультура имеет особую эстетику. Заслуживающими особого внимания являются эстетика гламура и антигламура, которую мы рассмотрим на примере готической эстетики. Безусловно, именно представители готической субкультуры выглядят ярче и колоритнее среди остальных субкультурных общностей. Готический стиль одежды действительно составляет яркий контраст с одеждой городских жителей. Существует особая готическая эстетика, которая в свою очередь связана и с готической модой.

История готической субкультуры насчитывает по разным источникам около четверти века. Субкультура готы появилась в Британии в самом конце 1970-ых годов—начале 1980-ых годов и поначалу состояла из фанатов постпанка. В Россию готическая культура была экспортирована в 1990-ые годы. В настоящее время данная субкультура является одной из наиболее популярных среди молодежи.

Готическая субкультура весьма разнообразна и неоднородна, однако для нее в той или иной степени характерны следующие черты: мрачный имидж, интерес к мистицизму и эзотерике, декадансу, любовь к хоррор – литературе и фильмам, любовь к готической музыке (готик-рок, готик-метал, дэт-рок, дарквейв и т. п.).

Готическое мировоззрение является комплексным понятием, которое достаточно сложно описать. В целом, его можно характеризовать, как «склонность к «темному» восприятию мира, не-

кий романтико-депрессивный взгляд на жизнь, отражающийся в поведении (замкнутость, частые депрессии, меланхолия, повышенная ранимость), восприятии реальности (мизантропия, утонченное чувство прекрасного, пристрастие к сверхъестественному), отношениях с обществом (неприятие стереотипов, стандартов поведения и внешнего вида, антагонизм с обществом, изолированность от него)»²⁴⁶.

Также характерными чертами большинства готов являются особое, полуромантическое восприятие смерти, «артистичность» и стремление к самовыражению (проявляющаяся в работе над собственным внешним видом, создание поэзии, живописи, других видов творчества).

Важно, однако, иметь в виду, что все вышеперечисленное относится далеко не ко всем готам. Более того, можно даже сказать, что такие проявления готического мировоззрения, как состояние постоянной депрессии и тотальная замкнутость, встречающиеся довольно редко. Такое положение вещей породило условное разделение готов на два типа. Часть готов (как правило, меньшая), часто называемая на западе «Morey Goths», характеризуется подчеркнуто серьезным отношением к «готическому мировоззрению», однако большая часть (так называемые «Perky Goths») относятся к субкультуре менее «серьезно». Их привлекает эстетическая сторона субкультуры, возможности самовыражения, определённые аспекты готического мировоззрения они не ставят его «во главу угла». Между данными взглядами на готическую субкультуру существует определённое противоборство, которое, впрочем, не приводит к каким-либо существенным изменениям структуры готической субкультуры.

Готы имеют свой, узнаваемый имидж, который за последнее время претерпел значительные изменения. Как бы ни развивалась готика, остаются два неизменных основных элемента: преобладающий черный цвет одежды (иногда с элементами других цветов), а также исключительно серебряные украшения – золото принципиально не используется, поскольку расценивается, как символ обычных, избитых ценностей, а также цвет солнца (серебро – цвет луны).

²⁴⁶ Описание готической субкультуры. – Режим доступа: <http://gothsofgrодно.narod.ru/info/07.html>.

Хотя вся готическая одежда характеризуется преобладанием мрачных цветов, в своих проявлениях она весьма разнообразна: начиная от обыкновенной кожаной юбки для девушки и заканчивая шутовским нарядом арлекина для юноши. Общий контекст объединяет множество стилей и фасонов одежды, хотя кожа остаётся наиболее распространенным и универсальным материалом. Общая стилистика одежды, как правило, броская, но вместе с тем строгая, часто – с определённой эротизацией (в образе готов могут появляться также элементы фетиш – одежды).

Причёска также играет весьма важную роль в имидже готов обоих полов. Это могут быть просто прямые длинные волосы, или же их поднимают гелем или собирают в большие пучки. Изредка встречаются ирокезы. Часто волосы красят в чёрный, красный, фиолетовый и белый цвета, возможно также окрашивание с прядями одного цвета на фоне другого (к примеру, красные пряди на фоне чёрных волос), однако, предпочтительнее волосы естественных цветов. Макияж остаётся одним из главных признаков принадлежности к субкультуре: плотный слой белой пудры на лице, чёрная подводка глаз и губ.

Готическая эстетика крайне эклектична по набору часто используемых символов, здесь можно встретить и египетскую, и христианскую, и кельтскую символику. Основным символом готической субкультуры традиционно является крест анкх, египетский символ вечной жизни. Также часто используются и другие египетские символы – такие как «Глаз Ра». Эти элементы носятся и как традиционные украшения, и как нашивки на одежду или в макияже.

Также используется множество различных символов смерти – украшения с гробиками, и тому подобные. К чисто готическим символам можно отнести летучих мышей, – множество различных их изображений (связь с вампирами у готов очевидна) помещены на сотнях связанных с готами страниц в Интернете или же служат украшением самим готам.

Итак, антигламур находит своё проявление в готической эстетике. Но, как говорилось ранее, слово «гламур» было связано с магией и оккультизмом, исходя из этого, можно считать данную субкультуру гламурной. Но совсем недавно в готической моде появилось понятие «готический гламур» – это сочетание гла-

мурного стиля с готической атрибутикой: атласные, бархатные вещи, меховые детали и аксессуары, банты, кружево, бусы, шляпки и отсутствие тяжелого макияжа – выбор девушек, желающих выглядеть женственно и элегантно, но в то же время не отступать от готического стиля.

Несмотря на то, что готическая субкультура остается частью андеграунда, интерес к данному стилю у известных модельеров с каждым годом растет все больше. Джон Гальяно (модный дом Christian Dior) шокировал общественность коллекцией весна-лето 2006, представляющей собой костюмы в черно-красных тонах, с белым гримом, атласными тканями и обилием крестов. И даже один из самых гламурных брендов Chanel был подхвачен модной готической волной и в рамках летней коллекции 2006 представил вниманию модной публики великое разнообразие черных платьев из бархата в сочетании с кружевом и сеткой.

Таким образом, гламур, как явление общества постмодерна находит своё отражение не только в различных социально – культурных практиках, но и в молодежных субкультурах. В свою очередь антигламур, как антипод гламура, является так же неотъемлемой характеристикой некоторых субкультурных общностей. Субкультура готов, помимо гламура, демонстрирует и антигламур.

Гламур в социокультурных практиках моды (О.С. Перина)

Проникшее во все сферы социально-культурного настоящего понятие «гламур» вызывает неподдельный интерес, отражающийся в открытой полемике различных публикаций в печати и всемирной сети. Мы можем, возмущаться или восхищаться этим явлением, можем оставаться безучастными к нему, но оно существует и занимает одну из лидирующих позиций среди прочих проявлений моды. Гламур, как модный образец смотрит на нас с глянцевого обложки журналов, с экранов телевизоров и мониторов, проникает в наше сознание из радиодинамиков. Ширина спектра употребления термина способна напугать любого, небезучастного к проблемам массовой культуры, человека. Сегодня термин употребляется в литературе, живописи, моде, косметологии и даже политике. Процесс «гламуризации» охватил исторические события, литературные произведения, СМИ, население в це-

лом, и, в конечном счете, весь земной шар. Именно поэтому, «гламур» как неотъемлемая часть моды и современной культуры в целом, безусловно, нуждается в изучении, анализе и оценке²⁴⁷.

Прежде всего, необходимо прийти к пониманию генезиса слова «гламур» (glamour). Ведь именно история возникновения и весь последующий процесс развития наделили данное понятие тем смыслом, под которым его фиксирует современность. При этом следует заметить, что понятие «гламур» на данный момент отсутствует в академических словарях. Этот факт свидетельствует о сравнительно недавнем появлении слова в русском языке.

По своему звучанию слово glamour воспринимается в русском языке как французское, но для французов оно является англицизмом. В английском толковом словаре²⁴⁸ «гламур» (англ. glamour, ['glæmə]), значит как «шарм», «очарование», «обаяние». Этимология слова не прослеживается с полной ясностью. Предполагается, что слово сформировалось в процессе языкового обмена между французским, шотландским и английским языками. В результате фонетической трансформации французское слово *grammaire* (грамматика) в шотландском языке распалось на два слова – *grammar* (обучение) и *glamour* (колдовство, чары). Первое упоминание слова *glamour* относят к 1721 году, автором выражения «*cast glamour o'er the eyes of the spectator*» («когда дьяволы, колдуны и фокусники обманывают зрение, они, как говорят, набрасывают пелену на глаза зрителя») является шотландский поэт Аллан Рамзей. Значительно позднее, а именно в XIX-м веке, благодаря известному шотландскому писателю Вальтеру Скотту и его рыцарским романам *glamour* прочно закрепляется в английском языке. При этом начальное значение слова меняется, и «колдовство» постепенно превращается в «очарование». Блеск и роскошь голливудского кинематографа 30–40-х годов XX века привели к тому, что в 1947 году в Великобритании *glamour* входит в список модных слов. В западной культуре 1970-х годов слово «гламур» приобрело

²⁴⁷ <http://ru.wikipedia.org> (свободная Интернет-энциклопедия).

²⁴⁸ <http://www.thefreedictionary.com> (английский толковый словарь).

«новое звучание» с появлением музыкального направления «глем-рок». В 1992-м году слово появилось в России в качестве названия на обложке модного западного журнала. Русская периодика фиксирует появление термина «гламур» в 1997 году цитатой в газете «Аргументы и факты»: «Среди прекрасной половины наших звезд самой стильной признана Анжелика Варум. У нее есть то, что французы называют «гламур», что на русский переводится (весьма приблизительно) как «шик, эlegantность, обаяние» и чему невозможно научиться. Широко распространенным понятие станет лишь приблизительно с 2005 года. Протяженный исторический путь слова «гламур» определил ассоциативный ряд понятий, связываемых с ним до настоящего времени: «очарование», «романтизм», «роскошь», «блеск», «эlegantность», «шик», «музыкальное направление», «мода», «стиль».

Рассмотрим значение термина гламур с позиций современной моды. Специалисты в области моды и стиля трактуют этот термин по-разному. Одновременно существует несколько значений понятия гламур, гламурный: 1) прежде всего, это определенный стиль моды; 2) оценочное понятие, означающее принадлежность к общепринятым стандартам роскоши, внешнего блеска и успеха; 3) стиль жизни, связанный с праздностью и сибаритством; 4) обаяние, индивидуальный шарм и манера поведения, дарованные природой отдельным, чаще творческим людям. При этом все вышеперечисленные значения термина объединяет некая исключительность, желание выделиться, быть заметным не только в толпе, но и в своем окружении – стремление, заложенное в человеке самой природой.

Итак, в современной моде «гламурный» - это, прежде всего, стиль, вернее одно из основных ответвлений романтического стиля. Каким же образом одно из направлений романтического стиля не только заняло лидирующие позиции в моде, но и проникло в другие сферы настоящего? Представление об этом кроется в самом понятии «стиля». Стиль – общность образной системы, средств художественной выразительности, обусловленная единством идейно-художественного содержания. Стиль характеризует формально-эстетические признаки объектов, несущие определенное содержание. В стиле выра-

жается система идей и взглядов, в которой отражено мировоззрение эпохи²⁴⁹.

Образ, выдержанный в романтическом стиле, является исключительно женственным и рисуется как некая фантазия, воспоминание, поиск, обращение к историческому костюму. Доля его наивности отражается в использовании огромного арсенала украшений предыдущих столетий: кружева, изящные вышивки, цветы, драпировки, оборки, воланы, рюши, банты... Стиль предполагает сложные конструкции, красивые, но с практической точки зрения бесполезные детали, изысканные цвета, необычные фактуры тканей. Одежда, в романтическом стиле призвана украшать, подчеркивая красоту фигуры и традиционные черты, характеризующие женственность. Романтизм остается долговременным и стойким субтрендом в составе мощной мегатенденции под названием «кокон», поскольку олицетворяет стремление человека в поиске комфортного мира и внутренней гармонии как альтернативы жестокой действительности²⁵⁰.

Образная система современного гламурного стиля отличается своей двойственностью, обусловленной исторически. С одной стороны – это уверенность в собственной исключительности, обрамленная элитарной роскошью дорогих вещей, своего рода произведениями искусства от именитых художников и дизайнеров. С другой стороны – это яркое молодежное течение, нечто многоцветное, блестящее и сверкающее металлическими элементами и стразами, – порождение поп-рок-культуры и молодежных тусовок. В первом – зрелость, утрированная женственность, ухоженность, роскошные ткани и дорогие украшения, узкие прилегающие силуэты, декольте, безупречные прическа и макияж, высокие каблуки, некоторая манерность и даже жеманность. Во втором случае характерными признаками стиля являются молодость, андрогинность, мужские украшения и косметика. На практике образные системы гламурного стиля присутст-

²⁴⁹ Малинская А.Н. Разработка коллекции моделей: теория и практика: учебное пособие / А.Н. Малинская, М.Р. Смирнова. – Иваново: ИГТА, 2008; <http://www.km.ru> (Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия).

²⁵⁰ Гофман А.Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения. 2-е изд. – М., 2000.

вуют лишь в качестве образов, царствующих на страницах модных журналов и мировых подиумах. О массовом распространении можно говорить только в отношении отдельных элементов, ассоциируемых с гламурным стилем и о проникновении этих элементов в другие стили, освоенные потребителем (классический, спортивный, фольклорный).

Элементы гламурности адаптированные современным потребительским обществом легко узнаваемы: ухоженное красивое тело цвета легкого загара, прилегающий силуэт в одежде, блестящие волосы и губы, длинные ресницы, сияющая кожа, стремящийся к естественности макияж, изысканный маникюр, блестящие украшения и материалы, розовый цвет, вышивка, стразы, украшающие пупок и аксессуары, капелька модного парфюма и непременно высокий каблук.

Какую же шкалу ценностей современного общества демонстрируют эти формально-эстетические признаки модных сегодня объектов? Здоровье, красота, имидж, статус, престиж, успех, слава, власть, деньги... Приспособление модной одежды к актуальному уровню потребностей человека привели к господству эффектных образов, способных создать выгодный имидж и, следовательно, наиболее эффективных в достижении личного успеха. В случае недостижимости индивидуального успеха по каким-либо причинам внешняя эффектность позволит примерить этот успех на себя. И, если достижение личного успеха в действительности – реализация талантов, которыми наделен конкретный человек, в результате продолжительного и кропотливого труда, то прикосновение к мечте посредством приобретения одежды с элементами гламура – доступный, быстрый, легко реализуемый акт собственного успеха. Гламур выдвигает на первый план коммуникативную функцию моды, призванной заявить о себе и о своей значимости в социуме. Именно поэтому, гламур, не являясь стилем жизни большинства, процветает в информационном веке как идеология, принятая сознанием масс. Универсальная система ценностей – гламур – сегодня разделяется различными социальными общностями. Данный факт скорее говорит не о низкой культуре масс, а свидетельствует о сознательном выборе и оценке отношения людей к пугающей их действитель-

ности. Это, в свою очередь, является тревожным сигналом существования множества проблем в современном обществе.

Сегодня, по-видимому, общество нуждается в гламуре как средстве получения эмоциональной разрядки. Таким образом, мода, выполняя одну из своих функций, оказывает отвлекающее и релаксирующее воздействие, уводя своих поклонников в иллюзорный мир несбыточных мечтаний. Следуя принципам гламура в одежде в виду массовости явления, индивид приобщает себя к общности и испытывает удовлетворение от принадлежности к ней²⁵¹.

Господство показных символов (модных стандартов и объектов) процветания и успеха в средствах массовой коммуникации говорит об определенном этапе эволюции моды и развития культуры в обществе. Ориентация современной моды на гламур связана с формированием «цивилизации досуга». Важнейшими особенностями досуга как особого вида деятельности являются свобода от отчуждения, счастье, удовольствие, самовыражение личности, обретение смысла жизни и радости бытия. Именно досуг является той сферой, где формируется новая модель культуры, новая этика отношений, новая система ценностей, выдвигающая на первый план индивидуальность человека и развитие его творческих возможностей, именно в этой сфере человек реализует свое право на развлечение, радость, игру, юмор, мечту.

Относительно молодая терминология гламура не исключает его присутствия в разных исторических эпохах. Гламур возник на сцене истории тогда, когда появлялись личности, чей образ своим очарованием манил современников, а позднее и потомков. Образ гламура мелькал то в образах голливудских кинодив 30–40-х годов прошлого века, то трансформировался в образы поп-музыкантов начала 1970-х годов. Находясь в вечном поиске новых образов, мода XXI века позволяет включать элементы гламура в другие существующие стили, и сегодня уже никого не удивляют такие выражения, как «спортивный шик», «форменный шик», «маргинальный шик», «деревенский» и «джинсовый» гламур. И, казалось бы, идеология гламурного стиля и вы-

²⁵¹ Килощенко М.И. Психология моды: Учеб. пособие для вузов – 2-е изд., испр. – М., 2006.

явленная ею шкала ценностей способна привести к общему знаменателю эстетический плюрализм современной моды, но нельзя не принять во внимание, что существует и другой взгляд на современную моду. Одновременно с появлением одного направления возникает противоположная тенденция, которая опирается на совершенно иные идеалы. Альтернативным взглядом на жизнь в целом и моду в частности является – антигламур. В данном случае объектив антимоды фиксирует социальные явления с позиций реализма либо явного негативизма. Факт сосуществования гламура и антигламура в социокультурных практиках моды нельзя рассматривать по отдельности, так как каждая тенденция играет свою роль в развитии общества. И если, антигламур фокусирует взгляд на определенных социокультурных проблемах, то гламур, не являясь решением этих проблем, несет положительные эмоции и позитивные ценности, которые всегда являлись лучшим лекарством в борьбе с финансовыми неурядицами и депрессией.

Дегламуризация мужественности в современной российской рекламе (Т.Х. Поспелова)

«Мужественность» – социокультурный конструкт, который включает в себя набор социальных ролей, функций, смыслов, ценностей и образов. Основоположителем понятия «мужественность» в научной литературе является Симона де Бовуар. В своей книге «Второй пол», написанной в 1907 году она впервые обозначает проблему противопоставления женского и мужского начала в культуре. В этой книге Симона де Бовуар говорит о том, что «мужественность» и «женственность» – это лишь конструкция, сформированная обществом²⁵².

Конструкт «мужественности» и «женственности» находятся в постоянном изменении, на составляющие которых влияют множество факторов: гламурная культура, экономический кризис, смена политических лидеров, война на Кавказе и прочее.

Не так давно набирающая популярность гламуризация мужчин, а точнее постепенное превращение их в метросексуалов в

²⁵² Бовуар де С. Второй пол. – М., 1981. – С 71.

печатной рекламе стала заметно куда-то исчезать. Главная причина тенденции дегламуризации – экономический кризис. Продавать через гламурные образы стало не выгодно и потреблять эти образы стало невозможно, потому что у людей просто закончились деньги.

Экономический кризис стал толчком для переоценки существующих ценностей и ориентиров культурного развития человечества. На примере печатной рекламы был проведен анализ трансформации образов «мужественности», а именно таких составляющих гендерного конструкта, как ценности и социальные роли. Для исследования были отобраны журналы, опубликованные с сентября 2008 по сентябрь 2009 года и распространяемые в городе Екатеринбурге. Основным объектом исследования выступила реклама товаров и услуг, ориентированных на мужчин. Для анализа было отобрано визуальные образы и рекламные слоганы, позиционирующие рекламируемые товары и услуги.

Трансформация конструкта «мужественности» можно зафиксировать четырьмя этапами.

Первый этап приходится на сентябрь 2008–март 2009 года – это период сохранения ценности богатства, статусности и скрытой гламурности. К примеру, в гляцевых журналах «Стольник», «Екатеринбург», «Я покупаю» и «GQ» самой распространяемой стала реклама итальянского бренда мужской одежды «Vigoni». На плакате в черно-белых тонах изображался молодой мужчина. На нем был надет деловой костюм. С серьезным выражением лица одной рукой он прятал во внутренний карман кожаный кошелек.

Данный образ «мужественности» является последней попыткой культивировать деньги. Мужчина с этого плаката своим видом говорит: «У меня есть деньги, только об их количестве я предпочитаю не говорить». Демонстрация роскошной жизни сменяется ценностью сбережения. Признаваться всем, что ты живешь дорогой, гламурной жизнью стало не модно.

В качестве предпосылок подобного изменения образа можно назвать общеэкономическую ситуацию стагнации. Сентябрь 2008 года – период, когда в России кризис вступил в активную фазу, большинство людей оказалось без работы, крупные предприниматели теряли состояния. Но самое страшное заключалось

в том, что никто не знал более лучшего рецепта сохранения денег, чем их сбережение. Отсюда вытекающие ценности нового конструкта «мужественности». Богатство как символ успешности, удачи само по себе не вызывает интереса. Главным оказывается умение удержать средства, умение грамотно их вложить, а лучше законсервировать, спрятав свой кошелек в неизвестное место. Именно это наиболее ярко отражено в рекламе бренда мужской одежды «Vigioni».

Второй этап, условно обозначенный во временном отрезке апрель–май 2009 года – период пессимистичной мужественности. Мужчина все чаще предстает в образе растерянного, убитого горем, раздавленного обстоятельствами жизни человеком. К примеру, в апрельском номере журнала «Банзай» рекламный образ «мужественности» представлен брендом «Westmister». Мужчина с серьезным выражением лица и сосредоточенным взглядом в синем пиджаке и светлой рубашке, оперевшись спиной на дерево. Рекламный плакат выполнен в пессимистических сине-серых тонах.

Впервые в печатной рекламе стала появляться социальная реклама против алкоголя и наркомании, где активно представлены только образы «деградирующей мужественности». Мужчинам теряют надежды в бизнесе и все чаще прибегают к подобным механизмам отвлечения от существующих проблем.

Предпосылки очевидны. Осознание кризиса как глобальной и необратимой экономической проблемы произошло только в апреле 2009 года. Банкротства крупных компаний, разорение известных бизнесменов привнесло в культуру огромное количество пессимистических настроений. Главные мужские качества, демонстрируемые рекламой этого времени – сосредоточенность, незмоциональность, холодный естественный расчет. Собственно все, что требовала реальная жизнь от современных мужчин.

Третий этап – июнь–июль 2009 года. В этом периоде можно отметить реабилитацию ценностей свободы и самореализации в образах «мужественности». Пессимистические настроения в некоторых рекламных плакатах заменяются на жизнеутверждающие ценности.

Рекламным образом «мужественности» в июне-июле стал образ свободного, не зависящего от обстоятельств мужчины.

Реклама бренда «Armata fashion» в журнале «Бизнес и жизнь», «Стольник», где молодой, обросший волосами мужчина в белых брюках и светлой расстегнутой рубашке в полоску с короткими рукавами в свободной сидячей позе. Белый фон рекламы и белая одежда как символ чистоты и светлого начала. Полоска в одежде черно-белая как символ жизни, где каждый день меняется плохое на хорошее и наоборот. Ценность свободы от обстоятельств, в медитативной форме, доминирует в образах мужественности.

Кризис стал обыденным явлением, говорить о нем и его последствиях в Средствах Массовой Информации, а особенно в рекламе стало не модно. Можно провести аналогию в культуре начала XX века, когда в Европейских государствах после Первой мировой войны было запрещено говорить о смерти, болезнях и других последствиях военных действий. В противовес культуре декаданса получило направление арт-деко или ар-нуво, как называли его французы. Это направление культивировало ценности жизни, счастья, богатства и роскоши. Своего рода культурный протест существующим реалиям. Третий этап трансформации мужественности можно сравнить с появлением арт-деко в Европе. Белые, светлые тона, улыбающиеся и счастливые лица, стремление продемонстрировать свой протест экономическому кризису.

Четвертый этап – август–сентябрь 2009 года – кардинальный поворот к архаическим архетипам, полный отказ от гламура. Когда сконструированные рекламой ценности отошли на задний план или просто перестали работать в современной рекламе, наметилась тенденция использовать давно забытые архетипы коллективного бессознательного. Возвращаться к природным началам культуры.

Архетип – универсальные изначальные врожденные психические структуры, составляющие содержание коллективного бессознательного, распознаваемые в нашем опыте и являемые, как правило, в образах и мотивах сновидений. Те же структуры лежат в основе общечеловеческой символики мифологических рассказов, волшебных сказок, художественных произведений. Архетип - означает «первообраз». Это не просто образы, аналогичные воспринимаемым нами. Это более глубокие и устойчи-

вые следы, которые могут, однако, до поры до времени оставаться неосознанными²⁵³.

Образ «мужественности», так или иначе, берет свое начало из архетипа Отца. Мужчина во многих древних культурах воспринимался как отец рода, глава семьи, добытчик, охотник. Главная доминирующая ценность природного начала мужского – семья. Мужчина приходит в культуру вначале как отец. В религиях образ Бога-Отца, в художественном творчестве первобытных людей мужчина как отец-добытчик и т.д.

Реклама за свои 100 лет существования придумала дополнительно новые ценности. Например, ценность внешней красоты, ценность популярности, ценность сексуальности и т.п. Все эти ценности были ей необходимы для продвижения конкретных товаров и услуг, не более того.

Тенденция замены искусственного на природное была предсказуема. Человеческой культуре необходимы новые ценности, а самый быстрый и надежный способ – обращение к давно забытому старому, к природным стереотипным способам поведения и восприятия, обращение к архетипам.

Большинство рекламодателей в августе и сентябре 2009 года совершили поворот к этим архетипам. Они использовали в образах «мужественности» ценности семейности и отцовства. К примеру, магазин бытовой техники «iRobot»: «оставь больше времени на отдых», «Оставь больше времени на семью». Даже в рекламе бизнес направлений туризма стали активно продвигать семейных отдых. К примеру, реклама туристического направления «Екатеринбург – Дубай», которое всегда позиционировалось как бизнес-направление в журнале «Стольник» также представлено семейными образами. Бегающие дети и родители по пляжу, следом идет картинка семья в магазине золота и украшений, рассматривающая изделия. Рекламное обращение: «В Дубае есть все для отдыха и развлечений всей Вашей семьей».

Ценность семьи получает свое развитие в рекламных образах медицинских клиник «Ставка», «Мегадента». Счастливая улыбающаяся, играющая на природе семья.

²⁵³ Юнг К.Г. Подход к бессознательному // Архетип и символ. – М., Ренессанс, 1991. – С 65–66.

Образ счастливого отца-семьянина постепенно вытесняет образ успешного бизнесмена, статусного человека.

Трансформация конструкта «мужественности» за последний год развивалась под сильным влиянием мирового экономического кризиса. Это явление изменило культурные ценности, а, следовательно, создало новый тип «Дегламурной мужественности». Развитие этого типа происходила в несколько этапов, условно были выделены четыре этапа: первый этап бережливой мужественности, скрытый гламур; второй – пессимистичной мужественности; третий – свободная мужественность; четвертый – семейная или дегламурная мужественность. Последний этап дегламурной мужественности включает в себя ценность семьи, отцовства, берущими свое начало в архетипах коллективного бессознательного.

Дискурс политической культуры молодежи в годы перестройки (А.Б. Борисова)

По мере становления дискурсивного анализа как специализированной области исследований выяснилось, что понятийная нагрузка значения дискурса приходится на обозначение различных внеязыковых процессов. С точки зрения социологии культуры, дискурс – прежде всего, это речь, погруженная в социальный контекст. Дискурс предстает, таким образом, как некое образование, в рамках которого осуществляется передача, восприятие и обмен информацией, а также реализуется коммуникативное взаимодействие индивидов как членов определенного социума. Дискурс – это «вербально артикулируемая форма объективации содержания сознания», социально обусловленная организация системы высказываний и действий, регулируемая «доминирующим в той или иной социокультурной традиции типом рациональности». Соответственно, молодежный дискурс – это социально обусловленная организация системы получения, восприятия, дифференциации информации, а также обмена информацией и реализации коммуникативного взаимодействия индивидов, как членов определенного социума, проходящих социализацию в возрасте от 16 до 29 лет²⁵⁴.

²⁵⁴ Русанова А.Г. Молодежный дискурс в свете тезаурусного подхода. / Электронный журнал «Знание. Понимание. Умение.» / 2008 / № 9. 2008.

Правомерно ли вообще понятие «политическая молодежная культура», можно ли выделить дискурс молодежной культуры? Значит ли это, что существует культура 30-летних, 40-летних, культура пенсионеров? Как с ним соотносятся принятые в науке термины «субкультура» и «контркультура»?

Пожалуй, самым кардинальным вопросом, вызывающим наибольшие споры, является вопрос о том, ограничен ли дискурс молодежной культуры какими-то временными рамками, или же это понятие вневременное? Иными словами, заданы ли некие неизменные черты молодежной культуры в силу того, что она присуща определенной социально-возрастной группе, или же каждое новое поколение приходит со своей собственной культурой и является зеркалом своей эпохи и своего поколения?

Однозначного ответа на все эти вопросы нет и быть не может. С одной стороны, молодежная культура является зеркалом культуры общества с присущими ему ценностями, мировосприятием, социокультурными установками, с другой – она всегда есть большее или меньшее отрицание общепринятых позиций, хотя бы в силу генерационных особенностей, и в этом смысле элементы контркультуры закономерно присутствуют в содержании культуры поколения в целом.

Период, начало которого можно определить достаточно точно – 1985 год – год начала перестройки, этап в истории России которому посвящено наше исследование, характеризовался усилением политизации молодежи, повышением интереса к политическим знаниям и к участию в общественно-политической жизни²⁵⁵.

А. Альман – первый секретарь ЦК ЛКСМ Эстонии говорил об этом: «Возросшая социальная активность молодежи выражается во множестве новых идей, мыслей, начинаний. Все они ждут внимательного изучения, своевременной и реальной поддержки. Практика показывает, что комсомол своими ограниченными возможностями с этой задачей пока справляется»²⁵⁶.

²⁵⁵ Мироненко В.И. Комсомол в период перестройки советского общества: в поиске новой модели союза и новой молодежной политики. (1985–1990 гг.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02/ Мироненко Виктор Иванович – М., 2000. – С. 10.

²⁵⁶ XX съезд ВЛКСМ. Стенографический отчет. – Т. 1. – С. 336.

Социологические исследования того времени еще показывали вполне благоприятную для общественно-политического строя направленность процесса политизации юношества. Абсолютное большинство людей – 84 % опрошенных – были убеждены в том, что социализм является общественным строем, действительно реализующим важнейшие социальные права и свободы граждан²⁵⁷. Потребность в политических знаниях признавали в 1986 году почти 80 % опрошенных молодых людей, что на 25–30% больше, чем 5–7 годами ранее²⁵⁸.

Политическая активность молодежи в середине 80-х годов развивается в основном в русле декларируемых в обществе ценностей и целей: социальная справедливость, равноправие, социализм, правопорядок и т.п.

Но обретение молодежью политическими знаниями таило в себе опасность того, что молодые люди начнут понимать некоторые скрытые механизмы мобилизационного развития и реальную роль молодежи в нем.

Социологические исследования в 1986 году, действительно, показывали, что в сознании молодежи отразился разрыв между сформированным пропагандой образом социалистического общества, образом комсомола и личным жизненным опытом²⁵⁹.

«Чехов по капле выдавливал из себя раба, а на моих глазах в человеке этого раба воспитывали, по капле выдавливая его человеческое достоинство...». «Молодые должны шагать широко, без оглядки. У нас же нет такой возможности, потому что нет возможности Поступка...». «В нас впихивают цитаты и лозунги с самого рождения, нас программируют, как ЭВМ, а когда программа стала давать сбой, забили тревогу. Оказывается, личности не нужны, они мешают. Личные качества не играют роли...Сможем ли мы себя почувствовать личностями когда-нибудь? Или так и останемся марионетками?...»²⁶⁰.

²⁵⁷ РГАСПИ.Ф. М – 24. О.7. Д. 374а. Л. 8.

²⁵⁸ РГАСПИ.Ф. М – 24. О.7. Д. 374а. Л. 8.

²⁵⁹ Мироненко В.И. Комсомол в период перестройки советского общества: в поиске новой модели союза и новой молодежной политики.(1985–1990 гг.).дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Мироненко Виктор Иванович - М.,2000г. – С. 10.

²⁶⁰ Левичева В.Ф. Молодежный Вавилон: Размышления о неформальном движении. – М.: Молодая гвардия, 1989. – С. 20.

Это цитаты из писем подростков той эпохи, оценивающих свое положение и свою роль в жизни общества.

«Десятилетиями в нашем обществе насаждалась идеология единомыслия и показного единодушия. Тотальный подход, стремление к унификации средств воспитательного воздействия, их всеохватности независимо от индивидуальных качеств личности утвердились и в педагогике»²⁶¹.

На Всесоюзном съезде работников народного образования в декабре 1988 года было признано, что, начиная с яслей и детского сада, огромная часть усилий воспитателей тратится на то, чтобы вырастить так называемого «нормального» ребенка, погасить его любознательность, живость, нестандартность²⁶².

Точно также и в науке, и в практической политике молодежь рассматривалась лишь как объект воспитательных усилий. Способность и право молодого поколения на выражение и защиту собственных интересов почти полностью игнорировалось.

Последнее утверждение может показаться парадоксальным. В стране действовало более ста общественных организаций, в той или иной степени связанных с воспитанием подрастающего поколения. В Советах народных депутатов всех уровней каждый созыв формировалось около 12 тысяч комиссий по делам молодежи, в 28 общесоюзных министерствах созданы отраслевые молодежные комиссии и т. д. Десятки и сотни тысяч людей, казалось бы, привлечены к решению молодежных проблем²⁶³.

Между тем, в действительности среди молодежи в начале 80-х гг. нарастало чувство социального дискомфорта. «Скажу определеннее и жестче: в теперешнем своем состоянии комиссии по делам молодежи практически недееспособны»²⁶⁴.

Один из основных идеологических постулатов социализма был действительный демократизм. Он обосновывался утверждением, что в социалистической стране трудящиеся имеют реальную, а не декларативную возможность участвовать в управлении государством.

²⁶¹ Левичева В.Ф. Молодежный Вавилон: Размышления о неформальном движении. — М.: Молодая гвардия, 1989. — С. 8.

²⁶² Там же.

²⁶³ Там же. — С. 9.

²⁶⁴ Муратов Д. Подмена: чьи интересы представляют в Верховном Совете СССР комиссии по делам молодежи? // Комсомольская правда. — 1988. — 26 июля.

Однако лишь 16,6 % опрошенных молодых людей заявили о том, что они имеют реальную возможность влиять на решение государственных дел.

Явно расходилось с жизнью и утверждение о том, что в социалистическом обществе проблемы молодежи решаются быстрее и лучше, чем в западных демократиях с рыночным хозяйством. Только 44,5 % опрошенных юношей и девушек рассчитывали в реальные сроки получить жилье, 45,2 % – достичь материального достатка на честно заработанные деньги.

Только 48,7 % молодых людей отмечали наличие у них возможности развивать свои способности. Почти половина молодых людей не видела возможности для самореализации²⁶⁵.

По данным социологических исследований Научно-исследовательского центра Высшей комсомольской школы при ЦК ВЛКСМ в связи с подготовкой проекта Закона СССР о молодежи в 1988 году, 59 % опрошенных молодых людей испытывали трудности в реализации своих гражданских прав, 33 % молодых не затронул процесс демократизации жизни страны, каждый четвертый отметил невозможность влиять на принятие важных решений по месту работы²⁶⁶.

К 30-летнему возрастному рубежу не удовлетворены своим материальным положением девять из десяти молодых людей. «По сведениям Госкомстата СССР, только 77 % молодежи в возрасте от 16 до 29 лет имеют собственный заработок. Заработная плата для молодого поколения почти в два раза меньше, чем средняя зарплата рабочих и служащих, и является не более чем прожиточным минимумом, не составляющим основы для роста благосостояния»²⁶⁷.

По сути дела, модель включения молодежи в общество ставит их в жесткую экономическую зависимость от родительской семьи и взрослых.

Значительная часть молодежи выделяет как первоочередную для себя жилищную проблему. Для значительной части молодых

²⁶⁵ РГАСПИ.Ф. М – 24. О.7. Д. 374а. Л. 12.

²⁶⁶ Левичева В.Ф. Молодежный Вавилон: Размышления о неформальном движении. – М.: Молодая гвардия, 1989. – С. 9.

²⁶⁷ Там же. – С. 10.

семей характерны различные формы временного проживания: рабочие и студенческие общежития, частные квартиры, комнаты и т.д. «В настоящее время «временно» проживает около 20 % молодых людей в возрасте до 30 лет, то есть каждый пятый».

«Мне 24 года. Я, как и значительная часть нашей молодежи, живу в общежитии, - пишет рабочий А.Аникин. - Крыша над головой есть, но..ценой каких унижений! Во многих общежитиях действует паспортно-пропускной режим. Администрация устанавливает свои законы, попирающие Конституцию. Общежитие не является домом, оно скорее напоминает казарму.мы не живем тут, мы «проживаем»»²⁶⁸.

По результатам опросов общественного мнения, проведенных временным молодежным творческим коллективом «Закон о молодежи», созданным в НИЦ ВКШ при ЦК ВЛКСМ, молодые люди явно ощущали недостаток в защищенности своих прав и интересов: только 4,3 % опрошенных в возрасте от 14 до 36 лет (из них треть – с высшим образованием, половина – комсомольцы, треть – рабочие) считали, что интересы молодежи достаточно хорошо отражены в действующем законодательстве. И лишь каждый десятый был удовлетворен тем, как эти интересы защищены в реальной жизни²⁶⁹.

Таким образом, очевидно, что кризис, поразивший все общество с началом перестроечного периода, в сознании и образе жизни молодежи стал самым глубоким и ярко выраженным.

Масштабы таких негативных явлений, как отказ от традиционных идеологических, моральных и культурных ценностей, социальная апатия, трансформация субкультуры в контркультуру, крайним выражением которой стала молодежная преступность превзошли все прогнозы.

«По данным Прокуратуры СССР, в 1988 году число несовершеннолетних правонарушителей, не занятых трудом и учебой, увеличилось почти вдвое»²⁷⁰.

²⁶⁸ Левичева В.Ф. Молодежный Вавилон: Размышления о неформальном движении. – М.: Молодая гвардия, 1989. – С. 16.

²⁶⁹ Там же. – С. 20.

²⁷⁰ Там же 89. – С. 21.

Гласность разрушила стереотипное представление о положении и роли молодежи в советском обществе. Актуальными стали вопросы: «Не является ли нынешняя молодежь «потерянным» для перестройки поколением?», «Не вызвала ли сама перестройка кризис молодежной социализации?», «Не приведет ли демократизация к еще большей дестабилизации социальных и идеологических позиций молодежи?», «Какова социально-политическая перспектива у молодежи?» и т.д.²⁷¹

Широкую известность получила точка зрения, согласно которой именно молодежь вместе с «поколением XX съезда» (т.е. теми, кому сейчас около 60) – самые активные и последовательные сторонники перестройки. Прежде всего, это проявилось в политической активности молодых, принимающих нетрадиционные формы. Молодежь оказалась психологически готовой и к экономической самостоятельности.

Но к концу 80-х годов, видя бесперспективность улучшения своего жизненного уровня, молодые люди в значительной массе отвернулись от горбачевских реформ. Об этом свидетельствовали широкопредставительное социологическое исследование (5 тысяч опрошенных молодых людей 16 регионов страны), проведенное Научно-исследовательским центром Института молодежи. На вопрос «Потерпела ли перестройка провал?» 64 % респондентов ответили «да», 14 % – «нет». Наиболее пессимистически были настроены к перестройке молодые руководители и инженерно-технические работники. На вопрос «Как можно долго терпеть лишения ради будущего благополучия общества?» 61 % – ответил «терпение иссякло»²⁷².

Поколение, сформировавшееся в 80-е годы, болезненно уяснило для себя обостренное противоречие между ростом потребительских стандартов и чрезвычайно ограниченными возможностями их удовлетворения.

Таким образом, отличительной чертой духовного мира молодых людей середины 80-х годов являлась, как мы видим,

²⁷¹ Молодежь и демократизация советского общества: социологический анализ / А.Н. Данилов, В.Н. Драговец, Н.В. Ефимова; Под ред. С.А. Шавеля, О.Т. Манаева. – Мн.: Наука і тэхніка, 1990 – С. 5.

²⁷² Там же. – С. 71.

внутренняя противоречивость, большая, чем когда бы то ни было ранее.

Нравственное сознание находится в состоянии изменений. В нем еще сильны этические представления предыдущей эпохи, крепки общечеловеческие этические монолиты, но уже начинают формироваться новые для советского общества индивидуалистические настроения и стандарты поведения.

Изменение системы нравственных мер измерения социально-политических процессов началось раньше, чем сами они начали развертываться в советском обществе.

Проявился глубокий кризис важнейшего традиционного воспитательного института – семьи. Исследования, проведенные в это время Академией МВД СССР, показали, что 10–15 % семей являются неблагополучными, а еще 15–20 % семей относятся к тем, в которых родители по разным причинам не в состоянии воспитывать детей²⁷³.

Исследователи в середине 80-х годов отмечали стремительный рост влияния на детей, подростков и молодежь групп неформального общения. В одном из исследований отмечается: «В зависимости от господствующих в группе норм усиливаются социально позитивные или асоциальные ориентации и формы поведения.

Процесс подражания наиболее интенсивно совершается в так называемых стихийных группах, которые возникают самопроизвольно, спонтанно и чаще всего на основе личной эмоциональной привязанности. Такие группы особенно распространены среди подростков и юношества. Около 4/5 старшеклассников и учащихся ПТУ считают себя членами «компаний», в основе которых лежит совместное проведение свободного времени, общение.

Лидерами таких групп часто становились лица, которые имели более твердый характер, сильную волю, большой жизненный опыт. Нередко свойственные отдельным молодым людям отрицательные черты уродливо трансформировались в психологию группы. В целом исследования показывали, что значительная часть аморальных поступков, совершаемых молодыми людьми,

²⁷³ Мироненко В.И. Комсомол в период перестройки советского общества: в поиске новой модели союза и новой молодежной политики. (1985–1990 гг.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Мироненко Виктор Иванович – М., 2000. – С. 2.

были связаны с их ориентацией на «групповые» нормы, которые вступают в противоречие с общественными нормами»²⁷⁴.

«Процесс возникновения различных «неформальных» объединений прежде всего отражает возросшую активность молодежи в связи с демократизацией общественной жизни, ее стремление к различным видам творчества. Плюс неудовлетворенность устаревшими административно-командными, рассчитанными на массовость или усредненного человека формами работы. Естественно, молодежь с большим удовольствием вливается в самостоятельное дело, чем организованное кем-то для нее специально. Возникшие под революционными лозунгами демократизации и гласности различные клубы и объединения активизировали политическую жизнь в молодежной среде, стимулировали творческий поиск молодежи с ее естественной потребностью к переменам, к преодолению препятствий, стремлением к идеалу».

«Политическая деятельность для многих из них, пишет В.Н. Амелин, – некая миссия, которая выступает одним из доминирующих способов самовыражения и самоутверждения, пусть даже вопреки существующему порядку вещей»²⁷⁵. Он считает основанием для выделения типов политической субкультуры степень реализации для каждой из них социальной справедливости, т.е. доступа к общественно значимым благам: интересной работе, культуре, образованию, здравоохранению, управлению делами государства и т.д..

Тенденция развития молодежи, и, в частности, неформальных объединений приобрели особое значение в эти годы. Во-первых, потому, что обострение политической борьбы в стране стимулировало, в свою очередь, и борьбу за молодежь. Во-вторых, неформальные объединения сами по себе явились механизмом углубления и поддержания перестройки, одновременно представляя собой и самую большую угрозу для нее. Неформалы были, с одной стороны, признаком демократичного, плюра-

²⁷⁴ Мироненко В.И. Комсомол в период перестройки советского общества: в поиске новой модели союза и новой молодежной политики. (1985–1990 гг.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / Мироненко Виктор Иванович – М., 2000. – С. 2.

²⁷⁵ Молодежь и демократизация советского общества: социологический анализ / А.Н. Данилов, В.Н. Драговец, Н.В. Ефимова; Под ред. С.А. Шавеля, О.Т. Манаева. – Мн.: Наука і техника, 1990 – С. 110.

листического общества, которое Горбачев хотел создать, но с другой стороны, их же демократичность и плюрализм постоянно ставили под сомнение роль КПСС как единой и единственной партии и роль перестройки как единственного, идеологически правильного пути дальнейшего развития советского общества.

Обсуждение молодежи в печати, научной и популярной литературе с 1987 по 1989 гг. проводилось на «двух фронтах». Первым фронтом было раскрытие новых тем, якобы в духе перестройки. На страницах газет и журналов бесконечно появлялись статьи про металлистов, панков, рокеров, волнистов, про новые религиозные группы и т.д. Научно-исследовательский Центр ВКШ (а также Институт социологии РАН) опубликовали много работ, в которых предпринимались попытки определить численность групп неформалов, описать формы их деятельности и структуры их объединения.

Комсомол (ВЛКСМ) явился вторым фронтом обсуждения молодежного вопроса. В статье, опубликованной в газете Комсомолец от 19 ноября 1988г. можно выделить основные дискурсивные элементы по которым велась основная критика комсомола и политической системы в целом в СМИ во 2-ой половине 80-х гг.: пессимизм, инфантилизм, бездуховность, цинизм, формализм, агрессивность, модернизм и т.д.²⁷⁶

«Сложившаяся структура комсомола довольно неповоротлива и не удовлетворяет нынешним требованиям молодежи»²⁷⁷.

Таким образом, дискурс молодежной политической культуры, сложившийся в Советском государстве к середине 80-х гг., характеризуется фрагментарностью, несовпадением ценностей и поведения большинства социальных групп, различающихся по положению в обществе.

Нетрудно заметить, что в дискурсе политической культуры молодежи эпохи перестройки в значительной степени преобладали настроения протеста. Постепенному распространению нигилизма в молодежной среде был поставлен «диагноз» еще в известной редакционной статье «Правды»: «...нынешние «перекося» в сознании молодежи – это симптомы болезни, возникшей

²⁷⁶ Борисов В. Официалы и неформалы. / Комсомолец. – 19 ноября 1988г. – С. 5.

²⁷⁷ Там же.

не сегодня. Ее корни уходят в прошлое. Это следствие духовной диеты, на которой десятилетиями держали молодежь, несоответствия между тем, что провозглашалось с трибун, и тем, что происходило в реальной жизни»²⁷⁸.

Кризис современной культуры: норма или патология (Е.Л. Трушникова)

Рассматривая события, которые произошли в 20 веке можно придти к такому выводу, какой делают представители закрытых христианских сект – мир неуклонно движется к финалу, нужно его покинуть. Однако достаточно беглого взгляда на историю человечества, а особенно на его интеллектуальные плоды, и оказывается, что современники всегда недовольны и «неудовлетворенны культурой». Поэтому в самоощущении наиболее критично настроенных мыслителей современность всегда выглядит упадочной, несовершенной. И в зависимости от вектора либо хуже прошлых эпох, либо хуже следующих. Но нужно разделять внутреннее ощущение кризиса и научно обоснованное.

Поэтому, несмотря на то, что культура постоянно преобразуется, и таким образом постоянно находится в кризисе, следует обратить внимание на некоторые аспекты, которые актуализировались в связи с недавним глобальным финансовым кризисом. Культурологический взгляд на эти события и их последствия отличается большей степенью обобщенности, что дает возможность увидеть проблему в масштабе истории культуры с одной стороны, и затронуть философскую, интеллектуально рефлексирующую точку зрения, с другой. А то, что касается количества и качества примеров и отсылок, в этом нет недостатка, только перечисление имен и событий может занять не одно исследование.

Финансово-экономический кризис – это кризис культурный, поскольку сама экономика не является феноменом природного происхождения, а представлена в структуре культуры одним из ее элементов. Что такое в целом культурный кризис – это сбой в работе системы. А поскольку культура – это сложная система, то

²⁷⁸ Принципы перестройки и революционность мышления и действий // Правда – 5 апреля 1988 г.

задача разобраться в причинах кризиса подсистемы неизбежно приводит в другую сферу. Основные арены коллективных человеческих действий – экономическая, политическая, социальная не являются изолированными друг от друга сферами социального действия. В рамках исследований «Школы анналов» было введено в оборот понятие «миросистема», поэтому переплетение связей, условий, решений, норм таково, что ни одна исследовательская модель не может изолировать «факторы», согласующиеся с категориями: экономическое, политическое и социальное – и работать только с одним видом переменных. На этом же основании – системности построен целый ряд исследований, вбирающий в себя достижения синергетического подхода, что свидетельствует о невозможности разобраться в проблеме без учета взаимодействия и взаимовлияния многих элементов, составляющих структуру культуры, без понимания некоторых закономерностей саморазвития систем.

Сбой может быть вызван как внешними, так и внутренними причинами. Настоящий кризис совмещает их. К чему он неизбежно приводит – к понижению уровня интегрированности и сбалансированности в функционировании всех элементов, как системы, так и подсистем, деградации регулятивных аспектов деятельности и поведения, общим депрессивным настроениям в массовом и индивидуальном сознании. «Большинству людей основания для подобных мыслей дал экономический кризис, который они испытали на собственной шкуре (у большинства шкура чувствительнее духа, и с этим ничего не поделаешь). Ясно как божий день, что те, кто имеет обыкновение размышлять о человеческом обществе и культуре, как-то философы и социологи, уже задолго до этого знали, что с высокохваленой современной цивилизацией отнюдь не «все в порядке». Для них было заведомо очевидно, что экономический разлад есть только одно из проявлений гораздо более обширного культурного процесса»²⁷⁹.

Особенно очевидно проявился долго вызревавший в недрах культуры конфликт, который Г. Зиммель обосновал как конфликт между жизнью и духовностью. И этот внутренний конфликт есть

²⁷⁹ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга, пер. с нидерл. – М.: Прогресс, 1992. – С. 246.

путь обновления всей культуры, «...жизнь стремится неустанно вперед, ее беспокойная ритмика в каждом новом содержании созданных ею форм вступает в контраст с постоянством ее бытия или вневременностью ее значения. Жизненные силы то в более медленном, то в ускоренном темпе разрушают каждое осуществленное культурное явление. Как только оно достигает полного развития, начинает формироваться следующее, предназначенное в короткой или длительной борьбе заменить первое»²⁸⁰.

Ведущую роль здесь играют экономические силы, создающие такие формы производства, которые им соответствуют. Хозяйственная жизнь людей не является чем-то отличным от других сторон жизни, как раз дополнительным в каком-то смысле является образование, право, религия, художественная практика. Хозяйственная сфера непосредственно связана с жизнью, поэтому застывание какой-либо формы экономического порядка неизбежно приводило к высвобождению тех сил, которыми осуществлялось производство и перераспределение, и как следствие удовлетворение очевидных потребностей.

Современный кризис культуры связан, прежде всего, с удовлетворением потребностей, которые Эпикур классифицировал как неестественные и не необходимые. Поскольку кризис культуры вообще, а современной в особенности привел к переменам в стереотипах сознания и поведения людей, изменению форм социального взаимодействия, свел на нет традиционные правила жизнеобеспечения, то следует рассмотреть внимательнее основные точки зрения, через формулировки которых делались попытки обосновать причины культурного кризиса 20 века.

Так, С.И. Дудник предлагает несколько обобщающих примеров суждений, разъясняющих причины современного культурного кризиса. Во-первых, фундаментальный раскол изначально единого человеческого бытия на культурные и цивилизованные потоки с усиливающейся во времени их дивергенцией. Формы духовной жизни (культурное творчество) и формы социального и материально-продуктивного существования не совпадают и даже противостоят друг другу.

²⁸⁰ Зиммель Г. Конфликт современной культуры / Г. Зиммель // Культурология. XX век. Антология. – М.: Юрист, 1995. – С. 379.

Во-вторых, осуществился переход от корпоративных структур к аморфно массовому существованию. Человек утратил определенность и ясный смысл существования, нет предзаданности и точного места в культурном пространстве. Отсюда ощущение одиночества и трагизма.

Следующая причина, общая культурная исчерпанность, потеря способности общества к творчеству. Произошло «распыление» элиты, которая прежде обеспечивала производство и сохранение смысловой значимости жизненных ценностей.

И последняя значимая причина заключается в утрате чувства священного, десакрализация всех форм бытия человека привела к переходу от глубинно-осмысленного бытия с целями, всегда обеспечивающими его перспективами, к повседневно-выраженному, прагматически ориентированному существованию. Именно эта последняя формула объясняет, что за утратой священной нормы, смысла, сферы в жизни стали функционировать имитации священного, преходящие ценности легко заменимы, рождают целый ряд быстро сменяющих друг друга кумиров профанного мира. Одним из признаков квазикультурного бытия является нарастающий темп жизни.

Таким образом, современный кризис, столь очевидно проявившийся в финансово-экономической сфере, есть следствие затянувшихся проблем, которые начались с середины 19 столетия и были обозначены как кризис классической модели культуры. Конечно, модель культуры – это идеальная конструкция, но эта конструкция обладает определенными характерными чертами, которые составляют некую систему координат. Так классическая модель культуры предположительно держалась на принципах гуманизма, историзма и рационализма. Правда, не очень долго. Можно сказать, что как только эта модель оформилась в нечто более или менее определенное она тут же стала разваливаться, при чем изнутри, самими мыслителями, которые увидели новые горизонты, осознав ограниченность прежних. Круг имен известен, начиная с А.Шопенгауэра. Ф. Ницше, А. Бергсона и вплоть до середины 20 века Э. Фромм, Х. Ортега-и-Гассет, Г. Маркузе и многие другие.

Удивительным образом, но они все были в разной степени заинтересованы в том, чтобы ставить диагнозы, но, тем не ме-

нее, никто не отрицал глобальный характер кризиса современной культуры. Главные симптомы кризиса современной культуры: иррационализм и дегуманизация. Наиболее яркие примеры этого мы обнаруживаем в искусстве. Начиная с Бодлера и Рембо, тенденции культурнигилизма выражались в последовательности подрывных актов против культуры и общества. «Авангардный бунт – или даже «перманентная революция» - против незыблемых культурных и духовных ценностей очень решительно прибегает к культурному опыту разных эпох и народов. Стратегия такая: ударить по «вечным ценностям», опираясь на изощренные методы демистификации, выработанные в итоге культурной истории Европы. В ход идут психоанализ, марксистская теория отчуждения и структурализм»²⁸¹.

Стратегия Просвещения была доведена до крайних и радикальных выводов, которые обратились против самих исходных позиций. Место Бога занял Человек – свободный, активный, опирающийся на свой Разум и прочее. Чем это все закончилось известно – человека разобрали на части, препарировали, ставили эксперименты – попытались собрать – целостности не получилось. Что касается иррационального, то оно, вырвавшись на свободу, увлекло не одно поколение в поиски мистического опыта и психоделических откровений.

Более детально выраженные причины и предпосылки все равно приводят к выводам о реальности современного кризиса, другое дело прогнозирование перспектив будущего культуры.

В чем особенность современного восприятия кризиса так в невероятной публичности нашего времени. Мы живем во времена, когда все что происходит на земле, немедленно становится общим достоянием. Поэтому, сравнивая современное понятие о кризисе с потрясениями прошлого, можно вслед за Й. Хейзингой выделить три коренных различия между прежними формами восприятия кризиса и нынешними.

В самые архаические времена были распространены идеи гибели, которые грозят нашему миру из-за вины каких-либо сил (масоны, еретики, колдуны, богатые и т.д.). В этом смысле поис-

²⁸¹ Якимович А. Безумие Запада и русская болезнь. Две парадигмы культуры / А. Якимович // Вопросы искусствознания. – 1993. – № 1. – С. 79–91.

ки виноватого – элемент чрезвычайно архаический. Не смотря на то, что мы сейчас выделяем отличия современного понимания кризиса от прошлого, следует отметить, что фактор страха и желание найти виноватого в последнее время участились.

Еще одна распространенная в прошлом греза, связана с ожиданием мгновенных грядущих перемен. Человечеству нужно для прекрасного будущего совсем не многое: понять свои ошибки, обратиться к добродетели, отказаться от предрассудков, вернуться к природе и т.д. Идеи Просвещения подготовили революционные пути миропреобразования. Столкнувшись с фактическим исполнением идеи революционного преобразования, в гуманитарное знание проникла идея эволюции, как знание, полагающее необходимым истолковывать все естественные и человеческие действия как результат многочисленных, взаимозависимых и долговременных сил.

Идеи исторического процесса, его направленности, развития означают, что «на место ушедших в прошлое наивных ожиданий, которые усматривали в скором времени либо конец света, либо золотой век, разум выдвигает твердое убеждение, что переживаемый нами кризис, каким бы он ни был, есть фаза поступательного и необратимого процесса. И все мы, каких бы взглядов и позиций ни придерживались, знаем одно: нам некуда отступать, мы должны пройти через это»²⁸². Такова современная установка, кардинально отличающаяся от прежних времен.

Поэтому пресытившийся современный человек радуется кризису, видя в нем возможность наблюдать за стихией, заснять ее на мобильный телефон, забыв о том, что он сам стоит в метре от нее. Такое стремление можно назвать тягой к смерти, разрушению, распаду. Как будет выглядеть Новый мир? Одной из привлекательных в своей зрелищности формой художественного вымысла является катастрофа. Настоящее положение людей внутри культуры доказывает необходимость кризиса, потому что это одна из последних действенных мер, способных заставить человека что-то почувствовать.

²⁸² Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга, пер. с нидерл. – М.: Прогресс, 1992. – С. 250.

В психоаналитической трактовке вечной «неудовлетворенностью культурой» и стремлением к преодолению ее нормативной функции, освобождению из под ее гнета инстинктивных сил. Здесь же может быть сокрыта и древняя мечта о имманентности человечности, неуничтожимости культуры. Поэтому катастрофа – это лишь игра с реальностью, очередная проверка на прочность. На протяжении 20 века мы можем наблюдать визуально катастрофу, и реальность распада не отвращает человечество от этого зрелища, а как раз наоборот развивает эту потребность. Созидание и разрушение становятся эстетическими приемами, привлекательными для массового зрителя. Вслед за С. Лемом можно сказать, что ценности уничтожаются не для того, чтобы поведать некую истину, а для того чтобы позабавить и шокировать зрителя.

Итак, как видим, кризис культуры может быть зрелищным, но долго ли. Наверное, до тех пор, пока он не становится повседневностью, пока мы по-настоящему его не ощутим. «Необходимо осознавать: проблема не в том, чтобы обменяться взаимными ощущениями неблагополучия и катастрофическими предчувствиями, а в том, чтобы разделить разнородные по сути, но поверхностно схожие явления и найти адекватный способ определения каждого из них»²⁸³. Причины культурного кризиса, обусловленные экономическим кризисом, ведут к изменениям в характере социальных интересов и потребностей, по отношению к которым действующие нормы и ценности не соответствуют сложившейся ситуации.

Разлад с привычным образом жизни, в современной кризисной ситуации требует эффективных и незамедлительных мер по урегулированию «временных неудобств». Ведь мы так привыкли к машинному способу решения проблем. Техника как сущность цивилизации, стала нашей ментальностью. Рефлексия как свойство «мыслящего тростника» стала недоступной роскошью или атавизмом. Ответственность как возможность быть хозяином своей

²⁸³ Дудник С.И. Кризис культуры в контексте современных дискуссий и оценок / С.И. Дудник // Парадигмы исторического мышления XX века: очерки по современной философии культуры. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 134.

жизни, знакома очень не многим современникам. Поиск виноватого – вот излюбленное занятие, которое в современной ситуации активно используется средствами массовой коммуникации.

Как отмечал Й. Хейзинга, выделяя игровые элементы современной культуры, «...нынешней склонности переходить от игры к серьезному противостоят явления по видимости противоположного содержания. Занятия, имеющие своей причиной материальный интерес, нужду или потребность, то есть первоначально не проявляющие игровой формы, впоследствии приобретают характер, который трудно назвать иначе, как игровым»²⁸⁴.

Так с внедрением эффективных средств коммуникации и пропаганды состязательность становится свойством современной культуры, вовлекая все новые сферы деятельности. Рекорд стал уместен в экономической и технической жизни. Экономическая деятельность приобретает черты агональности (биржа, карьерный рост, производство, рынок товаров / брэндов, конкурентная борьба и пр.). Здесь то и возникает вопрос о пределах роста. Но подготовкой к серьезному обсуждению этого вопроса является выявление ключевых позиций в соотношении понятий культуры и цивилизации.

В конце 20 века появился новый человек – человек досуга. Всюду вещи. Где человек? Экзистенциальная дихотомия «иметь или быть» разрешилась в пользу «иметь». В какой мере это относится к вопросу о технике и ее месте в культуре, только в той мере, в какой это касается бытия человека и смысла его жизни. В той мере, в какой цивилизация влияет на культуру. «Более того, речь пойдет только о современной цивилизации, так как до промышленной революции 18 века существовало традиционное общество. Это общество покоилось на ремесленничестве, которое было мудрым: многое что изобретало, да не все применяло. Чем отличается традиционное ремесленничество от современной техники? Соразмерностью сил человека силам природы. Ремесленничество преобразовывало природу, а не покоряло ее ради господства человека. Это соответствовало сущности человека.

²⁸⁴ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга, пер. с нидерл. – М.: Прогресс, 1992. – С. 224.

Человек оставался человеком. Только жизнь у него была трудная, т.е. трудовая от зари до зари»²⁸⁵.

Два века технического прогресса изменили ситуацию. Великая цель создателей техники – освобождение человека от зависимости от природы, тяжелого физического труда осуществилась. Машина, дала человеку свободное время. Он свободен для главного своего предназначения – творчества, саморазвития. Однако культурного взрыва не произошло, наоборот произошел подрыв культуры, незаметно для человека техника покорила его. Из средства техника стала самоцелью, требующей все больших усилий по ее совершенствованию. «Цивилизация – в лице своего деминурга – техники – требует постоянную жертву. Это личность человека. Ей нет места в цивилизации. Место личности в культуре. Цивилизация, требуя квалифицированную рабочую силу, безжалостно отсекает личностные, духовные свойства человека. Тем самым происходит отток людской массы в технологические сферы и одновременно опустошение культурных ниш»²⁸⁶. Поэтому М. Фуко обоснованно объявил о смерти человека, в том виде, в котором он существовал с того момента как появился.

Попытаемся коротко выделить основные черты цивилизации, отличающие ее от культуры. Эти черты характеризуют общие субстанциальные особенности цивилизации: реалистичность и прагматизм, организация и техника (главная фигура – инженер), научное знание. Мы не будем сейчас останавливаться более подробно на пояснении этих особенностей, а также на анализе различных точек зрения, сформировавшихся в культурологии, относительно соотношения понятий культура и цивилизация. Наша задача другая – выделить основные причины современного кризиса. Поэтому так важно было обратить внимание на то, что кризис современной культуры – это, прежде всего, следствие тех преобразований, которые произошли именно под влиянием цивилизационных сдвигов.

Последний цивилизационный сдвиг самый мощный по силе воздействия на окружающую среду, и его последствия несут

²⁸⁵ Костылева Т.В., Подкопаса И.А. Культурология: материалы к лекциям / Т.В. Костылева. – М.: Изд-во МЭИ, 1997. – С. 51.

²⁸⁶ Там же. – С. 52.

глобальный характер (экологический кризис, энергетические проблемы, демографический взрыв, информационные технологии и пр.). В свое время Л. Уайт в работе «Энергия и эволюция культуры» обосновал некоторые формулы развития культуры (не противопоставляя культуру цивилизации) которые связаны с количеством энергии, потребляемой на душу населения. «Культура развивается по мере того, как увеличивается количество энергии, потребляемое в год на душу населения, либо по мере роста эффективности орудий труда, при помощи которых используется энергия»²⁸⁷. Справедливо полагая, что поскольку человек такой же физический объект, как и окружающий мир, то технологическая подсистема культуры является одной из трех (наряду с социальной и идеологической) подсистем. Все эти три категории составляют культурную систему как целое, они влияют друг на друга и испытывают это влияние. Главную роль в культурном процессе Уайт отводит технологической системе, потому что человек биологический вид, зависящий от материальных вещей, от механических способов приспособления к естественной среде. Отсюда первичность и значимость технологической системы. «Технологический фактор, таким образом, является детерминантой культурной системы в целом. Он определяет форму социальных систем, а технология с обществом вместе определяют содержание и направление философии»²⁸⁸.

Такая точка зрения могла бы показаться слишком наглядной, если бы не противоречивый характер взаимоотношений всех трех элементов культурной системы Уайта. Его позиция проста и очевидна, она обращается, не смотря на исторический обзор развития культуры в зависимости от количества используемой энергии, к идеальной модели, применение ее на практике всюду обнаруживает противоречия или несоответствия. Тем не менее, Уайт обращает внимание «надежда на то, что цивилизация, таким трудом и с такими издержками созданная, просто не может уничтожиться, потому что такой конец был бы слишком ужасен и лишен смысла,

²⁸⁷ Уайт Л.А. Энергия и эволюция культуры / Л.А. Уайт // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 444.

²⁸⁸ Там же. – С. 442.

- не более чем наивная антропоцентрическая болтовня. Космосу нет никакого дела до того, что создал человек на этой крошечной планете»²⁸⁹. Человечество может исчезнуть или оказаться в «пустыне реального» и попробовать начать все сначала, может быть получится лучше, чем в прошлый раз.

Таким образом, мы можем сделать вывод: чем динамичнее происходит развитие технической части культуры, тем больше ускоряются темпы преобразований, внутри культуры, тем меньше времени остается на осмысление происходящих процессов. И вопрос о пределах роста технического, экономического, научного, потребительского звучит как нельзя более актуально. Не случайно современные СМИ в целях снижения социальной напряженности обращают внимание общественности на некоторые позитивные черты, которые принес мировой финансово-экономический кризис. А именно – возможность остановиться, подумать, почитать, побыть с семьей, обратиться к простым житейским заботам и формам проведения свободного времени. Может быть, данный кризис можно рассматривать как отправную точку (точку сборки) для иного понимания масштабов своих потребностей и соотношения их с глобальными последствиями. «Существует ли в современном мире, на Западе или на Востоке, то равновесие между духовными и материальными ценностями, которое является важнейшим условием культуры? Вряд ли возможно ответить на сей вопрос утвердительно»²⁹⁰. Возможно, что пришло время задавать вопросы вместо довольства заготовленными ответами.

Проблемы формирования политической культуры России в условиях глобального кризиса (Р.Н. Бондаренко)

В настоящее время, происходящие кардинальные изменения в геополитических структурах мирового сообщества свидетельствуют о завершении одного исторического периода и вступления

²⁸⁹ Уайт Л.А. Энергия и эволюция культуры / Л.А. Уайт // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 462.

²⁹⁰ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / Й. Хейзинга, пер. с нидерл. – М.: Прогресс, 1992. – С. 264.

его в качественно новую фазу развития. Вместе с тем, существующий миропорядок находится в состоянии неопределенности и неустойчивости, между старой и новой системами, в результате чего факторы этих систем взаимопроникают и взаимодействуют друг с другом, приводя к изменениям в глобальном масштабе.

Глобализация – это объективный процесс, результатом которого являются глубинные и широкомасштабные трансформации в самой инфраструктуре основных направлений мирового развития: социально-экономического, политико-культурного, идеологического, информационно-коммуникационного, экологического, эпидемиологического и т.д. Глобальные, транснациональные организации и движения, системы производства, распределения и финансирования приобретают планетарный характер и приводят к достаточной прозрачности национально-государственных границ.

Одной из основных тенденций современного мирового развития является политическая глобализация, которая сопровождается усиленными темпами транснационализации, интеграции и универсализации политической сферы, формированием новой геополитической инфраструктуры. Это проявляется, прежде всего, в расширении и интенсификации взаимодействий между национальными государствами, формировании различных неправительственных структур и организаций, создании множества наднациональных политических институтов, усилении интеграционных процессов на региональном уровне.

По мере усиления процессов глобализации и появлении на международной арене новых мощных игроков «имеют место, с одной стороны, конец евроцентристского мира, в котором доминирующие позиции занимают основополагающие параметры западной рационалистической цивилизации, и формирование единого мирового сообщества во всепланетарных масштабах. С другой стороны, мы являемся свидетелями диверсификации и дифференциации, которые составляют оборотную сторону глобализации и результатом которых становится выдвижение на передний план национальных, религиозных, социокультурных,

политико-культурных и иных различий»²⁹¹. Многие евроскептики говорят о всеобщей универсализации и унификации национальных культур, которая происходит под флагом модернизации и вестернизации и результатом которой является «глобальная культура». Однако, как представляется, ни национальное общество, ни национальная культура не могут быть насильно интегрированы и унифицированы, так как всеобъемлющие коммуникационные процессы, происходящие в современном мире, не только способствуют активизации межкультурных взаимоотношений, но и способствуют дальнейшей диверсификации культур.

Проблема национального суверенитета в политико-культурной и иных сферах в обозримом будущем сохранит свою актуальность как для развивающихся, так и для развитых стран. Для одних это путь преодоления экономической отсталости, сохранения традиционного образа жизни, национальной культуры и языка, для других – стремление национальных, культурных и иных меньшинств сохранить свою специфику и идентичность.

Оборотной стороной усиления процессов глобализации и интернационализации мирового сообщества является усиление конкуренции и взаимозависимости между странами в различных сферах деятельности. В связи с этим возникают проблемы, которые существующие рыночные механизмы не могут решить сами, без вмешательства национально-государственных структур. Таким образом, процессы глобализации не нивелируют значение и роль государства, а лишь адаптируют его к новым условиям развития мировой системы. Государство, было, есть и будет наиболее устойчивой и эффективной формой самоорганизации каждого народа с единой историей, культурой, традициями, стереотипами и т.д.

Это находит подтверждение и в условиях нынешнего глобального кризиса поразившего мировое сообщество. Однако вопрос его преодоления перестает быть частным делом отдельно взятых национальных государств и превращается в вопрос безопасности всей мировой системы, что подтверждает адекватное понимание ситуации со стороны политических элит многих стран.

²⁹¹ Гаджиев К.С. Геополитические горизонты России (контуры нового миропорядка). – М.: Изд-во «Экономика», 2007. – 751с.

Экономика России также не просто испытывает на себе влияние глобального кризиса, но и сама «включилась» в мировую экономическую рецессию, которая по прогнозам большинства аналитиков продлится по 2010 г. К сожалению, эффективность ряда мер государственной поддержки реального сектора не всегда можно оценить однозначно. Вместе с тем, принятые государством регулятивные антикризисные меры, с одной стороны, заметно повышают уверенность участников рынка: снижается неопределенность в отношении содержания антикризисной программы и возникает понимание последовательности действий государства, обоснованности сроков принятия решений и т.д. С другой – растет ответственность власти за качество и своевременность такого рода регулирования.

Вместе с распадом СССР и крахом тоталитарного режима новая социально-политическая парадигма предполагает устойчивую тенденцию российского общества на построение в стране демократической системы. Однако, трудности становления и развития демократии в России на федеральном или региональном уровне, а так же на структурном или функциональном во многом обусловлены отсутствием политической культуры демократического типа.

«Государственные деятели, стремящиеся создать политическую демократию, часто концентрируют свои усилия на учреждении формального набора демократических политических институтов... Они могут сосредотачивать усилия и на формировании политической партии, чтобы стимулировать участие масс. Но для развития стабильного и эффективного демократического правления требуется нечто большее, нежели чем определённые политические и управленческие структуры. Это развитие зависит от ... политической культуры. Если она не способна поддержать демократическую систему, шансы последней на успех невелики»²⁹².

Эти слова классиков американской политологии Г. Алмонда и С. Вербы, стоявших у истоков политической культурологии, во многом актуальны и сейчас, что подтверждает и общественно-политическая жизнь современной России. Таким образом,

²⁹² Almond G., Verba S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, 1963. – 546 p.

построение в стране демократической системы немислимо без становления и развития адекватной ей политической культуры, ибо и политические институты и граждане зачастую действуют неосознанно, в соответствии с императивами традиционной политической культуры.

Многое из того, что мы относим к проблематике современной политической культуры рассматривалось ещё в трудах античных философов и французских просветителей. Однако сам термин политическая культура как субъективное измерение политики впервые был введён в научный оборот лишь в XVIII веке немецким мыслителем И.Г. Гердером.

Однако сама концепция предложившая изучать сферу политики сквозь призму этого понятия, сформировалась лишь на рубеже 60х годов XX века в русле западной научной традиции. Это было вызвано серьёзными социально-экономическими и политическими изменениями послевоенного мирового развития, что обусловило массовое вовлечение различных социальных групп ранее пассивного населения в активную политическую деятельность. Вместе с тем, политическое участие масс сталкивалось с низким уровнем их политической культуры, что порождало значительную напряжённость в обществе и требовало более глубокого и детального исследования данного феномена, а так же разработки соответствующего концептуального, методологического и методического инструментария.

Сама политическая культура в силу множественности своих проявлений в геополитическом, национальном, вероисповедальном, историческом и других аспектах очень сложна и разнообразна. Вследствие этого маловероятно создание чёткой, «итоговой» характеристики политической культуры, о чём свидетельствуют более 50-ти определений этого феномена в современной науке и постоянные дискуссии среди отечественных и зарубежных политологов, социологов и культурологов. Вместе с тем, для понимания данного феномена следует руководствоваться определёнными концептуальными построениями.

Приоритет в разработке и развитии идеи политической культуры принадлежит известному американскому политологу Г. Алмонду, который предложил достаточно оригинальную концепцию, в которой политическая культура преимущественно

рассматривалась как психический феномен. «Каждая политическая система, — писал он, покоится на своеобразной структуре ориентаций относительно политического действия. Я счёл полезным назвать это политической культурой»²⁹³. Так же отмечалось наличие в обществе множества политических ориентаций, которые в свою очередь обуславливали предрасположенность к определённым типам поведения в рамках существующей политической системы. Особо подчёркивалось, что политическая культура не совпадает с данной политической системой или обществом, а простирается за их пределы и не является тем же самым, что и общая культура. В дальнейшем Г. Алмонд и его коллеги С. Верба, Л. Пай, Дж. Пауэлл, развивая свою теорию, стремились разработать комплексный подход к данному феномену. По версии учёных политическая культура включает в себя политические ориентации трёх типов, которые выступают основой трёх идеальных, «чистых» типов политической культуры: приходской (патриархальной), подданической (культурой подчинения) и активистской (культурой участия). Однако практика показала, что данные типы политической культуры в «чистом» виде не встречаются, а взаимодействуют между собой, образуя смешанные разновидности с преобладанием тех или иных компонентов. На основании этого был сделан вывод, что самой оптимальной и массовой является гражданская культура (культура гражданина). Эта активистская в своей основе политическая культура, которая интегрирует определённые элементы приходской и подданической и, по их мнению, характерна для либерально-демократических систем, способствует их нормальному функционированию, образует основу их стабильности и социальной эффективности.

Критика данной концепции за преимущественно психическую трактовку феномена политической культуры не снижает её огромного влияния на политическую науку. Введение в научный лексикон и определение категориального статуса идеи политической культуры позволило сформулировать основополагающий универсальный объяснительный принцип: конечной причиной

²⁹³ Almond G., Verba S., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton, 1963. — 546 p.

политики конкретного общества является система его политической культуры.

Существенно дополнили и развили теорию политической культуры У. Розенбаум, С. Хантингтон, Р. Инглхарт, Р. Роуз, Д. Каванах, К. фон Бейме, М. Дюверже, Е. Вятр и др., которые превратили её в универсальный теоретический инструмент исследования деятельности индивида в мире политики. Политическая культура стала символом обобщённой характеристики всего субъективного контекста политики, показателем её качества и своеобразным критерием её зрелости.

Анализ международного опыта позволяет выделить три основных направления в современной трактовке политической культуры:

1. Продолжает традиции отождествляющие политическую культуру со всей совокупностью духовных явлений в мире политики, интерпретируя её как сугубо идеальное образование, как форму общественного сознания или психического склада при этом лишённую поведенческих аспектов.

2. Рассматривает политическую культуру, как выражение нормативных требований или совокупность типичных образцов поведения индивида в политике. Это направление представляет политико-культурные явления в виде определённой, устойчивой, постоянно воспроизводящейся матрицы поведения, ориентирующей индивида на самые распространённые в данном обществе нормы и правила политической игры, а, следовательно, за счёт подчинения массовых действий сложившимся стандартам взаимодействия общества с властью, открывается возможность регулирования политических процессов.

3. Политическая культура трактуется как способ, стиль политической деятельности, предполагающий воплощение его убеждений, идеалов, установок, принципов и других базовых воззрений в поведении. Понимание как системы поведенческих ценностей раскрывает её как совокупность наиболее устойчивых форм, своеобразных «духовных кодов» политической деятельности индивидов, свидетельствующих о степени свободного усвоения ими общепризнанных норм и традиций государственной жизни, о сочетании в их повседневной деятельности творческих и стандартных для данного общества приемов осуществления своих прав, обязанностей и т.д.

Следует отметить, что выяснение природы политической культуры через анализ политических ориентаций, нормативно-ценностную систему и поведенческий аспект актуально в настоящее время и для российской действительности. Если рассматривать современную политическую культуру России как ценностно-обусловленный тип отношения субъекта политики к политическим объектам, то эти отношения могут реализовываться в форме когнитивной, аффективной, оценочной и практической деятельности.

В российской политологической литературе некоторые авторы так же ограничивают политическую культуру лишь сферой политического сознания, не включая в её содержание образцы политического поведения. Другие, сводят её к политической деятельности, что на наш взгляд, так же не правомерно, так как не всякая политическая деятельность строится на образцах культуры. Однако все исследователи сходятся в признании существования в каждой стране своей, особой политической культуры, которая определяет политическое поведение, придавая ему тот или иной смысл и направленность (К.С. Гаджиев, А.И. Соловьев, А.С. Панарин, Ю.С. Пивоваров, Ю.В. Ирхин и др.).

В этой связи, представляется интересным определение политической культуры известного российского политолога Э.Я. Баталова с его стремлением к объемному пониманию данного феномена. «Политическую культуру, можно в самой общей форме охарактеризовать как систему исторически сложившихся, относительно устойчивых репрезентативных («образцовых») убеждений, представлений, установок моделей сознания и моделей («образцов») поведения индивидов и групп, а так же моделей функционирования политических институтов и образуемой ими системы, проявляющихся в непосредственной деятельности субъектов политического процесса, определяющих его основные направления и формы, и тем самым обеспечивающих воспроизводство и дальнейшую эволюцию политической жизни на основе преемственности»²⁹⁴.

²⁹⁴ Баталов Э.Я. Политическая культура современного американского общества. // Российская политическая наука: в 5 т./ под общ. ред. А.И. Соловьева. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – С. 59–75.

Каждой общественно-политической системе соответствует базовая модель политической культуры, которая проявляется в национально специфической форме. В этой связи представляется интересным разработка типологических основ анализа политической культуры, позволяющая выделить общее и особенное в политико-культурных явлениях и процессах, определить доминанты политического поля данного региона, обосновать и разработать эффективную стратегию политической деятельности.

В основе типологии политической культуры, предлагаемой зарубежными исследователями, положены следующие факторы:

- специфика разнообразных политических систем;
- виды ориентаций граждан в политической игре (в т.ч. традиционные, индивидуальные, нравственные);
- общекультурные поведенческие особенности личности;
- открытость или закрытость политических ценностей к инокультурным контактам;
- внутренняя целостность культурных компонентов и т.д.

Российские авторы, предлагают следующие основные теоретико-методологические подходы к типологии политической культуры, которые могут быть изложены в наиболее общем виде:

- по отличию места и роли политической культуры в связи с характером политико-властных отношений, политического устройства общества и его политической системы;
- по различиям характера и степени участия народа в политической деятельности в связи с их политическими ориентациями и политическим устройством общества;
- по характерным национальным признакам и особенностям политической культуры в связи с ее цивилизационными основаниями формирования, развития и функционирования.

«Ни одна политическая система, ни в одной стране не будет стабильной, если она не рождена в самой этой стране, на ее почве в качестве результата развития собственной политической культуры», – подчеркивал известный российский политолог Ю.В. Ирхин²⁹⁵. В этой связи представляется интересным анализ политической культуры, который определяется по основным

²⁹⁵ Ирхин Ю.В. Социология культуры. – М.: «Экзамен», 2006. – 525 с.

формам и характеру политического устройства общества, а также по особенностям политической деятельности людей. С точки зрения данного подхода, в основе которого лежит непосредственная связь политической культуры с политической системой и характером политико-властных отношений в обществе, политическая культура может определяться как тоталитарная, авторитарная, демократическая и переходная (транзитная) между ними.

Авторитарная модель политической культуры ориентирована на определяющую роль государства в обществе и соответствующие формы и методы правления и контроля за политической деятельностью. Политическая сознательность и ценностная ориентированность централизованно формируются государством. В соответствии с этим национально-государственные интересы превалируют над интересами личности.

Демократическая политическая культура характеризуется ориентацией на демократические ценности: приоритет прав и свобод человека, верховенство закона, правовое государство и гражданское общество, экономический, политический, идеологический плюрализм и т.д.

Тоталитарная политическая культура предполагает жесткие, государственно направляемые и контролируемые формы участия людей в политике, идеологизированные стереотипы поведения, полный контроль за деятельностью средств массовой коммуникации и т.д.

Современную российскую политическую культуру, на наш взгляд, можно отнести к переходному (транзитному) типу: от авторитарной к демократической. И это не значит, что переходная модель политической культуры заведомо низшая, по сравнению с демократической. Как показывает практика это означает недооценку авторитарно-мобилизующей модели политической культуры, роли национального государства, которые обеспечивают единство власти и общества, а также высокие темпы развития экономики.

На протяжении многих веков российская политическая культура носила авторитарно-патриархальный характер, основными доминантами которой были державность, соборность, покорность, общинность, справедливость, максимализм. Отличительной чертой политической культуры большинства россиян

являлось осознание и понимание особого значения государственности, роли государства как «собирателя земель и народов», опоры и защитника многонациональной российской культуры, самого существования многих наций и народностей. Интересы созидания, поддержания и охранения огромного государства всегда занимали исключительное и подавляющее место в русской истории. В отличие от западноевропейской традиции, где общество и государство строились по вертикали снизу вверх, и централизованная власть являлась надстройкой над обществом, в России – государство, формирующее общество. В связи с чем, характерной чертой политического развития являлась слабость или даже отсутствие дифференцированного гражданского общества западного типа.

Вместе с тем, для политической культуры России характерны амбивалентность и противоречивость в контексте связи власти и свободы, этатизма и анархизма. Еще известный русский философ Н.А. Бердяев указывал, что в отношении к государству можно открыть как стремление русского народа к анархизму, неприятию государства, так и стремление к гипертрофии государства, к подавлению свободы. «Русский народ, – пишет он, есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное». В основу формирования «русской души» легли два противоположных начала: «природная языческая ... стихия и аскетически монашеское православие»²⁹⁶. Соответственно они явились причиной проявления совершенно противоположных черт русского народа: «жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность и мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм, национализм, самохвальство и универсализм; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт»²⁹⁷.

²⁹⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. – М.: «Сварог и К», 1997. – 324 с.

²⁹⁷ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М.: «Сварог и К», 1997. – 295с.

Однако в российской истории, наряду с авторитарной традицией существует и демократическая, в частности традиция самоуправления, которая имеет глубокие корни патриархальных отношений (вечевые республики, земские соборы, казачья вольница). Тем не менее, под влиянием наблюдаемого и периодически обостряющегося противоборства двух тенденций политического развития: авторитарного и демократического, политическая культура России обрела удивительную устойчивость своих базовых характеристик и традиционных черт, которые остаются постоянными, несмотря на изменения общественно-политической системы.

Политическая культура современной России носит многомерный и сложносоставной характер и по своей направленности может быть определена как переходная (транзитная) от авторитарно-коллективистской к демократической (включая ряд поляризованных политических субкультур). В настоящее время в политико-культурном пространстве Российской Федерации можно выделить относительно самостоятельные сегменты политических ценностей:

- традиционные (державность, соборность, патриотизм, патернализм, общинность, максимализм и др.);
- советские (интернационализм, равенство и братство, примат государственных интересов над личными, гарантии социального обеспечения, комплекс сверхдержавы, исторический оптимизм и др.);
- западные (права и свободы личности, верховенство закона, приоритет гражданского общества, опора на собственные силы, парламентаризм, плюрализм, индивидуализм, толерантность и др.)

В целом к характерным особенностям политической культуры российского общества, по мнению большинства исследователей данного феномена, можно отнести:

- признание безусловного приоритета государства в регулировании всех видов общественных отношений;
- неразвитость гражданского общества и, соответственно, «слабость низовых инициатив»;

- преобладание коллективной справедливости над индивидуальной свободой, нравственный характер требования к государству;
- персонализация государственной власти, поиск харизматических лидеров;
- недооценка и недоверие к правовым способам регулирования общественных проблем;
- отсутствие опыта использования демократических институтов;
- большое количество и противоречивость разнообразных политических субкультур;
- фрагментарность политической культуры, недостаточный уровень консенсуса общества по основным политическим ценностям.

Политическая культура изменяется относительно медленнее, чем общественно-политическое устройство. Для возможного перехода от современной фрагментарной политической культуры к преимущественно демократической требуется длительный исторический период, на протяжении которого российский народ должен усвоить новые, общечеловеческие интересы, ценности и образцы поведения в политической сфере. Эффективность и результативность этого процесса также во многом будет зависеть от способности и готовности, российских политиков-властных структур. В этой связи диалектика соотношений формы государственного устройства, правления и политического режима с политической культурой отличается сложностью взаимосвязей и наличием системы опосредующих звеньев.

Распад советской политической культуры и формирование новой, демократической – процесс длительный и сложный, который зависит от целого ряда факторов, в том числе: темпов и направленности развития экономических и политических отношений; динамики смены поколений; характера политического воспитания молодежи и, безусловно, от целенаправленного формирования политической культуры соответствующей демократической политической системе.

Современная политика руководства России, направленная на активное участие страны в международных экономических,

социально-политических, культурных и иных структурах, создает важные предпосылки для формирования открытой, демократической политической культуры.

Перспективы формирования демократической культуры, во многом определяются возможностью преодоления факторов воспроизводства авторитарно-патриархальной политической культуры. Российское общество во многом способно эффективно и целенаправленно содействовать становлению и формированию демократической политической культуры. Для этого, по мнению ряда российских авторов, имеются как минимум два пути:

1. Формирование социополитической, экономической и общекультурной среды благоприятствующей вызреванию демократических принципов. Применительно к современной России речь идет, прежде всего, о рынке (как универсальном механизме общественного регулирования, выходящего за пределы экономической сферы) и сильном гражданском обществе.

2. Политическая социализация подрастающего поколения и систематическое обучение граждан.

Вместе с тем, в современных условиях одной из доминирующих, консолидированных политико-культурных ценностей большинства представителей российского общества становится идея государственности. В этой связи, автор данной статьи предлагает третий путь: формирование политико-властного механизма регулирования модернизацией политической культуры, для перехода к подлинному демократическому обществу.

К вопросу о профилактике употребления наркотических веществ (Е.Ю. Дмитриева)

«Лучше предотвратить заболевание, чем его потом лечить» — данный принцип лежит в основе системы профилактических мероприятий. Говоря о профилактике наркомании, стоит сказать, что действительно во всем мире, а также в нашей стране этой проблеме уделяется немалое внимание. Реализуются программы различных уровней, охватывающие все категории населения.

В профилактике нуждается все население, в особенности же люди, входящие в группы повышенного риска: малолетние дети, подростки, престарелые, а также люди, ведущие асоциальный

образ жизни, и т.д. Однако подходы к этим категориям людей, разрабатываемые социальными службами в области профилактики, должны опираться не на отрицательные моменты, а на положительный потенциал, заложенный в самых различных представителях этих групп. Это отражает тенденцию к изменению парадигмы, к уходу от прежней медицинской модели, ориентированной лишь на лечение болезни и доминирующей во многих сферах, занятых оказанием помощи населению. В центре новой модели находится индивид, что предполагает поиск причин болезни, тех социальных и психологических травм, которые вызвали негативные последствия.

Сущность происходящих изменений заключается не только в переориентации с лечения (вмешательства) на профилактику; новый подход еще в большей степени проявляется в самой организации профилактики. Сам термин «профилактика» (от греческого «предохранительный») обычно ассоциируется с запланированным предупреждением какого-то неблагоприятного события, т.е. с устранением причин, способных вызвать те или иные нежелательные последствия²⁹⁸.

Из этого следует, что профилактика должна проводиться в форме запланированных действий, нацеленных главным образом на достижение желаемого результата, но в то же время и на предотвращение возможных негативных явлений.

Под профилактикой подразумевается, прежде всего, научно обоснованные и своевременно предпринимаемые действия, направленные на:

- предотвращение возможных физических, психологических или социокультурных коллизий у отдельных индивидов и групп риска;
- сохранение, поддержание и защиту нормального уровня жизни и здоровья людей;
- содействие им в достижении поставленных целей и раскрытии их внутренних потенциалов.

²⁹⁸ Загвязинский В.И. Основы социальной педагогики / В.И. Загвязинский, М.П. Зайцев, Г.Н. Кудашов, О.А. Селиванова, Ю.П. Строков. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – 160 с.

В зависимости от контингента, с которым проводится профилактическая работа, различают первичную, вторичную и третичную профилактику.

Первичная профилактика – это комплекс превентивных мероприятий, направленных на предотвращение употребления психоактивных веществ. Она рассчитана на все население в целом, но, прежде всего, на детей и подростков. Этот вид профилактики включает комплекс социальных, образовательных и медико-психологических мероприятий, предупреждающих приобщение к употреблению психоактивных веществ, вызывающих болезненную зависимость.

Часто первичная профилактика требует комплексного подхода, который должен привести в действие системы и структуры, способные предотвратить возможные проблемы или решить поставленные задачи.

Вторичная профилактика – комплекс медицинских, образовательных, социально-психологических, юридических и прочих мер, направленных на работу с людьми, имеющими девиантное и асоциальное поведение.

Вторичная профилактика ориентирована на «группу риска». Основным объектом ее воздействия являются начинающие потребители наркотических и других психоактивных веществ, предупреждающих формирование болезни и осложнений наркотизации у лиц, эпизодически употребляющих психоактивные вещества. Цель вторичной профилактики – раннее выявление начинающих потребителей и оказание им помощи во избежание возникновения у них выраженных клинических признаков зависимости.

Третичная профилактика или реабилитация – это оказание помощи людям, у которых сформирована психическая и/или физическая зависимость от наркотика. Ее цель – предупреждение дальнейшего распада личности и поддержание дееспособности человека посредством формирования терапевтической реабилитационной среды, создания «групп взаимопомощи» и т.д.

В применении к подростковой наркологии эта классификация может быть расшифрована следующим образом. Первичная профилактика – предотвращение аддиктивного поведения подростков. Вторичная – предотвращение рецидивов после лечения

ранних форм наркомании. Третичная – реабилитация в тяжелых случаях неоднократных рецидивов и безуспешного лечения.

Среди многообразия технологических подходов и организационных форм антинаркотической профилактической деятельности в большинстве своем применяются следующие подходы: информационный, развлекательный, агитационный.

Информационный подход основан на убеждении, что люди, узнавшие о вреде психоактивных веществ, выработают к ним отрицательное отношение и примут рациональное решение – никогда их не употреблять.

В противоположность точной фактической информации, на которой строится информирование, при запугивании используют преувеличенные эмоционально насыщенные призывы не употреблять психоактивные и наркотические вещества²⁹⁹.

Морализирование как вид подхода – довольно популярен, вследствие своей простоты, но, по мнению Артюковой Ю.В., неэффективен. Морально и нравственно ориентированные подростки обычно не употребляют психоактивные вещества, а для молодежи, имеющей иные ценностные ориентации, моральные и этические призывы малопривлекательны.

Развлекательный подход – тип речи, по своей сути не характерный для выступления, направленного против наркомании, и, на первый взгляд, его применение невозможно, но ведь лекции о вреде наркомании тяжело слушаются и трудновоспринимаемы. Самым легким и оптимальным путем к тому, чтобы создать веселое настроение у публики, не отвлекаясь от первоначальной цели, является шутка или анекдот, высмеивающие самих наркоманов, их образ жизни и поведение, внешний вид.

Развлекательный подход рассматривается многими специалистами как средство оптимизации профилактических бесед и выступлений.

В агитационном подходе выделяют три подгруппы выступлений: речи с целью воодушевить, речи с целью убедить и с целью вызвать активную реакцию.

²⁹⁹ Руководство по профилактике злоупотребления психоактивными веществами несовершеннолетними и молодежью / под науч. ред. Л.М. Шипицыной, Л.С. Шпилени. – СПб., 2003. – С. 25–28.

Призыв к действию, как тип подхода, основан на идее предоставления детям возможности испытать и проявить себя в различных формах активного отдыха, дополнительного образования, общественной работы, которые выступают как привлекательная альтернатива аддиктивного поведению.

Действенной мерой, противопоставленной «наркотической» рекламе, является и контрреклама, контрпропаганда наркотиков. Сложившаяся ситуация требует развития системы социальной рекламы. Единичные и отдельные фрагменты и попытки «открыть глаза» молодежи на наркотики результата не возымеют. Необходимо организовать повсеместное наступление в этом направлении, важнейшую роль в котором должно взять на себя СМИ.

«Чтобы понять современного ребенка, приходится констатировать, что он является, прежде всего, телезрителем, т.е. дети ведут некое призрачное существование, им не принадлежащее, – таково мнение известного французского психолога Л. Люксар. – Дети постоянно подвергаются мощному внешнему влиянию через телевидение, которое формирует массовое сознание, лишая их независимости мышления. В классической психологии считается, что ребенок в начале своего развития не выделяет себя из своей семьи, а когда он немного подрастет, то начинает говорить «я». Это индивидуализация сознания. Но телевидение создает новую эмоциональную ситуацию. Ребенок не может сказать ни «я», ни «мы» потому, что он подчинен чему-то внешнему, ребенок хочет быть как все, соответствовать тому, что было показано на экране. А это форма обучения, когда человек не понимает, чему он учится»³⁰⁰. Вот здесь СМИ могли бы сыграть положительную роль, создавая соответствующие программы, хотя бы в тех органах и телепоказах, которые числятся государственными.

В агитационном подходе можно выделить, как наиболее эффективные, убеждающие и призывающие к действию речи, пропагандирующие здоровый образ жизни, ориентирующие подрастающее поколение на спорт.

³⁰⁰ Григорьев Н.Б. Психолого-социальная помощь в наркологии: учебно-методическое пособие для студентов заочного отделения / Н.Б. Григорьев. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, 2004. – С. 110.

Профилактика служит усилению позиции отказа от наркотиков среди молодежи благодаря комбинированию ряда факторов: лучшей информированности, возрастанию жизненной компетентности и способности к сопротивлению. Согласно научным исследованиям первичная профилактика в небольшой степени может способствовать воздержанию тех молодых людей от пробы наркотиков, которые колеблются в принятии своего решения. Однако при использовании первичной профилактики в группе молодежи, которая уже потребляет наркотики, до сих пор не наблюдалось положительных эффектов.

Противостояние наркомании требует быть терпеливым к тем, кто начал принимать наркотики и хочет избавиться от этого; быть безжалостным к тем, кто отказывается лечиться; быть беспощадным к тем, кто вовлекает других и принуждает к употреблению наркотиков. Глубина и острота данной проблемы предполагает применение комплексного подхода в ее решении. Комплексным подходом будет только в том случае, когда кроме разнообразия методов и технологий профилактики будет соблюдаться принцип консолидации всех заинтересованных лиц, т.е.; отраслей здравоохранения, образования, социальной защиты, культуры, физкультуры и спорта, а также молодежных учреждений и общественных организаций.

Привлечение молодежи к профилактике одновременно решает несколько задач: позволяет охватить этой работой достаточно большую молодежную аудиторию, что важно при дефиците специально подготовленных психолого-педагогических кадров; сформировать устойчивые антидевиантные установки, как у самих волонтеров, так и у тех ребят, с кем они занимаются; развить у себя чувство самоуважения и ответственности; через общественно полезное дело сформировать навыки, важные для личной и профессиональной жизни.

Профилактика – это не только доступная и грамотная информация, которая может быть воспринята разными слоями населения и общества в целом. Профилактика – это развитие здорового поведения и ресурсов личности и духа человеческого, препятствующих риску употребления наркотиков и других психоактивных веществ. Это значит, что человек должен иметь возможность развиваться как здоровая эффективная личность,

способная справляться с проблемами и стрессами повседневной жизни, самостоятельно принимать решения, касающиеся собственного здоровья, быть ответственным за свою жизнь. В профилактике употребления наркотиков главная задача сделать так, чтобы люди умели и могли жить здоровой жизнью³⁰¹.

Средством воспитательно-профилактической работы является правовое просвещение. Потребители наркотиков, в том числе потенциальные потребители и наркодилеры должны отчетливо представлять возможные юридические последствия своих действий.

Правовая ответственность за «незаконные операции с наркотиками» (изготовление, приобретение, хранение, перевозка, пересылка и сбыт) определяется Уголовным Кодексом РФ, а также Законом РФ «О наркотических средствах и психотропных веществах» от 15.04.1998.

В настоящее время различают несколько моделей профилактики наркомании³⁰².

Образовательная модель профилактики основана на воспитательно-педагогических методах деятельности специалистов образовательных учреждений, направленных на формирование у детей и молодежи знаний о социальных и психологических последствиях наркомании с целью формирования устойчивого альтернативного выбора в пользу отказа от приема ПАВ.

Медицинская модель профилактики основана на информационно-лекционном методе. Это совместная деятельность специалистов образовательных и лечебно-профилактических (наркологических) учреждений, направленная на формирование у детей и молодежи знаний о негативном воздействии наркотических и других психоактивных веществ на физическое и психиче-

³⁰¹ Сердюченко Н.О., Сикотинская Е.М. Профилактика наркомании, ВИЧ-инфицирования в молодежной среде / Н.О. Сердюченко, Е.М. Сикотинская // Опыт работы центров социально-психологической адаптации студентов: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Волгоград, 10–11 октября 2006 г. / Науч. ред. А.Б. Мулик. – Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2006. – С. 199–202.

³⁰² Гоголева А.В. Аддиктивное поведение и его профилактика / А.В. Гоголева. – М.: Московский психолого-социальный институт; Воронеж: Изд-во НПО «МОДЭК», 2002. – 240с.

ское здоровье человека, а также гигиенических навыков, предупреждающих развитие наиболее тяжелых медицинских последствий наркомании – заражение ВИЧ-инфекцией, гепатитом, венерическими заболеваниями.

Психосоциальная модель профилактики основана на биопсихосоциальном подходе к предупреждению злоупотребления психоактивными веществами. Это совместная деятельность специалистов образовательных учреждений, направленная на формирование у детей и молодежи личностных ресурсов, обеспечивающих доминирование ценностей здорового образа жизни, действенной установки на отказ от приема психоактивных веществ, а также развитие психологических навыков, необходимых в решении конфликтных ситуаций и в противодействии групповому давлению, в том числе связанному со злоупотреблением ПАВ.

С точки зрения Григорьева Н.Б.³⁰³ основой профилактической работы по предотвращению наркозависимости является профессионально поданная, психологически корректная информация по всему комплексу данной проблематики. Родители черпают информацию в основном из средств массовой информации и литературы, в значительно меньшей степени от специалистов. Информирование родителей и детей в форме обучающих занятий можно и нужно организовывать в школах и специализированных центрах.

Основная цель профилактической работы с детьми и подростками – формирование установок «здорового образа жизни», высокофункциональных стратегий поведения, актуализация личностных ресурсов, препятствующих обратно к наркотикам. Важна позитивная психолого-социальная направленность такой работы: не столько подавление негативного поведения на основе системы запретов, сколько подкрепление, разрешение поведенческих форм «здорового образа жизни», допускающих в том числе социально приемлемые формы риска.

³⁰³ Григорьев Н.Б. Психолого-социальная помощь в наркологии: учебно-методическое пособие для студентов заочного отделения / Н.Б. Григорьев. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы, 2004. – С. 46–47.

В настоящее время специалисты по разработке программ по профилактике злоупотребления психоактивных веществ учитывают, что программа должна отвечать определенным требованиям, а именно, она всегда должна осуществляться в форме постановки и решения конкретных, последовательных экономических, финансовых, медицинских, образовательных, психологических и иных целостных взаимосвязанных задач, а не только в виде изолированных идеологического характера действий (отдельных лекций, конкурсов, акций, опросов, шоу-концертов и т. п.). Программы профилактики особенно в образовательных и внешкольных учреждениях, предназначены для усиления «защитных факторов» и ослабления известных по мониторингу наркотической ситуации в городе, поселке, селе «факторов риска». Программа по профилактике должна быть направлена на все формы злоупотребления психоактивными веществами (ПАВ), включая употребление табака, алкоголя, наркотиков, и токсикантов. Но особое внимание необходимо уделять профилактике злоупотреблений в каждом регионе.

Программа по профилактике злоупотребления психоактивных веществ должна быть направлена на формирование у личности навыков сопротивления наркотикам. Она предполагает увеличение социально-психологической компетентности личности в межличностные отношения, формирование самодостаточности, самоактуализации и твердости в сопротивлении давлению окружающих по употреблению ПАВ. Параллельно с этим программа профилактики должна расширять знания о последствиях употребления ПАВ с укреплением в сознании личности негативного отношения к наркотикам.

Программы по профилактике для подростков должны быть разнообразны и интересны, основаны не столько на дидактических методах, сколько на интерактивных приемах: диалогах, групповых дискуссиях тренингах и т.д.

Программа профилактики должна включать работу родителями или авторитетными взрослыми, которые могут помочь детям узнать новые факты относительно употребления наркотиков, легальных и нелегальных веществ. В некоторых случаях в программе должны быть учтены мероприятия по оказанию психологической помощи самим родителям. Меры профилактики,

сосредоточенные на семье в целом имеют больший эффект чем, адресованные только детям или только родителям. Программа по профилактике должна быть долговременной, с элементами повторения и преемственности от одной возрастной группы к другой. Программы по профилактике в образовательных учреждениях могут быть успешно реализованы при условии их экономического и финансового обеспечения. Для этого каждый пункт программы должен иметь выход на государственные органы власти и органы местного самоуправления, в обязанности которых входит финансовое и экономическое обеспечение подобных программ. Программы общественных организаций, участвующих в реализации проекта, могут включать кампании и акции, адресованные органам государственной власти РФ, органам местного самоуправления, по определению и реализации конкретной политики, обеспечивающей охрану здоровья людей и ограничивающей доступ к алкоголю, табаку, лекарственным и наркотическим средствам. Особое место в акциях должна занимать забота о беспризорных, безнадзорных несовершеннолетних с аддиктивными формами поведения, находящихся в социально опасном положении.

Для решения названных задач необходимо объединить усилия органов и учреждений образования и здравоохранения, общественных организаций. Эти усилия вправлены на: определение группы риска среди детей с проблемами поведения, низкой успеваемостью; образовательных, медицинских, социально-психологических моделей профилактики с финансово-экономическим обеспечением. Чем выше уровень риска несовершеннолетних, тем более интенсивной должна быть совместная деятельность по профилактике.

Программа по профилактике должна учитывать: социально-психологические возрастные, половые особенности. Внедрение уже зарекомендовавших себя программ и конкретных методик предполагает их адаптацию к определенным условиям.

Рентабельность профилактических программ может рассчитываться на основе затрат на лечение наркомана. Оценка эффективности профилактических программ может быть как непосредственной, кратковременной, так и долгосрочной. Критериями оценки являются численность участников программы, отно-

шение к программе подростков и молодежи и изменение отношения к употреблению ПАВ, информированность, изменения поведения, отношения к себе, изменения в общении и др.

Основными акцентами большинства профилактических программ являются:

- осознание имеющихся у личности ресурсов, способствующих формированию здорового образа жизни;
- актуализация и развитие этих ресурсов;
- развитие стратегий и навыков поведения, ведущего к здоровой самоактуализации.

Противонаркотические программы работы включают в себя:

- распространение информации, адекватной психологическим особенностям адресата, о причинах, формах и последствиях употребления наркотиков;
- формирование навыков анализа и критической оценки информации, формирующей установку на отклоняющееся поведение;
- психологический тренинг умений принимать правильные решения в стрессовых ситуациях;
- поддержание установок «здорового образа жизни».

Итак, предотвращение употребления наркотиков среди населения, происходит с помощью внедрения различных программ, ориентированных на различные возрастные группы, а также в зависимости от «риска потребления». Программы реализуются различными средствами и могут быть направлены на все общество в целом либо на группу лиц или отдельного человека. Профилактике употребления наркотических веществ особенно уделяется внимание в подростковой и молодежной среде, ибо именно данная категория более подвержена различным аддикциям.

Роль российского государства в области защиты несовершеннолетних от информации, наносящей вред их воспитанию (Л.Е. Радченко)

Несмотря на достаточно длительный срок (более 18 лет) формирования российской политической и экономической системы в Российской Федерации до сих пор отсутствует цивилизованная система правового регулирования деятельности средств массовой информации (далее по тексту – СМИ). Политика Рос-

сии в сфере обеспечения информационной безопасности несовершеннолетних требует совершенных и достаточных мер и эффективных действий, чтобы стать неотъемлемой составной частью общей политики государства в отношении детей и обеспечивать всемерную защиту детства.

Сегодня бесконтрольно внедряются в информационное пространство России законодательно неурегулированные новые современные средства связи и коммуникаций, электронные игры и программы, существенно расширяющие масштабы распространения информации, способной оказывать на детей и подростков растлевающее и психотравмирующее воздействие, побуждать их к агрессивному, жестокому или иным формам девиантного поведения, способствовать превращению их в жертв разных видов эксплуатации, торговли детьми и других опасных преступлений, нередко приобретающих транснациональный характер.

Необходимо отметить, что процесс законотворчества в области прав человека на информацию в России получил свое активное развитие в начале 90-х годов прошлого века, и носил первоначально характер заполнения пробелов в действующей Конституции.

С принятием 27 декабря 1991 года закона РФ № 2124-1 «О средствах массовой информации»,³⁰⁴ а затем и трех основополагающих нормативных актов: Декларации о государственном суверенитете РСФСР от 12 мая 1990 г., Декларации Прав и Свобод Человека и Гражданина от 22 ноября 1991 г. и Конституции Российской Федерации от 12 декабря 1993 г., права человека на информацию стали неотъемлемой частью правовой системы, что привело к кардинальным изменениям сущности процесса законотворчества в этой области.³⁰⁵

В дальнейшем указом Президента Российской Федерации от 31 декабря 1993 г. «О дополнительных гарантиях права граждан на информацию» формулируются и принципиальные положе-

³⁰⁴ Закон Российской Федерации «О средствах массовой информации» от 27.12.1991 года №2124-1 (редакция от 24.07.2007) «О средствах массовой информации» // Российская газета. - №4199 – 18.10.2006.

³⁰⁵ Декларация принципов / Всемирный Саммит по Информационному обществу (Женева 2003 год – Тунис 2005 год), <http://www.content-filtering.ru>.

ния: «Право на информацию является одним из фундаментальных прав человека»; «Деятельность государственных органов, организаций, предприятий, общественных организаций и должностных лиц осуществляется на принципах информационной открытости». Эти принципы выражаются:

– в доступности для граждан информации, представляющей общественный интерес или затрагивающей личные интересы граждан о предполагаемых или принятых решениях;

– в осуществлении гражданами контроля над деятельностью государственных органов, предприятий, общественных объединений, должностных лиц и принимаемыми ими решениями³⁰⁶.

Закон «Об информации, информатизации и защите информации» от 25 января 1995 г. определяет основные положения защиты гражданами своих информационных прав. В частности, ст. 12 существенно упрощает процедуру граждан по реализации права на доступ к информации и информационным ресурсам предоставляя ему равные права с органы государственной власти, организациями, общественными объединениями и органами местного самоуправления. Теперь доступ физических и юридических лиц к государственным информационным ресурсам является основой осуществления общественного контроля над деятельностью органов государственной власти, органов местного самоуправления, общественных, политических и иных организаций, а также за состоянием экономики, экологии и других сфер общественной жизни. Органам государственной власти предписано создавать доступные для каждого информационные ресурсы: это сведения о правах и свободах граждан, о безопасности граждан и о вопросах, представляющих общественный интерес. Также, указываются (ст. 13. Закона) способы защиты права на доступ к информации: право судебного обжалования отказа в информации и предоставления недостоверной информации, право на возмещение понесенного ущерба. Для руководителей органов государственной власти и служащих, виновных в незаконном ограничении права на информацию предусматри-

³⁰⁶ Указ Президента Российской Федерации от 31.12.1993 года №2334 (редакция от 01.09.2000) «О дополнительных гарантиях прав граждан на информацию», <http://www.consultant.ru>.

вается уголовная, гражданская и административно-правовая ответственность. Не является окончательным и отказ со ссылкой на секретность запрашиваемой информации³⁰⁷.

Законом Российской Федерации «О средствах массовой информации» закрепляется право СМИ на информацию. Журналисты получили право искать, запрашивать, получать и распространять информацию, или беспрепятственно могли выполнить свои профессиональные обязанности по информированию граждан.

Международные правовые принципы о защите детей от информации, наносящей вред их нравственному, психическому, физическому здоровью и воспитанию частично нашли отражение в нормах федерального законодательства: («О средствах массовой информации» от 27 декабря 1991 г. № 2124-1; «О рекламе» от 13.03.2006 г. № 38-ФЗ). Где вопросы недопустимости злоупотребления свободой массовой информации (ст. 4) рассмотрены во взаимосвязи с другими федеральными законодательными актами: Гражданским кодексом РФ, «Об информации, информатизации и защите информации», «О банках и банковской деятельности», «О связи», «О государственной тайне», «О коммерческой тайне»,

Согласно статье 4 Основ законодательства РФ об охране здоровья граждан, «...запрещается использование в радио-, теле-, видео-, кинопрограммах, документальных и художественных фильмах, а также в информационных компьютерных файлах и программах обработки информационных текстов, относящихся к специальным средствам массовой информации, скрытых вставок и иных технических приемов и способов распространения информации, воздействующих на подсознание людей и (или) оказывающих вредное влияние на их здоровье. Запрещаются распространение в средствах массовой информации, а также в компьютерных сетях сведений о способах, методах разработки, изготовления и использования, местах приобретения наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров, пропаганда каких-либо преимуществ использования отдельных нарко-

³⁰⁷ Закон Российской Федерации «О средствах массовой информации» от 27.12.1991 года №2124-1 (редакция от 24.07.2007) «О средствах массовой информации» // Российская газета. - №4199 - 18.10.2006

тических средств, психотропных веществ, их аналогов и прекурсоров, а также распространение иной информации, распространение которой запрещено федеральными законами...»³⁰⁸.

При современной системе информационных коммуникаций, широком внедрении электронных средств массовой информации большое внимание уделяется содержанию информации, адресованной несовершеннолетним. В особенности это относится к общедоступной рекламной информации. С этой целью в законодательстве Российской Федерации содержится комплекс норм, направленных на защиту физического и психического здоровья несовершеннолетних и их нормальное развитие.

Федеральным законом «О рекламе» (ст. 6) предписывается защита несовершеннолетних в рекламе. В целях защиты несовершеннолетних от злоупотреблений их доверием и недостатком опыта в рекламе не допускаются:

1. Дискредитация родителей и воспитателей, подрыв доверия к ним у несовершеннолетних;
2. Побуждение несовершеннолетних к тому, чтобы они убедили родителей или других лиц приобрести рекламируемый товар;
3. Создание у несовершеннолетних искаженного представления о доступности товара для семьи с любым уровнем достатка;
4. Создание у несовершеннолетних впечатления о том, что обладание рекламируемым товаром ставит их в предпочтительное положение перед их сверстниками;
5. Формирование комплекса неполноценности у несовершеннолетних, не обладающих рекламируемым товаром;
6. Показ несовершеннолетних в опасных ситуациях;
7. Преуменьшение уровня необходимых для использования рекламируемого товара навыков у несовершеннолетних той возрастной группы, для которой этот товар предназначен;
8. Формирование у несовершеннолетних комплекса неполноценности, связанного с их внешней непривлекательностью³⁰⁹.

³⁰⁸ Указ Президента Российской Федерации от 31.12.1993 года № 2334 (редакция от 01.09.2000) «О дополнительных гарантиях прав граждан на информацию», <http://www.consultant.ru>.

Федеральным законом «Об основных гарантиях прав ребенка» (ст. 14) освещено, что органы государственной власти Российской Федерации принимают меры по защите ребенка от информации, пропаганды и агитации, наносящей вред его здоровью, нравственному и духовному развитию. Подтверждается необходимость защитить ребенка от национальной, классовой, социальной нетерпимости, от рекламы алкогольной продукции и табачных изделий, от пропаганды социального, расового, национального и религиозного неравенства, а также от распространения печатной, аудио и видео продукции, пропагандирующей насилие и жестокость, порнографию, наркоманию, токсикоманию, антиобщественное поведение с помощью установленных нормативов. В целях обеспечения безопасности, охраны здоровья, нравственности ребенка, защиты его от негативных воздействий проводится экспертиза (социальная, психологическая, педагогическая, санитарная) настольных, компьютерных и иных игр, игрушек и игровых сооружений для детей.

Указанные выше положения Федерального закона «Об основных гарантиях прав ребенка» носят чисто декларативный характер, так как Россия не имеет специального органа, который контролировал бы эти положения, в отличие от многих западных государств, где действует государственный контроль, в частности, за медийным изображением насилия и существуют программы защиты детей от экранной агрессии. Россия до сих пор не присоединилась и к Европейской Конвенции о трансграничном телевидении, принятой в Страсбурге 5 мая 1989 года и тем самым не приняла на себя международные обязательства по обеспечению защиты несовершеннолетних в информационной сфере.

Несмотря на подписанную еще в 1999 г. основными российскими телеканалами так называемую «Хартию телевещателей», их репертуар по-прежнему лишен эффективного корпоративного контроля по части демонстрации сцен насилия. Более того, поддерживая коммерческие интересы крупнейших телекорпораций, Государственная Дума РФ в ноябре 2003 г. отклонила проект

³⁰⁹ Федеральный закон от 13.03.2006 №38-ФЗ (редакция от 13.05.2008) «О рекламе» (принят ГД ФС РФ 22.02.2006), с изменениями и дополнениями, вступающими в силу с 01.07.2008 года // Российская газета. – №4017 – 15.03.2006.

поправок к действующему Закону «О средствах массовой информации», которые предусматривали введение ограничений на показ сцен насилия на экране (предполагалось, что подобные сцены будут демонстрироваться по телевидению только в позднее время суток – после десяти часов вечера).

Однако, в 14 субъектах Российской Федерации приняты нормативные правовые акты, направленные о защиту общественной нравственности, охрану интересов детей в сфере оборота информации. В Республике Алтай, Краснодарском крае, Тюменской и Камчатской областях действуют специальные законы о защите нравственности и здоровья детей³¹⁰. Однако отдельные законодательные акты не обеспечивают государственных гарантий информационной безопасности детства на всей территории России.

Общественной палатой России разработан законопроект «О защите детей от информационной продукции, причиняющей вред их здоровью, нравственному и духовному развитию». Он подготовлен в целях реализации статьи 14 Федерального закона «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации», и направлен на урегулирование общественных отношений по поводу охраны и защиты здоровья и нормального развития детей, их прав и законных интересов при обороте информации, наносящей вред. Законопроект основывается на нормах Конституции Российской Федерации, общепризнанных принципов и международном праве, гарантирующих свободу слова, творчества и массовой информации, а также приоритет охраны прав и законных интересов ребенка, включая право ребенка на информацию, учитывая традиции и культурные ценности России, устанавливает правовые принципы, стандарты и механизмы правовой охраны и защиты детей от вредной для них информации³¹¹.

Необходимость принятия такого специального федерального закона вызвана отсутствием достаточной правовой базы для разрешения этой важнейшей проблемы. До сих пор государство

³¹⁰ Молодежная культура и СМИ. – М.: Серебряные нити, 2006.

³¹¹ Федеральный закон от 21.12.2004 №170-ФЗ «О внесении изменений в федеральный закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» (принят ГД ФС РФ 26.11.2004) // Российская газета. – №4404 – 04.07.2007

должным образом не обеспечивает охрану публично-правовых интересов несовершеннолетних, которые остаются беззащитными перед деструктивным информационным воздействием, коммерческими формами сексуальной и криминальной эксплуатации детей с использованием СМИ и телекоммуникационных сетей. Широко пропагандируются насилие и жестокость, эротика и порнография, потребление наркотиков, популяризируется антиобщественное и преступное поведение, в сознание детей внедряются нормы и ценности маргинальной и криминальной среды. Тем самым создаются социально-психологические предпосылки нарастания процессов виктимизации и криминализации несовершеннолетних, использования последних дельцами масс-медиа, нарко-, секс- и порно-бизнеса в целях извлечения прибыли, а представителями криминальной среды – для совершения преступлений.

Не случайно предупреждение пропаганды насилия, жестокости и сексуальной распущенности в СМИ признано в решении совместного заседания коллегий МВД и Генеральной прокуратуры России, состоявшегося в июне 2002 года, одним из важных направлений борьбы с серийными убийствами и другими тяжкими преступлениями против личности³¹².

Законопроект сосредоточивает все запреты на оборот информационной продукции, уже закрепленные в ряде федеральных законов (запрет пропаганды культа насилия и жестокости, порнографии, потребления наркотических средств и психотропных веществ и пр.). В проекте также предусмотрены специальные ограничения для распространения среди неограниченного круга лиц в доступное для детей время и в доступной для них форме информационной продукции:

- демонстрирующей насилие или жестокость;
- дискредитирующей семью и родителей;
- устрашающего характера;
- провоцирующей детей к потенциально опасным поступкам;
- провоцирующей детей к потреблению веществ, товаров и услуг, опасных для жизни и здоровья;
- провоцирующей детей к антиобщественному поведению;

³¹² Молодежная культура и СМИ. – М.: Серебряные нити, 2006

– содержащей ненормативную лексику; криминогенного характера;

– эротического и порнографического характера;

– иной информации, способной причинить явный вред здоровью и развитию детей.

Законопроект также устанавливает возрастные ограничения для распространения перечисленных видов информационной продукции, независимо от способа ее фиксации: на любых видах печатных, кино- аудио- или видео-носителей, в СМИ, на компьютерных информационных носителях, а также для оборота рекламной информации и информации, распространяемой посредством публичных зрелищных мероприятий, игр и игрушек. Указанные ограничения в соответствии с вводимой законопроектом возрастной классификацией подлежат применению любыми физическими и юридическими лицами, занятыми оборотом информационной продукции на территории России.

Конкретные меры защиты детей от вредной информации закреплены Международно-правовыми актами рекомендательного характера: Модельным Законом СНГ «Об основных гарантиях прав ребенка в государстве» (ст. 15); Международным Кодексом рекламной практики Международной торговой палаты; Рекомендациями Комитета Министров Совета Европы № R (89)7 относительно принципов распространения видеозаписей, содержащих насилие, жестокость или имеющих порнографическое содержание, от 22 апреля 1989 г., № R (97)19 о демонстрации насилия в электронных средствах массовой информации от 30 октября 1997 г., № R (91) 11 и Rec (2001) 16 относительно защиты детей от сексуальной эксплуатации и др.

Легитимность осуществления защиты здоровья и нравственности детей от неблагоприятного воздействия средств массовой информации, кино- видеофильмов, в том числе посредством установления государствами предварительного контроля и классификации информационной продукции, признается Европейским Судом по правам человека (ЕСПЧ).

Одной из целей законодательства ЕСПЧ провозглашает предоставление защиты уязвимым членам общества, таким как юные, признав, что защита прав и свобод других, в том числе свободы слова, отступает на второй план, когда этого требуют

интересы защиты нравственных интересов и благополучия конкретных лиц или категорий лиц, которые нуждаются в специальной охране по таким причинам, как недостаток зрелости или состояние зависимости³¹³. По ряду дел подчеркивалось, что всякий, кто пользуется свободой слова, берет на себя «обязанности и ответственность», а государства вправе принимать меры против распространения информации и идей, которые несовместимы с уважением прав и свобод других лиц³¹⁴.

Представленный законопроект позволяет максимально сузить сферу субъективного и произвольного толкования используемых в законодательстве терминов, касающихся информационной безопасности детей, посредством закрепления четких юридических определений понятий пропаганды, демонстрации насилия и жестокости, ненормативной лексики, информации порнографического и эротического характера, детской порнографии и пр. В его основу положен комплексный подход к защите детей от вредной информации, предусматривающий:

а) охват сферой действия законопроекта всех видов информационной продукции;

б) регулирование на законодательном уровне требований к содержанию и порядку оборота информационной продукции, предназначенной для распространения среди разных возрастных групп несовершеннолетних;

в) установление мер контроля (надзора) за соблюдением требований законодательства о защите детей от вредной информации и мер юридической ответственности (дисциплинарной, гражданско-правовой, административной и уголовной) для должностных, юридических и физических лиц, виновных в нарушении таких требований;

г) одновременное внесение, помимо данного законодательного акта, пакета поправок к ряду действующих федеральных законов в целях их приведения в соответствие с международными стандартами, создания комплекса правовых гарантий инфор-

³¹³ Решение ЕСПЧ от 7 декабря 1976 года, series A № 24, параграфы 48-49; DUDGEON judgment of the European Court of Human Rights of 22 October 1981.

³¹⁴ Решения ЕСПЧ: Институт Отто-Премингер (Otto-Preminger-Institut) против Австрии, Страсбург, 20 сентября 1994 г.

мационной безопасности детей, восполнение пробелов в действующем законодательстве³¹⁵.

Законопроект предусматривает правовые механизмы, позволяющие применять на практике предусмотренные им меры охраны и защиты детей от вредной для них информации: с учетом зарубежного опыта вводит возрастную классификацию информационной продукции, способной нанести вред здоровью и развитию детей, требования к содержанию информационной продукции, разрешенной для распространения среди разных возрастных групп несовершеннолетних. Тем самым реализуется дифференцированный подход в обеспечении информационных прав и свобод детей в зависимости от их возраста и вида информационной продукции. Устанавливается различный правовой режим оборота среди неограниченного круга лиц информационной продукции, содержащей информацию, вообще запрещенную для распространения федеральным законодательством, а также ограниченную для распространения среди несовершеннолетних настоящим законопроектом. Вводятся временные ограничения в трансляции «взрослых» передач в доступное для детей время вещания – период с 7 до 22 часов по местному времени, что позволяет соблюсти конституционные права и свободы взрослых лиц (свободу слова, творчества и массовой информации), обеспечивая при этом приоритет охраны прав и законных интересов ребенка.

Необходимость в совершенствовании законодательства России в сфере защиты детей от информации, наносящей вред их здоровью и развитию очевидна. Основные пути, способы и методы такой защиты могут быть определены на основе имеющегося отечественного и зарубежного опыта с учетом культурных традиций и самобытности народов Российской Федерации.

Традиция старообрядческой иконописи на Южном Урале. Оппозиция официальной иконописи (Я.А. Русанов)

Разделение Русской православной церкви началось в царствование Алексея Михайловича вследствие введения церковных

³¹⁵ Федеральный закон от 21.12.2004 №170-ФЗ «О внесении изменений в федеральный закон «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» (принят ГД ФС РФ 26.11.2004) // Российская газета. – № 4404 – 04.07.2007.

новшеств патриархом Никоном и продолжается доселе. Главным смыслом данной реформы было исправление старых богослужебных книг, в которых с течением времени появилось множество разногласий и несоответствий. Исправление велось по славянским пергаментным и древним греческим книгам. Старообрядцы в строгом смысле не расходятся с главенствующей православной церковью ни в догматах веры, ни в основах вероучения, но они отошли от нее, перестали признавать авторитет церкви. А в некоторых соглашениях идет отказ от признания самого правительства, отвергнувшего, по их мнению, «старую веру», что, безусловно, привело к реакции со стороны властей, обширным высылкам и гонениям на старообрядцев. Потому они называют представителей официальной церкви *никонианами*, а себя *старообрядцами* или *староверами*, держащимися древнего *дониконского* обряда или *благочестия*.

Средством проверки и исправления, коррективом понимания христианской истины для каждого местного церковного общества служит религиозное сознание вселенской церкви, авторитетом которой исправляются местные церковные уклонения. После падения Константинополя в православном русском обществе возникает идея признания себя единственной преемницей и обладательницей православной христианской истины, и такого способа проверки для нее не стало. Признав само себя вселенской церковью, русское церковное общество не могло допустить проверки своих верований и обрядов со стороны. Тогда на место вселенского сознания мерилom христианской истины стала национальная церковная старина. Русским церковным обществом было признано за правило, что подобает молиться и верить, как молились и веровали отцы и деды, что внукам ничего не остается более, как хранить без размышления дедовское и отцовское предание.

Ввиду постоянных гонений, староверы вынуждены были покидать старые места и переходить на новые, преимущественно на окраинные, пограничные земли. Возникают два основных направления переселения – северо-восток и запад. Западные центры старообрядчества возникают в Стародубье, затем Ветка, находившаяся на территории Польши. Так же, под натиском усилившихся гонений в начале XIX века, беглецы устремляются

на юго-запад, на территории Австрийской, и даже Османской империи. Второе направление, северо-восточное, выголексинское общежитие, находящиеся на реках Выг и Лекса в Заонежье, и волжские центры Иргиз, Керженец, названные так по имени притоков Волги в восточной половине Саратовской и Самарской областей.

После раскола старообрядческая церковь была лишена возможности нормально осуществлять свою духовную деятельность. Богослужение часто приходилось совершать не в храмах, а в глухих деревнях, и в других уединенных местах. Также церковь лишилась своих высших руководителей – епископов.

Руководствуясь древними соборными правилами, которые позволяют не подчиняться епископам, если последние уклонились в какое-либо заблуждение, открыто проповедуют ересь или совершают церковное разделение³¹⁶, некоторые старообрядческие общины принимают духовных лиц, рукоположенных в никонианской церкви, в сущем сане. Таких священников называли «беглыми». Таким образом, формируется направление поповских старообрядческих согласий, имевших еще название «беглопоповские».

Вторым направлением организации общежития (киновий) староверов было беспоповство. Отвергнув священников нового обряда, они образовали беспоповское общество, решив, что от последователей Никона, ассоциировавшегося в их представлениях с образом антихриста, нельзя принимать не только священства, но и крещения. Они установили всех приходящих к ним из новообрядческой церкви снова крестить, поэтому беспоповцы называются еще и «перекрещеванцами».

Начало, поморскому согласию в русском старообрядчестве было положено Выговским общежитием, основанным в 1694 году³¹⁷. Одним из его основателей был дьячок Даниил Видулин (по его имени поморское согласие именуют еще Даниловским). Выговской пустыни принадлежит исключительная роль в становлении старообрядческой организации Урала и Сибири.

³¹⁶ История старообрядческой церкви. Краткий очерк – М. 1991. – С. 19.

³¹⁷ Юхименко Е.М. Выговская старообрядческая пустынь: Духовная жизнь и литература. – М., 2002. – 1 т. – С. 183.

Уральская резиденция Выга находилась на окраине Невьянского завода. Это был настоящий старообрядческий монастырь, при котором действовало тайное училище. Обучались в нем и проживали в монастыре дети и взрослые не только из Невьянска и окрестности, но и из различных удаленных мест, преимущественно из тобольских и ишимских деревень³¹⁸. Смерть заводовладельца Акинфия Демидова, последовавшая в 1745 году, лишила невянских поморцев сильного покровителя и открыла дорогу преследованиям.

Невянский монастырь был разгромлен в сентябре 1750 года³¹⁹, что нанесло большой урон уральским поморцам. Поморское согласие уже никогда не смогло вернуть себе то влияние, которое оно имело на уральских заводах в первой половине XVIII века. С этого времени на заводах начинает преобладать беглопоповщина, в конце XVII–начале XIX века перешедшая к беспоповской практике и оформившаяся в часовенное согласие.

Несмотря на неблагоприятные внешние обстоятельства и утрату влияния на заводах, поморская организация выжила и сумела сохранить сложившиеся в конце XVII–первой половине XVIII веков связи основой этой организации была старообрядческая пустынь (скит). Удаленные от человеческого жилья, расположенные в глухом лесу или на болотах, пустыни, по сути, являлись религиозным центром округа, ядром своеобразных старообрядческих приходов. Эта ситуация на Урале и в Сибири была общей для всех старообрядческих согласий.

Таким образом, можно говорить о целой цепи старообрядческих поселений, протянувшихся от Севера через Урал и Сибирь к отдаленным алтайским скитам. Помимо поморской беспоповской организации в среде старообрядцев на территории всего Урала постоянно происходят взаимодействия с беглопоповцами с Волжских территорий Иргиза и Керженца.

В развернувшихся спорах об обряде и церкви между старообрядцами и никонианами большое значение придавалось иконописи. Икона стала своеобразным атрибутом, показывающим

³¹⁸ Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян-старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск, 1974. – С. 192–193.

³¹⁹ К истории поморского согласия на Урале в XVIII–XX вв. // Очерки истории старообрядчества на Урале. – Екатеринбург, 2000. – С. 9.

принадлежность к тому или иному согласию, или же к официальной церкви. Необходимо отметить, что с конца XVII-XVIII вв. в официальном иконописании начинается серьезная трансформация иконописной древнерусской традиции. С этого времени иконопись приобретает черты свойственные западной живописи. Все чаще иконники, ориентированные на официальную церковь, работали в так называемой «фряжской» (итальянской) манере. По словам выдающегося старообрядческого иконописца конца XIX–начала XX века А.Я. Богатенко, «хотя некоторые детали, например, прописывание ликов яичными красками, а не маслом, складки и пробела на рисунках фряжского стиля подражают иконописным, но в целом, это уже не иконное письмо, а живописные картины»³²⁰.

Среди наиболее отчетливых формальных признаков старообрядческих икон можно отметить несколько особенностей. Изображение традиционного восьмиконечного креста, в отличие от нового четырехконечного «латинского крестика». Написание имени Христа ІС (Ісус), а не ІІС (Иисус), а также, благословляющий жест изображался через двуперстие; в официальном православии было введено христоименное сложение для иереев, а для мирян троеперстие.

Следует отметить, что с течением времени, когда старообрядческое движение разделилось на десятки больших и мелких толков, появились различные интерпретации изображаемых на иконах символов и сюжетов, не принимаемые в других согласиях. Из числа наиболее известных примеров можно назвать дискуссии о написании титула на кресте Христовом. В этом вопросе «отдельное мнение» было у поморцев, полагавших, что на распятии следовало изображать не оскорбительную для христиан «титулу пилатову»: «[Ісус] Н[азарей] Ц[арь] И[удейский]», а надпись «Ц[а]рь Сл[а]вы І[сус] Х[ристо]с С[ын] Б[о]жий».

Федосеевцы, в отличие от поморцев, долго принимали распятия с литерами «НЦЦ». В 1752 г. на Польском соборе, в работе которого участвовали наиболее авторитетные деятели согласия,

³²⁰ Богатенко А.Я. Стиль в русской современной иконописи // Изборник «Слова правды». Кн. 2. – М., 1907. – С. 44. (Цит. по книге Вестник музея Невьянской иконы. – Екатеринбург, 2004. – С. 70).

было решено считать «единоправными» написания «ИИЦИ» и «Іс Хс Црь Слвы». Только в XIX в. федосеевцы в этом вопросе окончательно согласились с поморцами. Староверы остальных согласий по-прежнему поклонялись распятиям с «титлой» «ИИЦИ».

На основе описаний иконостасов Выговских часовен, произведенной правительственной комиссией 1739 года³²¹, можно выявить их характерные признаки. Почти все иконостасы XVIII века многоярусны, включают в себя четыре-пять рядов: местный, деисусный, праздничный, пророческий праотеческий. Не всегда присутствует праздничный и праотеческий ряды, только в наиболее крупных иконостасах. Характерной чертой местного ряда является отсутствие даже подобия царских врат, и южных и северных врат, ведущих в помещения дьяконника и жертвенника. Отсутствие алтаря в Выговских часовнях, связанное с эсхатологическими представлениями об «антихристовом никоновском» царстве, когда врата в святое святых закрыты, отныне определяет положение иконостаса: иконы приклонены вплотную к центральной стене. Изменение конструкции местного чина отразилось и на составе икон. Кроме соборной часовни Данилова монастыря, нигде нет «Благовещения Пресвятой Богородицы» и изображений четырех евангелистов. Ни в одной часовне нет изображений Архангелов и святых дьяконов в первом ряду икон.

Для деисусного чина характерен апостольский тип. Причем, старообрядцы никогда не помещают над центром местного ряда икону «Тайной вечери». Ее распространение в Русской церкви связано с послениконовским временем и, хотя, икона являет над царскими вратами образ евхаристии, она достаточно спорна из-за присутствия Иуды Искариота. В чередовании чинов старообрядцы придерживаются древней традиции, когда после местного идет деисусный, обязательно с двенадцатью апостолами и только затем праздничные ряды.

³²¹ Есинов Г. Раскольничьи дела XVIII ст., извлеченные из дел Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии. – СПб., 1861 (цит. по ст. Захарова С.О. Некоторые особенности богослужебной культуры старообрядцев Выга и их отражение в памятниках иконописи // История культуры в памятниках и исследованиях. – Челябинск, 1991. – С. 14–35).

Для поморских часовен первой половины XIX века характерно увеличение числа рядов иконостаса, распространение их на боковые стены. Также увеличение количества отдельно стоящих больших и малых образов и более богатое их украшение (серебрение, золочение, сооружение киотов и т.д.). Важным отличием старообрядческих иконостасов от резных иконостасов православных церквей XVIII–XIX века, являлась их тябловая конструкция.

На основе анализа проведенного исследователями можно выявить несколько характерных особенностей поморской иконы. Первое, желтое, возможно, охристое поле икон и светлое личное письмо. Далее, в процессе эволюции манеры поморских иконописцев в конце XVIII–начале XIX века, лики приобретают более темный оттенок, начинают вводиться элементы северного сурового пейзажа. «В изображении горок земли и деревьев угадывается свой рисунок, особенно в ландшафте: на иконе появилось изображение бедной северной природы, напоминающей тундру, покрытую мхом с растущими на ней низкими елками»³²². С началом XIX в. личное письмо получает охристый оттенок, фигуры становятся непропорционально вытянутыми, «готическими», высокого роста. Одежды активно украшаются роскошными узорами, золотой инкопью. Таким образом, можно сделать вывод о нарастании в поморской иконописной школе декоративного начала.

Выговские мастера создавали не только многорядные иконостасы моделен, но также ими в большом количестве писались пядничные иконы, занимались и починкой старых образов. Древние иконы становились образцами, в их иконографии искали подтверждения своей позиции в спорах с «никонианами». Позже, после разгрома Выговской пустыни много старых икон поступает в разные поморские общины – в том числе и на Южный Урал.

Уральская старообрядческая иконопись имеет весьма многосложную историю. Однако традиционно в искусствознании она ассоциируется главным образом с «Невьянской иконой».

³²² Дружинин В.Г. Указ. соч. – С. 1482.

Так, начиная с 1990-х гг., екатеринбургские исследователи³²³, обнаруживая памятники уральского письма, последовательно выстраивали общую картину их создания центральной мастерской в г. Невьянске. Множество подписных и датированных икон позволило выявить эволюцию местного иконописания, имена основных иконописцев, время расцвета и спада иконописного мастерства. На основе этого были выделены главные, родовые, черты уральской иконописи, как-то: «цветочный» позем, особый тип ликов, почерк доличного письма.

Теми же исследователями указывается, что мастерская в Невьянске не была единственной старообрядческой мастерской на Урале. В связи с этим возникает новый комплекс проблем. С одной стороны, не все подобные центры иконописания обнаружены, с другой стороны, на примере памятников уже открытых можно говорить о некотором стилевом разнообразии внутри школы. Примером могут послужить Кыштым, Касли, Катав-Ивановск, Сатка. До сих пор остается спорным, были ли на этих заводах иконные мастерские, или же это были просто приезжие иконописцы из Невьянска, которые потом уезжали обратно. В свете означенной проблематики целесообразно говорить о Невьянской мастерской как центральной в цепи множества мастерских Уральской иконы.

Кыштымский и Каслинский заводы – по значимости вторая после Невьянска вотчина Демидовых в XVIII в. В Кыштымском заводе Н. Н. Демидов закладывает в 50-е гг. XVIII в. усадебный комплекс с обязательным для уральской усадьбы прудом.

Как часть ансамбля на острове пруда возводится церковь. Экспертной комиссией МК СССР во главе с М. М. Красиным, работавшей в Кыштыме в 1989 г., выявлен ряд подписных икон,

³²³ См.: *Рязанова Л., Рязанов Ю.* Невьянская икона: от истоков к закату // Уральский следопыт. – Екатеринбург, 1999. – № 2. – С. 66–68; *Голынец Г.В.* Уральская икона // Сезоны-95. – М., 1995 – С. 74–85; Невьянская икона. – Екатеринбург, 1997; Уральская икона. – Екатеринбург, 1998; Вестник музея «Невьянская икона». – Екатеринбург, 2004. – Вып. 1–2.; *Пантелеева Г.И.* Памятники Древней Руси из собрания Челябинской областной картинной галереи. – Челябинск, 2003.

датированных 1795–1798 гг.³²⁴ Даты на иконах совпадают с обустройством первой в Кыштыме церкви на острове. Если церковь Сошествия Святого Духа являлась частью архитектурного ансамбля усадьбы, заказчиком икон мог быть только Н. Н. Демидов.

Так как нет свидетельств, что в Кыштымском заводе в то время существовала иконописная мастерская, для написания икон, вероятно, были приглашены иконописцы из Невьянска. По всей видимости, это сотрудничество продолжалось при новых владельцах, ярых приверженцах старой веры, – Л. Расторгуеве, П. Харитонове, Г. Зотове (зятках Расторгуева), в 1809 г. выкупивших у Демидова Кыштымские и Каслинский заводы.

Икона «Рождество Богоматери»³²⁵ из коллекции Челябинской областной картинной галереи, так же как и праздничные иконы, выявленные и датированные 1-й третью XIX века группой экспертов М. М. Красилина, написана на горизонтальной доске и близка им не только размерами, но и письмом и происходит, по-видимому, из этого же праздничного ряда икон.

Икона вытянута по горизонтали, в ней, так же как и во многих иконах Нового времени, используется сложная перспектива. Причем автор интерьера использовал традиционный прием, характерный для живописи Ренессанса, построение перспективного плана при помощи замощенного квадратными плитами пола. Следуя за этими плитами, мы обнаружим две плоскости, два перспективных плана, каждый имеющий свою точку схода. На одном разворачивается сцена Рождества, на втором – сложная с точки зрения иконографии сцена. С одной стороны – омовение младенца, с другой – изображен Иоаким, сидящий за столом и, как бы, наблюдающий за омовением.

В геометрическом центре композиции находится колонна композитного ордера, которая делит пространство не только, как сказано выше, на первый и второй своды, но и в целом разрывает его на две части. Иконографией обусловлен разновременный разрыв (Рождество и «Представление Иоакиму»), перспективным построением – разрыв интерьера. Сцена Рождества, к тому

³²⁴ См. Пантелеева Г.И. Памятники древней Руси из собрания Челябинской областной картинной галереи. – Челябинск, 2003. – С. 12.

³²⁵ ЧОМИ (Челябинский областной музей искусств) инв. № Ж-1253.

же, имеет более низкий горизонт, а сцена с Иоакимом практически не имеет среднего плана.

Подобное использование композиции нельзя объяснить лишь только степенью профессионализма иконописца, его недостаточным владением перспективой. К тому же владение подобными приемами для написания икон совершенно не обязательно, если вообще допустимо в среде старообрядцев. Достаточно вспомнить «Ветхозаветную Троицу» Симона Ушакова (1671 год Государственный Русский Музей), где на месте палат Авраама, за плечами Ангела, возвышаются арочные своды, написанные по всем правилам линейной перспективы. Старообрядцы порицали иконопись мастеров Оружейной палаты, и, прежде всего, «фряжское» письмо, которое стилистически тяготеет к барокко. Отсюда можно сделать важный вывод, что, скорее всего архитектурный интерьер был срисован иконописцем с реально существующего, выстроенного в классицистическом стиле, со строгими колоннами, роскошными драпировками. Общий строй иконы, теплый колорит, мягкие тона от золотого к красному, разреженная композиция, разбросанные фигуры слуг. Иоаким, сидя наблюдающий за омовением, создают впечатление некой бытовой сцены. Так мог бы богатый зажиточный купец наблюдать за рождением своих детей, что подкрепляется «реальностью» интерьера. Сама Богородица изображена лишь один раз, в купели, Ее фигуру выделяет лишь нимб, и если бы не он, Ее легко потерять из виду, на фоне фигур прислуги.

Вся икона наполнена лиричной чувственной атмосферой. Это не случайно, так как праздник Рождества Богородицы традиционно почитался как великий дар, как начало всего нового (по старому календарю это был первый Великий праздник в новом году).

Но в то же время, Рождество Богородицы предвестник образа Рождества Христова. Оба эти праздника воспринимались в христианском сознании не только как высший Божественный дар, но как начало земных страданий Бога-Сына на земле. Именно эта составляющая отчетливо прослеживается в византийской традиции иконографии, в ее типичной отстраненности, аскетичности; в русской традиции, отходит на второй план, оставляя место торжеству Рождения. Степень отрешенности в восприятии образа, здесь во многом определяется ролью интерьера.

В Византии изображаемые события происходят как бы перед зданием, тем самым не ограничивая временем и пространством смысл и суть происходящего. Присутствие богатых палат, как свидетельство достатка Иоакима и Анны, обязательно для всех изображений. Но это лишь символ, призванный указать, где исторически происходило событие. С Нового времени в русском иконописании, архитектура принимает смысл триумфа, поэтому не случайно, здесь, и во многих других иконах, начиная с XVII века, использование подобий арочных сводов, напоминающие триумфальные арки. Такое переосмысление, потребовало композиционное и идейное единство плоскости изображения, архитектурный фон стал стержнем этого единства, включив в свой интерьер происходящее. Уместно здесь отметить и то, что зачастую иконы Рождества Богородицы являлись храмовыми иконами, а соответственно, образ палат не редко принимает формы конкретной существующей церкви.

В анализируемой старообрядческой иконе эта тенденция проникает еще глубже. Если в иконах XVI-XVII вв., в многоярусном здании еще прочитывается образ Небесного Иерусалима, весьма материальный, но все же отдаленный от зрителя, то здесь, уже и зритель сам включается в «рапахнутый» передним интерьер. Доказательством тому, прежде всего, служит сам факт изображения интерьера, и почти полное отсутствие фигур на переднем плане, словно это место оставлено специально для молящегося перед иконой. И, опять же, перспективно сокращающийся пол, уводящий нас вглубь помещения, а не наоборот, раскрывающий обратной перспективой бесконечность Небесного пространства. И чрезвычайная нарративность сюжета, иконописец выступает словно рассказчик, тщательно и с любовью описывая подробности великого события. Эта икона, по мнению исследователей, происходит из праздничного ряда кыштымской церкви. Возможно, именно этот факт, и столь явственная реальность изображаемого здания, в последствие, даст исследователям уральской старообрядческой иконописи множество любопытных открытий.

Поля этой иконы Рождество Богоматери украшены гравированным орнаментом из веток и листьев. Этот орнамент несет в себе черты архитектурного барокко. В целом отголоски бароч-

ных мотивов можно встретить в драпировке балдахина над ложем Анны, в тоновом решении одеяний персонажей, а также вообще, в яркой цветовой композиции. Подобные мотивы декорировки свидетельствуют лишь о небольшом проникновении черт живописных стилей Нового Времени, без заимствований их главных, содержательных основ. Старообрядческая иконопись Нового времени остается в рамках символической традиции Древнерусской сакральной иконописи.

В старообрядческой традиции, чрезвычайно распространены иконы, имеющие апокалипсическую направленность. Икона «Архистратиг Михаил (Архангел Михаил Грозных сил воевода) со святыми на полях»³²⁶, подписная, имеет датировку, но утраты красочного слоя не позволяют доподлинно установить дату. «По нижнему полю иконы надпись: «Написася въ льто 3..1 [?] го года м[еся]ца мая а [1] дня»³²⁷. Предположительно дата создания 1802 год.

Иконография Архангела Грозных сил воеводы сложилась на основе текстов и иллюстраций Апокалипсиса. Архангел Михаил изображен в образе огненного всадника, архистратига-предводителя небесного воинства, огненным оружием побеждающего сатану – образ разрушителя жизни и всего зла. Над водами с тонущим в них городом, изображенными завитками, на которых лежит на «четвереньках» человекообразное существо – сатана, скачет на огненном крылатом коне огненный крылатый всадник с раскрытыми в стороны руками, к его губам приставлена труба, а в руке писание. В верхнем левом углу на облаке изображен Иисус Христос, рядом с которым изображен стол с жертвенными чашами – плоти и крови Христовой, символ причастия, прообраз спасения.

Иконостасный образ «Богоматерь Казанская»³²⁸, датирована первой половиной XIX века. Икона писана без ковчега, особенностью является ее удлиненность по вертикали. Образ оплечный, внизу на широком поле надпись удлиненными буквами: «Образ Казанскія прсвятыя Богородицы». «По замечанию главного хранителя Шадринского краеведческого музея М.И. Зуевой

³²⁶ ЧОМИ инв. № Ж-1546.

³²⁷ Невьянская икона. – Екатеринбург, 2004. – С. 150.

³²⁸ ЧОМИ инв. № Ж-1183.

и представленной ей фотографией, икона Богоматерь Казанская близка по размерам и письму Богоматери Владимирской из Спасо-Преображенского собора города Шадринска, находящейся в настоящее время в Курганской епархии»³²⁹.

Узорочье на кромках омофора прописано плотной густой темперой, почти рельефно, с золоченым растительным орнаментом. Сравнивая с иконой «Богоматерь Казанская с избранными святыми на полях» из собрания Свердловского областного краеведческого музея³³⁰ можно найти много общего в таких кромках, а также и вообще в исполнении омофора. Сходны эти иконы также и по лику Богоматери. Можно было бы даже предположить, что лики были выполнены по одной прориси, но одна деталь отличает их – взор Богоматери. Вернее куда он устремлен. На иконе из Свердловского краеведческого музея взор устремлен на зрителя, на иконе из Челябинской картинной галереи – немного вправо, в сторону младенца Христа, что придает лику черту некой отстраненности, даже грустной задумчивости. Младенец изображен стоящим фронтально на коленях у Богоматери, правой рукой благословляющий через двуверстие.

«Вседержитель со святыми на полях»³³¹ датированный первой половиной XIX века, со слов дарителя О.В. Булыгина привезен из города Сатки Челябинской области³³² вместе с иконами «Архидьякон Лаврентий»³³³, «Архидьякон Стефан»³³⁴. Вседержитель в крестчатом нимбе с книгой, раскрытой на тексте: «Приидити ко мне вси труждающиеся и обремененнии аз покою вы возмите иго мое на себе и научитесь от мене яко кроток и смиренъ сердцемъ и обретешие покой душам ва». Изображен по колени. На фоне киноварной вязью именная надпись: Господь Вседержитель.

³²⁹ Пантелеева Г.И., Памятники древней Руси из собрания Челябинской областной картинной галереи. – Челябинск, 2003. – С. 100.

³³⁰ СОКМ, инв. № И-280.

³³¹ ЧОМИ, инв. № Ж-2182.

³³² Пантелеева Г.И., Памятники древней Руси из собрания Челябинской областной картинной галереи. – Челябинск, 2003. – С. 101.

³³³ ЧОМИ, инв. № Ж-864.

³³⁴ ЧОМИ, инв. № Ж-863.

Сравнивая эту икону с «Вседержителем»³³⁵ середины XVIII века из музея «Невьянская икона» в Екатеринбурге, улавливается очевидное сходство в рисунке. Отличия небольшие и касаются они лишь характера прописывания складок на одежии. Что же касается ликов, и там и там прослеживаются одни и те же линии. Подобное сходство позволяет сделать вывод о том, что эти иконы писаны по одной прориси.

Сопоставляя эти две иконы, написанные разницей как минимум в 50 лет, можно проследить внутреннюю эволюцию мастерства иконописцев. Икона середины XVIII века «белоликая», ее отличает несколько грубоватая манера исполнения лика. Резкие переходы от разбеленных, вохренных частей к затемненным участкам лика приводит к тому, что объемная моделировка лица практически отсутствует. Менее резкие тональные переходы, более мягкие тени в той степени, что можно говорить о пластике лика. Икона богаче декорирована, более изощренное золочение одежии, что приводит к некой легкости, даже воздушности, изображения.

Результатом работы одной из мастерских находящейся, по всей видимости, на Южном Урале явились две коллекции уральских икон: частное собрание О. Г. Калнина, и иконостас молеельного дома Старообрядческой поморской общины г. Челябинска. Автором данной статьи уже было опубликован анализ данных иконописных собраний³³⁶, ограничимся здесь лишь краткими выводами. Временем создания данных икон можно считать вторую половину XIX в. Коллекцию можно условно разделить на три группы: первая – праздничные, т. н. «аналойные» иконы, вторая, представляющая наибольший интерес, иконостасные образы, третья – иконы-пядницы. Стилистически по написанию памятники иконостаса близки к иконам частного собрания О.Г. Калнина, что

³³⁵Музей невьянской иконы (екатеринбург) . Инв. НИ-18/91. Опубликовано: Музей «Невьянская икона». – Екатеринбург, 2005. – С. 56–57.

³³⁶ См. Русанов Я.А. Южно Уральские памятники старообрядческой иконописи кон. XIX–нач. XX вв. (по материалам частного собрания О.Г. Калнина) // Вестник ЮУрГУ – вып. 10 – Челябинск, 2008. – С. 79–85; Русанов Я.А. Памятники иконописи в собрании Челябинской общины старообрядцев-поморцев // Наука ЮУрГУ. Материалы 60-й научной конференции. – Челябинск, 2008. – С. 140–143.

позволяет говорить о существовании на территории Южного Урала иконописной мастерской, выполнявшей различные заказы. Важность этой коллекции – существование т.н. «иконостасных» образов, которые наиболее тяготеют к манере поморского письма, позволяют судить о едином заказе, в данном случае для модельного дома. Внутри целой, составленной из двух, коллекции прослеживаются несколько различных манер исполнения (почерков). Вместе с тем, здесь мы видим особые черты, объединяющие их в единую коллекцию, делающую ее цельной, и позволяющие выявить единую манеру, характерную для одной мастерской.

Старообрядцы многое сделали для сохранения в отечественном искусстве православной иконописи древнерусской традиции. В то время, когда ортодоксальная церковь предпочитала академическую живопись, общины «древлего благочестия», тщательно оберегали и хранили старые заветы и традиции иконописного письма. Изучение подобных мастерских убеждает в том, что это крупное явление в истории отечественного искусства, расширяющее представление об иконописи Нового времени. Кроме того, Выговские истоки иконописного мастерства послужили мощной основой для появления Уральской иконы. Традиции, заложенные в поморской школе иконописи, претворяются в более поздних иконах Невьянска, и не только, Несмотря на некоторые влияния академического искусства, тем не менее старообрядческая иконопись всегда подчинена догматическому смыслу и не отстает от канона как образа символического богословия.

Региональный аспект сурового стиля в творчестве уральского художника Г.С. Мосина [1930–1982]
(Г.С. Трифонова, И.В. Шаманина)

Советский период истории искусства XX века отмечен небывалым сплавом идеологии, политики, социальной психологии, как выражения жизненных чувств и устремлений людей, с самой художественно-пластической материей искусства. В стремлении обобщить путь и образ советского искусства приходим к выводу о том, что 1930-1980-е гг. пронизывает ряд ясно выраженных стилевых потоков, в каждом из которых отчетливы отличительные характеристические черты, без особого труда распознавае-

мые как меты стилевые. Речь идет о соцреализме, суровом стиле и нонконформизме. Каждое явление претендует на эстетическое, программно-содержательное, но вовсе не всегда – на художественно-образное единство.

Узловым моментом художественного развития советского искусства XX века, по своей художественной ценности претендующим на преодоление границ национальной художественной школы и принадлежность всеобщей истории искусства в хронологических рамках данного периода, несомненно, является так называемый *суровый стиль*. Есть ему наименование «строгостилья», отсылающего нас к прототипу в классическую древность ранней «строгой классики», но не более как прототипу – терминологическому и ассоциативно-сравнительному. Явление это, краткое по своей жизни в искусстве, длившееся в общей сложности около или чуть более десятилетия (с учетом «пролонгации» в провинции), носит самоценный и одновременно промежуточный характер. Особенность заключается в резко обозначенных границах его начала и конца.

Суровый или строгий стиль – дитя оттепели, начавшейся сразу после смерти Сталина и обрушения насильственно-тоталитарной системы, после окончания оттепели, практически до конца 1960-х и завершившийся. Термин «оттепель», позаимствованный от названия одноименной повести И.Эренбурга³³⁷ – наименование вневсестильное, это, скорее, обозначение мироощущения духовного пробуждения и надежды, в котором таится запараллеливание с природными климатическими процессами психологических состояний и настроений, когда после стужи вдруг оттает, и в воздухе повеет весной. Как отчетливо роднятся под знаком оттепели многие явления отечественного искусства – кино конца 1950-х-начала 1960-х К.Муратовой, М.Ромма, молодого О.Иоселиани, Т.Абуладзе, М.Калатозова и итальянского кинематографа, от неореализма переходящего к эстетике лирико-метафорического кинематографа Феллини, Висконти, Витторио де Сика, Антониони... Реабилитация повседневности, обыденности, в которой кроется зерно неизбывной поэзии, из которой потом вырастет такой

³³⁷ Эренбург И. Оттепель. – М., 1954.

многослойный и многозначный кинематограф А.Тарковского, искренность, мягкость, душевная открытость, теплота, юмор намеренно далеки в творчестве А.Пластова, В.Гаврилова, М.Ткачева, С.Качальского, А.Григоряна и других художников центра и Урала, писателей поэтов и драматургов конца 1950-х-начала 1960-х от героизации, от педалирования гражданского долга и ответственности и других социальных добродетелей. Но в том-то и сила публицистичности литературы, театра и кинематографа, а также живописи, графики, скульптуры в этот период, что это чувство ответственности как состояние охватывало изнутри как осознанное чувство. Простые и типичные люди трудовых буден, вовсе не всегда обращенные в фас к зрителю, или вовсе не позирующие и не преувеличивающие свою особую значимость на земле, тем не менее, полны обаяния непринужденной человеческой естественности, ничего из себя не декларирующей, а всем своим видом демонстрирующей природно-человеческое жизнелюбие. Немудрено – после тяжелой войны и тяжкого груза на душе, как от тяжелой болезни, отходит человек, и радуется почти бездумно, на уровне жизнепобеждающего инстинкта солнечному свету и теплу, ярким краскам природы, свежему весеннему воздуху, дождю и ветру. В живописи даже сама манера письма приближается к импрессионистической (впрочем, без растворения предмета изображения в живописной среде), хотя импрессионизм как таковой по инерции до конца 1950-х осуждается в официальной прессе как буржуазный бездумный формализм. Приходит в голову мысль, что именно это ощущение раскрепощения и свободы дало мощный толчок андеграунду советского времени. Маятник качнулся в сторону радикальной свободы художественного текста, сокращения его художественных составляющих, со все большим как раз педалированием, но уже на критике и неприятии современной советской действительности.

Вот на этой конфликтности и противостоянии в искусстве «большого сталинского стиля», лирической импрессионистской «оттепели» и проявившегося нонконформизма, не ослабевающей со временем, но усиливающейся, и уже не столь в политической сфере, сколько, собственно, во всей структуре художественного в искусстве, шаг за шагом, элемент за элементом, – и

возникает *суровый стиль*. Это явление видится неким факелом, вырвавшимся на краткое время из тлеющего материала жизни и искусства, высотой своего пламени, возвестившем о новом видении жизни, подчеркнуто без какого – либо украшательства (антисталинский характер) и вообще красоты внешней, а даже намеренного огрубления изобразительного начала – структуры рисунка, пространства, рубленой формы, условного локально-тонального колорита.

Появлению эстетики *сурового стиля* в пластических искусствах связано с *хрущевской оттепелью*, но сам *суровый стиль* – нечто противоположное *оттепели*³³⁸. Наивная легкость, программная безотчетная бездумность *оттепели* приобретает в *суровом стиле* свою противоположность – открытую недвусмысленную публицистичность.

Констатируя бытование термина «суровый стиль» в своей книге «Романтический монтаж» критик А. Каменский, одним из первых употребивший этот термин в качестве стилевого, писал: «...первые терминологические попытки определить новое направление в советском искусстве конца 50-х – начала 60-х годов появились одновременно с ним, на протяжении 1957–1962 годов. Слово «суровость» употреблялось, тогда как подходящее для характеристики работ мастеров упомянутого направления довольно часто различными критиками, в том числе и мною. Я предлагал еще в разных статьях определения «мужественная простота», «суровая правда», которые варьировались часто, но не прижились окончательно. В устной практике термин «суровый стиль» был введен мной еще при обсуждении выставок молодых художников в 1957–1961 годах, о чем свидетельствуют стенограммы. Но окончательно этот термин получил «права гражданства» после публикации моей статьи «Реальность метафоры»³³⁹. Именно в этой статье основные тенденции нашего искусства конца 50-х–начала 60-х годов названы «суровым стилем». После некоторой полемики на страницах того же журнала

³³⁸ Бобриков А. Суровый стиль: мобилизация и культурная революция // Художественный журнал. – 2003. – № 51/52. – С. 1.

³³⁹ Творчество, 1968. – № 8. – С. 13–15.

этот термин окончательно вошел в общепринятую искусствоведческую терминологию»³⁴⁰.

Суровый стиль на самой ранней стадии середины 1950-х в творчестве В. Гаврилова, Г. Коржева – программно честный и беспощадный, часто глаза в глаза со зрителем, разговор о правде. Счастливая беззаботность позднего сталинского стиля осмыслена мастерами сурового стиля как осознанная и целенаправленная ложь³⁴¹. Осужденному XX съездом КПСС культу вождя противопоставлен культ правды о человеке, истории – беспощадной, бескомпромиссной и жесткой. Героизм труда выступает на передний план, он откровенно скуп и негероизирован. Рабочие робы, грубые, словно высеченные лица, подчеркнута большие заскорузлые кисти рабочих рук, аскетичная среда, минимально или вовсе не очеловеченная, требующая духовной и волевой стойкости преодоления – вот суровая эстетика стиля и его лаконичного минималистского языка (П.Никонов «Наши будни» 1960, Т.Салахов «Ремонтники» 1960, Н.Андронов «Плотогоны» 1961, А. и П.Смолины «Полярники» 1961, В.Попков «Строители Братской ГЭС» 1961, П.Никонов «Геологи» 1962 и др.). Труд, жертвенность труда – первейшая тема, человек труда – главный герой подчеркнуто негероического сурового быта и окружающей среды, испытывающей человека на прочность. Стройки, геологоразработки, заводской труд рождают свой тип героя, в котором подчеркнуты черты общности. Постепенно происходит одухотворение образа, появляется две героические темы: сражений за революцию и на фронте Великой Отечественной. При этом в рамках стиля оказались разные мастера и по стилевым пристрастиям, и по принадлежности к национальным истокам и школам, но их роднило отношение к жизни, особенное чувство современности. Вслед за «застрельщиками» – москвичами под влиянием общих идейно-художественных импульсов времени в России, Прибалтике, в Закавказье появляются произведения, отмеченные общностью мировосприятия и фор-

³⁴⁰ Каменский А.А. Романтический монтаж. – М.: Советский художник, 1989. – С. 217.

³⁴¹ Бобриков А. Суровый стиль: мобилизация и культурная революция // Художественный журнал. – 2003. – № 51/52. – С. 3.

мально-композиционными особенностями стиля. Сюжет трактуется не как событие и действие, а как состояние, лишённое приукрашивания и парадности, но с ясно проявленной внутренней основой стиля – романтическим восприятием современности, темы революции и недавней войны³⁴². Шкала оценки нового искусства современниками резко разграничивалась – мужественный строй мировосприятия мастеров сурового стиля явно контрастировал с массовой праздничной парадностью, казался жестким и угрюмым. А между тем отчетлива преемственность сурового стиля с мастерами «Бубнового валета» – русскими сезаннистами, ОСТА и даже АХХР, работавших в 1920–30-е гг. Не чужды мастера строгого стиля и более ранним традициям – итальянского кватроченто и русской иконописи³⁴³. Однако стилистические приемы были интерпретированы в новом современном контексте и преломлены в эстетике сурового стиля.

Символической границей сурового стиля и дальнейшего движения искусства за его пределы, в сторону развития заложенного им, признана картина П. Никонова «Геологи» 1962 г., в которой наряду с характерными чертами сурового стиля присутствуют начала метафорической условности, еще более углубленной в человеческую экзистенцию – явление, пробивающее себе дорогу и обогащающееся в течение 1960–1970-х гг.

Принимая во внимание общность художественного развития, объединяющую значимость событий художественной жизни (прежде всего выставки), в отечественном искусстве 1960-х–1970-х гг. наблюдается многообразие проявлений суровостильских тенденций не только в столицах и республиках, но и в российских регионах. Причем, качество искусства периода сурового стиля является в прямом созвучии со степенью гражданской, интеллектуальной и творческой напряженности духовной жизни региона. Памятуя об особой роли Урала в истории страны и для ее судьбы, особенно советского периода – гражданской войны, индустриализации, Отечественной войны, закономерно выдающееся явление уральского сурового стиля как варианта общесоюзного.

³⁴² Каменский А.А. Романтический монтаж. – М.: Советский художник, 1989. – С. 195, 196.

³⁴³ Там же. – С. 198.

В крупных городах – промышленных и культурных центрах Урала суровый стиль нашел своих приверженцев. В живописи это Е. Широков и Т. Коваленко в Перми, Р. Габриэлян, В. Неясов, А. Смирнов, О. Решетников, В. Бубнов в Челябинске. Уфимские пейзажисты А. Пантелеев, А. Бурзянцев отразили различные грани этого направления. Закономерно центральное положение в искусстве сурового стиля занимают художники Свердловска Е. Гудин, Н. Чесноков в пейзаже, И. Симонов в картине.

Но особенно колоритно и ярко эстетика сурового стиля и его образное наполнение нашло выражение в творчестве Г.С. Мосина, вместе с М. Брусиловским создавшего две хрестоматийные в отечественном искусстве сурового стиля картины – «1918 год» в 1964, «Красные командиры времен гражданской войны на Урале» 1969г.

Творчество Геннадия Сидоровича Мосина (1930–1982) со временем, отделяющим все дальше от его жизни и творчества, все более становится объектом притяжения внимания исследователей. Его путь в искусстве ясно прослеживается в связи с современным искусством страны, в нем мы видим своего рода классический образец сцепления времени и персонального, личностного творчества. По вехам его биографии можно сверять художественное время, в границах которого происходило творчество художника Г.С. Мосина. Его имя среди живописцев-современников, выразивших гражданственные, патриотические идеи, философские раздумья о родной земле и человеке в образах одухотворенной, романтически прочувствованной пластики живописи.

Становление личности Г.С. Мосина, происходившее как раз в период хрущевской оттепели и формирования сурового стиля, реабилитации правды в искусстве и образности пластического языка, привели художника уже в тридцать лет к пониманию своего главного предназначения, что выразилось в зрелые годы в создании картин – своего рода пластического образного авторского аналога духа Урала, его природы, его народа. Это дало силы увидеть и прочувствовать Урал через Россию и Россию через Урал, в итоге во многом определить образное и стилевое направление уральской живописи второй половины XX века и школу воспитания уральских художников следующих поколений, в том числе и в качестве педагога.

Творческое пространство художника – место переплавки многих отечественных и мировых художественных явлений и эпох: Раннего Возрождения и парсуны, народного примитива и провинциального купеческого портрета, восточной цветистости русского барокко XVII века и мятежных красочных симфоний Врубеля, жесткого и страстного искусства советских художников 1920–30-х гг., сплава монументализма и станковизма, картины и фрески. Начало многих явлений в искусстве Урала связано с именем Мосина, и, прежде всего, уральский вариант сурового стиля³⁴⁴.

Геннадий Сидорович Мосин родился на Урале, в селе Каменноозерском, в 1930 г.³⁴⁵ С раннего детства обстоятельства его жизни связали его с поселком Березовским, где издавна жили горщики и старатели, чью жизнь и труд так поэтично отразил в своих сказах П.П. Бажов. Детство и юность в гуще уральского трудового народа, неспешного словом, крепкого делом, привыкшего жить трудно и трудом, с острой чуткостью к справедливости и правде сформировали жизнестойкий и целеустремленный характер. В 1957 г. Г. Мосин защитил дипломную картину «Уральский сказ» в Ленинградском институте живописи, скульптуры и архитектуры имени И.Е. Репина и вернулся на Урал, в Свердловск. Знаменательно, что именно «Уральский сказ», открывший путь к самостоятельному творчеству, написан в период начала сурового стиля в советском искусстве. В период складывания и реализации стиля Мосин охвачен ритмом творческого напряжения и поисков. 1960-е годы для него – полоса этапных произведений, которыми он вошел в отечественное и европейское искусство. Реализация зрелого видения в пластике сурового стиля начинается с 1964 г. Первая в этой цепи картина «Политические. 1905», написанная в 1964 г. Это устойчивая, вписанная почти в квадрат, почти скульптурно вырубленная, композиция, решенная в типичном для сурового стиля живописном монохrome. Стеной и крупным планом, тесно поддерживая

³⁴⁴ Мастера искусства Урала. Геннадий Мосин (1930–1982). Живопись, графика / Авт. ст. Г. Трифонова, Т. Багова. – Челябинск: ЮУрГУ: ЧОГМИ, 2007. – С. 6.

³⁴⁵ Геннадий Мосин. Каталог произведений. Живопись. Графика / Авт вст. ст. Л.Н. Чеснокова. Сост. кат. В.С. Булавин. – Свердловск: Свердловская организация Союза художников РСФСР, 1981. – С. 30.

друг друга, изображены стоящие в рост в серых робах мужчины разных национальностей, различного социального происхождения, закованные в цепи и кандалы. Их солидарность выражают руки, передающие по другой – живой человеческой цепи, энергию поддержки и борьбы. Огнем духа и решимости горят их глаза, черты лиц серьезные и строги. Клокочущая энергия протеста удержана у границ полотна. Мощная воля художника не дает ей разорвать единство полотна и обрушиться на зрителя. Но и без того полотно не может оставить никого равнодушным.

Раздумья автора о революции, о том, что она есть такое и что несет с собой, поиск ответа на вопрос о вождях, героях и жертвах заставляют Г. Мосина совместно с другим свердловским художником М. Брусиловским сделать следующий бесстрашный шаг в поисках современного ответа на эти острейшие исторические и гражданственные вопросы. Картина «1918-й», исполненная в тот же 1964, в трудное для страны время, когда общество вновь потеряло надежду на открытое и свободное развитие, уже никого не могла оставить равнодушной. Мысль автора покинула камерные форматы. Огромный, в традиции большого сталинского стиля, холст клокотал протестом против всяческих культов. Впервые уже не развенчание Сталина, а откровенная трактовка Ленина как кровавого диктатора, казнившего Россию со своей железной гвардией, подобно палачу на эшафоте, и как, – не в тексте, а в изображении, открыто и визуально убедительно – это был шаг огромного гражданского мужества для художника. Идея была выражена абсолютно и только пластическими средствами – теми, что наработал за свой звездный час суровый стиль. Фронтальная композиция монументального, неглубокого пространства с четкой конструкцией сколоченной из светлого дерева трибуны, окрашенной в красный цвет крови и исчерна-красный цвет траура, как лозунги и полотнища, в контрасте с раскалено-обугленным шатром Покровского собора на Красной площади. Мистически черная мгла застилает пространство, и напряженная фигура Ленина-оратора и его гвардии на фоне холодного светлого облака, полная экстатической наступательной энергии, дана в контрасте с головами людей у подножия трибуны, далеко внизу, как будто отсеченными гильотиной.

Картина «1918-й» стала программным событием первой зональной выставки «Урал социалистический», открывшейся в Свердловске. Приехавший на открытие выставки президент Академии художеств В. Серов, он же председатель Союза художников РСФСР и вместе со свердловскими партийными деятелями потребовал снять картину, но тут случился государственный переворот в правительстве, Хрущев был снят, и его фаворит Серов почувствовал себя нерешительно³⁴⁶. Баталии вокруг картины не утихали ни в Свердловске, ни в Москве, где она в декабре 1964 не была допущена на республиканскую выставку «Советская Россия», но уже в следующем 1965 стала эпицентром выставки всесоюзной «На страже Родины», ее поддержали Павел Корин, Екатерина Белашова, картина прошла триумфально международные выставки в Венгрии, ГДР, Биеннале в Венеции, затем вошла в экспозицию Екатеринбургского музея изобразительных искусств. Экспрессивный оратор Ленин стал своего рода образцом для воплощения в произведениях многих художников в живописи и скульптуре.

События вокруг картины и феномен «1918-го» говорят о том, что художники продвинулись на передний край гражданского осмысления происшедшего переворота в начале XX века, так круто изменившего в сторону трагизма историю народа, и выразили это языком живописи, в русле экспрессии сурового стиля. При этом в своем осмыслении революции художники тогда не шли так далеко, Ленин был для них, как и для большинства в стране в те годы, образом романтического вождя пролетарской народной революции. Однако художническая интуиция повела их дальше, и сегодняшняя интерпретация картины в русле исторического отрезвления от революционной романтики не является навязанной тому, что выражено в пластике произведения.

Тема революции продолжала волновать этот творческий дуэт. Следующая и последняя совместная картина Мосина и Бру-

³⁴⁶ Геннадий Мосин. Живопись. Графика: Слово о художнике: М. Брусилловский, А. Ведерников, В. Волович, Е. Евтушенко, И. Лаврова, Г. Метелев, А. Рюмин, Г. Свиридов, М. Смирнов, Н. Чесноков, С. Ярков / Авт.ст. Г. Гольинец, С. Гольинец, А. Мосин. Сост. кат. И. Мосин, Е. Пашутина. – М.: Наше наследие, 1995. , ст. Г. и С. Гольинец.

силовского была посвящена размышлениям о судьбах гражданской войны на Урале. На третьей зональной выставке «Урал социалистический» их картина – групповой портрет «Красные командиры времен гражданской войны на Урале» 1969 г. была показана в Челябинске и тоже стала заглавной. Но резонанс уже в иной обстановке был значительно тише, и картина не получила известности и большой выставочной судьбы, оказавшись сначала на чердаке Дома офицеров УралВО, а затем, с согласия авторов, Челябинской картинной галерее удалось добиться передачи полотна в ее собрание.

В отличие от написанной пять лет назад «1918-го» картина «Уральские командиры» исполнена контрастного настроения. Она словно реквием. Группа командиров, героев гражданской войны, собранная воедино (хотя они все действовали в различных регионах Урала) напоминает мистическое инобытие неких фантомов, лишь внешне напоминающих людей, хотя узнаваемых портретно. Холодный золотисто-желтый колорит ассоциируется с металлом, чем-то неживым (восковой скульптурой, муляжом?). На фоне темного сумеречного, как в мучительном сне, пейзажа с уральскими горами и долинами виден идущий строем отряд, вдалеке – разрывы боя, а между ними храм с колокольней, напоминающий Воскресенскую церковь в Свердловске-Екатеринбурге. Пространство гор разделяет дальний план и ближний, на котором беззвучно застыли как призраки, герои революционной войны. Наверху картуш с перечисленными их именами. Предстояние торжественное и безмолвное как на парсуне, акцент на мистическом переживании удаленного прошлого, как взгляд сквозь время, наводит на мысль о поисках постижения, смысло-чувствования уральского ментального пространства, в котором этапы истории и судьбы преломляются неповторимо.

Картина «Красные командиры времен гражданской войны на Урале» – несколько не менее совершенное художественное произведение, чем «1918-й», но ее значение характеризуется иными измерениями. Картина ясно выражает локализацию творческой мысли на духовном пространстве Урала, связь его с Россией с момента исторического его освоения в петровской эпоху просматривается в представлении художников через общероссийскую пластику парсуны, означающую переход от христи-

анского средневековья к новому историческому времени. Отчетлив поиск истоков уральского духовного бытия. В картине «Красные командиры...» художники достигают в этом направлении убедительной мистическо-иррациональной органики, выраженной пластически. Хочется думать, что такое настроение и направленность поисков идет от Г.С. Мосина (творчество М.Ш. Брусиловского в последующие годы тоже в этом убеждает). Это тем более очевидно, что озабоченность и углубленная дума об Урале и уральцах начинается от вышеупомянутой дипломной картины, и далее в 1967 написанной картины «Сказ об Урале». Художник в данном полотне, которое стало следующим этапом в образно-пластическом освоении темы, готовит дальнейшее ее развитие в 1970-е гг.

Над картиной художник работал долго. Первоначально он хотел ее написать в форме триптиха, с изображением влюбленных, старика мастера с юном учеником и шахтером в забое. Триптих был задуман в своей основе лирически: социальное ощущалось через позу скорчившегося шахтера, в усталых лицах старателей. В окончательном варианте художник объединил все темы и образы на едином полотне и в пространстве сумрачного уральского пейзажа, где герои живут органично наедине со своим делом и природой Урала, не вступая в личный контакт друг с другом. Они существуют самодостаточно и параллельно как сущности, как собирательное представление об уральском народе – рудознатцах и горных мастерах, литейщиках и оружейниках, рудокопах и металлургах, среди которых есть место хрупкой детской незащищенности и девичьей плавной красоте. Образы уральского фольклора и сказов, проникновенное чувство уральской природы, длительность времени, будто окунутого в вечность, выразительность и насыщенность пластики форм, линий, силуэтов, живописная таинственность далей – все это удивительно слито в пластический образ, где индивидуальное и своеобычное не утрачено, сохранено и подчеркнуто, но не диссоциирует. Пространственное поле картины отличается пограничной заряженностью между ясностью и недосказанностью, колористической неяркостью, но живописной декоративностью. Отбор значимых деталей, символичность, монументальная эпика, фронтальность композиции, напряженность ритма, приглушен-

ная цветовая гамма – все это черты сурового стиля, получившие дальнейшее развитие в творчестве художника.

В пейзажах и композициях 1970-х годов образно-пластический язык Г.С. Мосина утрачивает черты ярко выраженной декларативности и публицистичности, как наследие сурового стиля, его творчество идет в большую глубину и органичность переживания образа через передачу в густо настоенной живописной пластике внутреннего напряжения души, мысли его героев и пейзажного образа уральской природы. Работа над иллюстрациями к сказам П.П. Бажова и картинами по русским народным сказкам позволяют художнику раскрыть образ Урала в сплаве с Россией по-новому, красочно, декоративно, где красота живет своей обворожительно-прекрасной и трагической жизнью. Наследие сурового стиля в картинах 1970-х гг. живет только в общем пластическом строе композиции, значительно усиленном и обогащенном декоративным решением, опыт которого ранее появился в серии портретов современников.

Несколько особняком в этом кругу стоит картина «Портрет кота Матвея» 1979 г., в которой образ Урала с его горками, поросшими лесом, сумрачной зимой, в которой как из-под земли выглядывают среди растительности замшелые кровли деревенских избышек; на переднем плане, на крыше сарайчика словно дух уральской земли, уральских гор, восседает торжественно, будто предстоит, огромный полосатый кот, заслоняющий собой весь крестьянский двор, своей мастью как бы сливающийся с колоритом местности. Непосредственная визуальная конкретность изображения, чувственная осязательность и вместе с тем невыразимая загадочность, невысказанность упорно глядящего на зрителя кота находят продолжение в таинственно скрадываемом туманом пространстве долины, и в нем тонут, словно занесенные снегом и забвением, избы, деревья, склоны гор, темно-зеленые от хвойных лесов, уходящие вдаль, в неизвестность горные цепи... В этой картине чудесным образом срастается теплое чувство любви к дому и земле, народный юмор и жуль народного сказа, мистическое обобщение и размышление о вечном посреди уральской природы.

Диапазон творчества уральского художника Г.С. Мосина широк: монументально-декоративные росписи, скульптура,

станковые живописные произведения, рисунки, акварельные миниатюры, книжная иллюстрация. Судьба отпустила ему немногим более двух десятилетий творчества, но художник успел многое в искусстве и для его будущего, особенно на Урале. Его воздействие на формирование художественного сознания и искусства второй половины XX–начала XXI вв. ощутимо во всех уральских городах. В своем искусстве Г.С. Мосин выразил современное чувство истории, свое пластическое понимание Урала. Он был и остается примером самозабвенного творчества, честности и самопожертвованности в искусстве.

Мастерские декоративно-прикладного искусства современного Златоуста (Т.В. Харсеева)

Южно-уральский город Златоуст завоевал мировую известность еще в XIX в. В 1815 г. была открыта первая Златоустовская Оружейная фабрика, которая на протяжении почти двух столетий являлась основным центром производства холодного оружия в России. С первых лет существования фабрики особое внимание здесь уделялось изготовлению украшенного, художественного оружия. Златоустовскими мастерами XIX в. были созданы произведения оружейного искусства, которые заняли достойное место среди памятников мирового уровня. Яркая, своеобразная стилистика златоустовской художественной школы существенно отличалась от стилистики старейших отечественных и зарубежных школ³⁴⁷.

В наше время роль и место предметов оружия в жизни общества кардинально изменились. Ныне наиболее прочной традицией осталось изготовление украшенных сабель, шпага, палашей в качестве дорогих подарочных экземпляров. В последние годы получило развитие и коллекционное оружие, которое рассматривается как памятник современного искусства. Художест-

³⁴⁷ Подробнее, напр., см.: Денисова М.М. Художественное оружие Златоустовской оружейной фабрики // Труды Государственного исторического музея. – Вып.18. – М., 1947. – С. 207–251; Глинкин М.Д. Златоустовская гравюра на стали. – Челябинск, 1967; Куликовских С.Н. Златоустовская школа авторского холодного украшенного оружия. Становление и развитие (1815–1860). – Челябинск: ЮУрГУ, 2006.

венному оружию отводится та же роль, что и любому другому памятнику искусства. Создание предметов украшенного оружия подчиняется общим законам, по которым создаются произведения искусства. Учитывается не только внешнее пространство предмета, но и художественное пространство изображения, наносимого на само оружие. Восприятие объема в изображаемых предметах и узорах также имеет большое значение для златоустовского художника, поскольку оно должно гармонично сочетаться с формой и назначением гравированного предмета.

В последние десятилетия XX и первые годы XXI в. в Златоусте появляется целый ряд декоративно-прикладных мастерских по художественной обработке металла. Организаторами такого рода предприятий стали молодые художники-граверы, покинувшие стены Оружейной фабрики в 1990-е гг. Навыки художественной работы накапливаются с опытом, поэтому в работах современных, еще молодых мастерских мы можем наблюдать некоторую перегруженность деталями и доминирование сюжета. Однако эти работы нельзя назвать менее художественными или непрофессионально созданными – и те, и другие продолжают традиции мастеров XIX столетия. Другими словами, искусство златоустовской гравюры на стали, возникшее еще в XIX в., продолжает развиваться и в веке XXI, синтезируя старые и новые приемы как в технологическом, так и в сюжетном плане. Специфической чертой современного златоуста также стало и то, что отмечается некоторая специализация каждой из художественных мастерских в предпочтении определенной формы предмета, его назначения или тематики в украшении оружия.

Одним из первых таких предприятий в Златоусте стали мастерские декоративно-прикладного искусства «ЛиК», созданные еще в 1990 г., художники которого и сегодня видят первоочередную задачу в развитии художественной среды Златоуста, основанной на возрождении и процветании традиционного промысла украшенного оружия. Художники не стоят на месте, разрабатывая все новые трактовки уже знакомых сюжетов, привлекая в обработке изделия массу различных материалов – драгоценных камней, дерева, стекла – и применяя своеобразные формы оружейного предмета.

Так, один из ведущих художников мастерских Григорий Иванович Мануш, используя свои обширные знания в области истории оружия, создает авторские концепции многих оружейных конструкций. Ставя задачу использовать предмет оружия для выражения авторских художественных образов, он применяет весь арсенал приемов, наработанных традициями Златоустовской оружейной школы. Ему важно не просто украсить, оформить, декорировать образец холодного оружия. Главное внимание он уделяет вопросу гармонии внешних форм и декоративного оформления оружия.

Примером может быть комплект «Былина»³⁴⁸, состоящий из охотничьего ножа и тесака. Изделие создано по мотивам исторических образцов, при этом в конструкцию ножен с внешней стороны включена дополнительная полость для ножа. В центре композиции тесака – былинный богатырь – как бы венчающий общий сюжетный и конструктивный строй. Здесь мы видим яркий пример нового взгляда на оружие как не только на предмет исключительно утилитарного назначения или, наоборот, подарочного предмета, но как на художественное произведение, несущее в себе авторский замысел и традиции времен.

Аналогичный подход наблюдается в эскизе ножа «Мотивы Востока», созданном в соавторстве с Лохтачевой Н.В., где в конструкции используется нестандартный подход к понятию архитектоники оружия и формы ножен: помимо предмета, предназначенного для защиты клинка, используется своеобразный «колпачок» из кожи для рукояти, соединенный с ножнами тонкими кожаными ремешками. Объемность всей композиции придает и лаконичное орнаментальное обрамление из трехлепестников, стилизованных щитков и восточной вязи. Художественное многообразие проектов и стилистических образов – итог плодотворной работы и непрерывного потока идей талантливого мастера.

Не менее важна и тематика оформления оружейных образцов определенного функционального назначения. Форма и образительный ряд должны создавать единый художественный образ. В выборе сюжетов художественного решения предмета оружия существовали сложившиеся многовековые исторические

³⁴⁸ Мануш Г.И., Лохтачева Н.В., 2001.

традиции. Мастера «ЛиКа» придерживаются этих классических оружейных канонов и отдают предпочтение понятным и близким назначению предмета сюжетам.

Так, в системе украшения тема под условным названием «офицерское оружие» является важнейшей. В мастерских «Лик» создали обобщенный стилизованный образец кавалерийской офицерской сабли, пехотной офицерской сабли, кирасирского офицерского палаша, морского офицерского кортика. Художественный ряд этих изделий построен на создании знаковой системы декора, передающего символический образ благородства и достоинства русского офицера. В рамках этой тематики уделено должное место и наградному, почетному, памявному оружию. Здесь мы видим и орнаментальный стиль, и морскую тематику, и исторические мотивы в изображении сюжетов. Оформление многих оружейных предметов несет в себе гармоничное сочетание военно-морской символики офицерского оружия с декоративно-орнаментальным обрамлением, оставляющим центральное место главному изображению на рукояти или клинке.

Примером такого оружейного образца может служить кортик «Офицерский» в исполнении мастеров Лохтачевых. Здесь используется характерный для них орнаментальный ряд, гармонично сочетающий геральдическую символику российского флота. На крестовине изображено парусное судно, подчеркивающее достоинства этого вида оружия. Профессионально использованное сочетание геральдики и разного вида орнамента – листьев аканта, изогнутых лепестков и стилизованных щитков – придает украшенному оружию строгость и величие.

Другой, совершенно иной по конструкции предмет – шпага «Парус» – решен также в творческом ключе: созданное из серебра, дамасской стали с инкрустацией аметистом, оружие сочетает здесь цвет благородного серебра и муаровой поверхности самой стали. Минимально использованный орнамент, рукоять и гарда в виде судна с развивающимися парусами и прекрасной огранки холодно-голубой аметист в завершении рукояти – все это придает оружию благородность. При этом ножны решены несколько иначе: изготовленные из черной кожи, они дополнены лишь спадающей вниз стилизованной серебряной нитью – исключительно творческий подход к решению обработки предмета такого рода.

Вместе с тем вызывает немалый интерес тема охотничьего оружия. Охоте посвящены традиционные охотничьи наборы разной комплектации, варианты охотничьих мечей и ножей. Близкой для художников-«ликковцев» стала тема царской охоты, которая отражена в украшении ряда кортиков и ножей. Декоративное обрамление этих изделий построено на изображении животных в растительном обрамлении разнообразного по характеру растительного орнамента.

Охоте посвящены традиционные охотничьи наборы в исполнении Лохтачевых, охотничьи ножи и кортики (кортик «Олений», нож «Сокол», нож «Охота», нож «Царская охота»). Так, например, в кортике «Олений» воплощена необычная художественная идея: рукоять клинка решена как естественный кривой сучок дерева, клинок же и ножны расписаны различными атрибутами охоты – на крестовине на фоне щитка изображен нож, охотничий горн и еловые ветви – все это стилизованно обрамляет орнамент. Великолепная конструктивная идея Г.И. Мануша нашла здесь свое воплощение в форме предмета, учитывая и его утилитарное назначение. Вместе с тем сюжетное обрамление кортика дополняет образ охотничьего оружия: благодаря золоченым элементам ножен, контрастирующим с темной отделкой выделанной кожей, дает впечатление богатого коллекционного художественного предмета.

Нож «Сокол», исполненный теми же авторами уже предмет другого конструктивного назначения. Криволинейной формы ножны украшены разного рода орнаментом, который строится на цветовом сочетании оттенков холодной стали и теплого тона золочения. И снова мастера к столь привычному предмету оружия подходят с новыми художественными идеями, как в технике, так и стилистике изображения. Каждый орнамент по-своему отличается от другого. Здесь он строго и лаконично заполняет все пространство ножен и части клинка.

Важным открытием мастерских XX–XXI вв. является изготовление оружия, характерного для восточных стран: типа ножа пчак и кинжала джамбия. Исполненные в знакомой нам орнаментальной манере Лохтачевой Н.В. эти типы оружия имеют оригинальную форму клинка и несут в себе элементы восточной культуры (богатая инкрустация драгоценными и полудрагоцен-

ными камнями, обилие золота, присутствие в орнаменте сетчатой композиции). Художники на поверхности металла рационально сочетают яркий восточный орнамент с не менее богато исполненными инкрустациями – и в итоге это дает великолепно украшенный миниатюрный предмет восточного оружейного искусства. Большое внимание уделяется здесь орнаментальному обрамлению, поскольку сюжетные изображения не характерны для исламского искусства: тонкое переплетение цветочных ветвей в пчаке и сложный сетчатый орнамент в сочетании с классическими листьями аканта и трехлепестника в джамбии – вот лаконичный, но насыщенный вариациями набор убранства подобных видов оружия.

Для художественных мастерских «Лик» вообще свойственно активное применение орнаментальных мотивов. Это заслуга, прежде всего, одного из главных художников предприятия и первой женщины в этом виде искусства – Нины Владимировны Лохтачевой. В своих работах она стремится познать законы орнаментального искусства и подчеркнуть его поистине неограниченные возможности. Мастерство этого художника можно проследить и на таких предметах декоративно-прикладного искусства, как подносы, праздничные и винные наборы, предметы сервировки стола, украшения.

В подносах «Букет» и «Свадебный» (1997, 2000) орнамент заполняет все пространство, за исключением центрального изображения. Словно вихрем, он захватывает всю поверхность и несется вдоль окружности предмета. Тонкая грациозная прорисовка стеблей, сетки, лепестков лирично и трогательно трактует сюжет. В винных наборах гибкое орнаментальное узорочье покрывает маленькие рюмочки, кувшины и другие предметы сервировки. Талантливая художница создает и ювелирные предметы – браслеты, наградные пояса (браслеты «Жар-птица», «Праздничный»), в обработке которых используется растительный и цветочный орнамент.

Среди главных художников и одновременно создателей украшенного оружия есть, помимо художников-граверов, и скульптор (Александр Иванович Лохтачев), и мастер-оружейник (Григорий Иванович Мануш). Вместе они трудятся над созданием новых видов и форм художественных изделий, проявляя при

этом большую индивидуальную фантазию. И вот среди знакомого уже всем украшенного оружия и предметов бытового назначения появляются круглая скульптура в оформлении рукоятей, предметов быта, а также культовая скульптура – скульптурные ангелы к Дарохранительнице для Храма Христа Спасителя (Москва). Новым здесь можно отметить видение предмета уже не плоскостно, а в синтезе с окружающим пространством. Благодаря рельефным накладкам, мелкой пластике форм, различным инкрустациям и вставкам из разных материалов предмет не столько кажется богаче или достойнее, сколько подчеркиваются его основные элементы и части.

В 2002 г. начала работу скульптурная мастерская А.И. Лохтачева, где создаются плакеты и круглая скульптура, основной темой которых являются православные сюжеты. В задачи мастерской входит создание авторских моделей скульптурных композиций для литейных производств Южного Урала и других регионов Российской Федерации. За годы работы скульптурной мастерской выполнен ряд работ, которые могли бы стать гордостью культурного развития златоустовской обработки металла. Евангелисты и ангелы, рельефы «Положение во гроб», «Распятие», «Снятие с креста», «Тайная вечеря» выполнены для храма Христа Спасителя (Москва) в 2000–2005 гг. – все это является прекрасным воплощением того нового творческого подхода в понятии «златоустовское искусство обработки металла». Выполненные в миниатюре серебряные и золоченые скульптуры проработаны столь же детально и кропотливо, как и сюжетные изображения на златоустовских клинках и посуде.

Продолжая тему сюжетов, изображаемых на предметах, изготовленных в технике златоустовской гравюры на металле, можно отметить еще одну, наверно, не менее крупную мастерскую в Златоусте – «Практика». Как мы уже и отмечали, большую роль в формировании индивидуального стиля и характера изображения, сопровождающего предмет холодного оружия, играет и почерк его главных мастеров, художников-вдохновителей. Отличительной особенностью данного предприятия можно обозначить работу исключительно на заказ. Мастерская является официальным поставщиком Московского Кремля. Новое и наиболее распространенное здесь – это изготовление оружия и

предметов интерьера. Руками мастеров «Практики» была выполнена отделка интерьера личного президентского самолета, ряда его кабинетов в Московском Кремле. Безусловно, авторский коллектив этого предприятия в лице Берсенева Г.М., Аверкина О. В., Тычкина В.А. и Рябкова Ю.Б. сформировал свой особый стилистический язык.

Поскольку Геннадий Михайлович Берсенева классический орнаменталист, а остальные художники в большинстве своем являются его учениками, за исключением Рябкова Ю.Б., то авторский коллектив произведения данной мастерской во многом покрывает орнаментом, но, несмотря на это, художники умело сочетают камень и металл (в основном, латунь), кость и дерево.

Вместе с тем, оружейная мастерская «Практика» изготавливает свой собственный металл – дамасскую сталь – который имеет свой оригинальный и неповторимый по красоте цвет. Муаровая поверхность всех изделий данного художественного предприятия отличает от ряда подобных произведений оружейного искусства. «Высококачественные стали отличаются и повышенной прочностью, твердостью в сочетании с высокими значениями пластичности и вязкости»³⁴⁹, что немаловажно для искусства обработки металла.

Орнаментальный стиль Берсенева Г.М., Аверкина О.В., Шаланова А.Г. и Тычкина В.А. представлен рядом наградного оружия с характерным золоченым орнаментом на черненном фоне. Созданные на различные памятные даты в истории России – 300-летию морского флота России, 850-летию Москвы, 60-летию Победы в Великой Отечественной войне – богато орнаментированы и содержат преимущественно геральдическую символику.

Так, в ряде кортиков и кинжалах (кинжал «Путин» для Оружейной палаты Кремля) используется сочетание сложноузурчатой поверхности дамасского клинка и тонко прорисованного орнаментального ряда на рукояти. Многие образцы оружия содержат геральдику Российского государства в стилизованном обрамлении щитка или фигурной рамки. Нередко по традиции в орнамент вплетены охотничьи, пейзажные или исторические

³⁴⁹ Златоустовская гравюра на стали. Златоустовское украшенное оружие: альбом – Златоуст, 1999.

сцены. Однако в сторону поиска формы и конструктивного пространства художественные идеи авторов мастерской «Практика» опираются исключительно на предпочтения заказчика, поэтому здесь мы редко сможем увидеть причудливые очертания рукоятей кинжалов и ножей, криволинейные ножны или фигурные завершения рукояти шпага. Так, в кинжале работы Аверкина О.В. автор использует минимум орнамента арабески, подчеркивая утилитарность предмета. В изображении мастер лаконично тонко выделяет художественные особенности оружия.

Однако орнамент берсенеvского авторского коллектива значительно отличен от ликовцев: здесь мы чаще видим геральдические символы, разные вензели, стилизованные начертания фантастических птиц, змеевидные переплетения. В орнаментальном стиле интересны предметы быта. Декоративное блюдо «Вакханка» (Шаланов А.Г.) акцент сделан уже на геометрический орнамент: в центре стилизованная розетка, от которой по диагоналям уходят переплетающиеся змеевидные тела вакханок с вазами в руках. Все завитки и криволинейные нити составляют единую ритмику композиции, гармонично заполняя пространство.

Наряду с разного рода предметами быта, как и в универсальной мастерской «Лик», здесь изготавливаются изделия не из металла – картины из природного камня. Многие произведения отражают красоту родного художникам края: уральские горы, заснеженные леса, маленькие лесные опушки – все это создано руками Полякова В.В., еще одного представителя предприятия «Практика». Мастерски выполненные из разных пород природного уральского камня, картины по-настоящему схожи с живописными полотнами и художественно ценны.

Безусловно, это говорит о творческих поисках художников первых граверных мастерских Златоуста и в области материала, и в способах передачи пространства через этот материал, и в области художественно нового подхода к изображению на плоскости. Отдельно в двух ведущих мастерских златоустовского искусства гравюры на стали выделяются появившиеся в начале XXI в. атрибуты православного и мусульманского культа. Оформляются оклады церковных книг, создаются предметы религиозного культа (евхаристические наборы, потиры), даже гравированные иконы или портретные изображения глав церкви.

Так, в евхаристических наборах мастерской «Лик» применяется православная символика, изображение ангелов, цитируются священные тексты. Из материалов мастера предпочитают серебро, латунь и драгоценные камни.

Примечательны две гравированные картины: с изображением патриарха Алексия II и вторая с иконным образом святого Александра Невского. Оба произведения тщательно проработаны: в деталях одежд прорисованы складки, тонкие завитки бороды миниатюрно обработаны, изящный контур патриаршего облачения у Алексия II и величественные одежды у Александра Невского – все это, безусловно, заслуга мастерства и профессионализма авторов произведений. За подобного рода работы художественные мастерские получили статус «Патриарших мастерских» и вошли в список поставщиков изделий для русской православной церкви.

Неиссякаемая творческая жила авторов-художников привела к созданию особой программы в Патриарших палатах Московского Кремля по изготовлению коллекционных кортиков «Оружие Калашникова», созданной вместе с Михаилом Тимофеевичем Калашниковым. Каждой разновидности автомата Калашникова соответствует определенная форма кортика, изготовленного из бронзы, серебра, золота или платины. Каждый образец данной именной серии венчает рельефная накладка на ножках портрета М.Т. Калашникова.

Особенностью художественного произведений религиозной группы предметов в «Практике» является то, что они берутся за создание исламских панно с текстами из Корана, максимально ограничиваясь арабской вязью и арабеском. Выполнены предметы окладов мусульманских книг, панно со священными текстами и ряд атрибутов этой религии.

Другим не менее ярким примером граверной мастерской, появившейся в начале 90-х гг., является ООО «Грифон». Во многом тематическая разработка изделий неразрывно связана с историей России и мировой историей в целом. Частыми сюжетами произведений данной мастерской являются исторические и политические личности, события мировой и российской истории.

Уникальная восьмиступенчатая обработка металла позволяет достичь многоцветности, объемности и сложной утонченно-

сти изображения. Однако пространство оружейного предмета мастера «Грифона» заполняют без остатка: миниатюрные сюжетные сцены помещены на ножнах, клинке и даже рукояти. Многофигурные и однофигурные изображения проработаны с той же тщательностью, как и обрамляющий их орнамент. Но если у художников «ЛиКа» или «Практики» мастерски сочетается конструктивная и сюжетная составляющая предмета оружейного искусства, то здесь мы видим увлеченность изображением порою даже в ущерб самому предмету.

Во многом произведения, созданные мастерами ООО «Грифона», представляются нам богато орнаментированными и заполненными разного рода сюжетными сценами батального, охотничьего, исторического или пейзажного характера. Художественное разнообразие тематических циклов, посвященных Отечественным войнам 1812 и 1941–1945 гг., известным и значимым личностям истории, важным мировым и российским событиям, знаменательным датам, говорит о творческом подходе художников предприятия к своей работе. Такова, например, серия кортиков, посвященных истории России («Иван Грозный», «Петр I», «Ледовое побоище»), которые содержат сюжетные или портретные изображения исторического характера, причем конструктивная составляющая во многом уступает изобразительному ряду – все пространство ножен и клинка заполняет выгравированный рисунок. То же самое мы видим и в оформлении длинноклинкового оружия (меч «Александр Невский») и даже в обычных охотничьих ножах (нож «Уссурийский тигр»). Последние охотничьи образцы, благодаря раскинутому богатому золоченому рисунку и вручную обработанной рукояти, приобретают вид эксклюзивного подарочного оружейного предмета, теряя свое утилитарное назначение.

Вместе с тем, тематическое разнообразие сюжетов ООО «Грифон» дает основание все же полагать, что многие произведения имеют сугубо военно-историческое направление, поскольку здесь мы не увидим лирического изображения красот уральской природы, изящных цветочных орнаментальных мотивов или скромных и лаконичных восточных арабеск.

Однако нельзя сказать, что изделия предприятия не несут в себе художественной ценности – напротив, многие оружейные

образцы безупречно передают многоплановость изображаемого пространства, в них присутствует обилие цветовых оттенков, за счет чего графический рисунок приобретает объемность, и композиция, в целом, получается живописной и целостной.

Продолжая анализ тематического разнообразия в златоустовской гравюре на стали XX–XXI столетий стоит коснуться гравированных картин на различные сюжеты. Основным производителем подобного рода тарелей, панно и пластин являются в современном Златоусте предприятия «Златоустовская гравюра на стали», «МОК» и «Златоустовская Оружейная Компания».

Начавшееся в 1970-е гг. производство сюжетных металлических пластин и панно продолжается и по сей день. Тематика изображаемых сюжетов расширилась за счет введения блюд с геральдикой городов России, металлических пластин с православными и мусульманскими религиозными текстами, а также изображениями архитектурных памятников России. Избранная форма пластины, панно или блюда не нова, также как и использование выпукло-вогнутых очертаний предмета. Но все же в тематике наблюдаются изменения: помимо уже знакомых нам советских пейзажных и портретных зарисовок, геральдическая и патриотическая линия вносит новое в лирические панорамы эпохи кризиса златоустовского украшенного оружия.

Лаконично расположенный по центру герб того или иного города России обрамлен минимумом орнаментального декора: тонкая полоска золоченого геометрического орнамента проходит по контуру блюда, фон же герба представляет собой чернение. Строгость и лаконичность декора отличает эту серию блюд от металлических пластин с панорамным изображением многопланового пейзажа или густо орнаментированного натюрморта.

Одинаково патриотично и строго звучит тема архитектурных памятников России и известных столиц страны. Панорамы Петербурга, Москвы, Златоуста и других городов и древнейших памятников российского зодчества представлены в целом ряде круглых панно и прямоугольных металлических пластин. Так, например, знакомые каждому россиянину архитектурные сооружения столицы представлены в нескольких круглых панно – «Собор Василия Блаженного» (автор С. Шептунова) и «Храм Христа Спасителя» автор О. Макрушина). Архитектурные сооружения, окружающая

геральдика, лентообразная подпись – все это гармонично и тонко подчеркивает композиционное единство изображения.

За счет полутонов желтого и золотистого, черного и серо-синего создается глубина пространства, хотя здесь и нельзя сказать о богатстве светотеневой моделировки предметов. Многие произведения все же остаются в традициях еще советского искусства златоустовской гравюры на металле.

Представляя тематическое и сюжетное разнообразие современных изделий златоустовской гравюры на металле, можно отметить расширение используемых средств изображения. Художники – граверы видят уже златоустовское искусство не только как сугубо прикладную деятельность, но и пытаются вложить в каждый создаваемый ими предмет творческую идею, художественную задумку или конструктивный проект, которые подчеркнут достоинства оружейного или иного декоративно-прикладного предмета как культурно-исторической ценности. Происходит поиск и новых пластических форм в искусстве гравюры Златоуста: появляется множество украшенных предметов религиозного, бытового и декоративного назначения. Мастера экспериментируют с материалами, формами, декором: сочетаются камень, стекло, дерево, кожа, кость, порою используются различные виды декора в одном изделии.

Таким образом, на примере деятельности представленных здесь мастерских ясно проявляются значимые изменения, произошедшие в искусстве златоустовской гравюры на металле на рубеже XX–XXI столетий, расширение тематической и технологической составляющих говорят нам о том, что искусство этого южно-уральского города вступило в новый этап развития после почти 20-летнего кризиса и уже занимает достойное место в ряду крупных российских центров по производству украшенного оружия и гравированных предметов быта.

Деятельность художественного музея Южно-Уральского государственного университета как взаимодействие форм духовной культуры и предмет культурологического дискурса (Н.В. Парфентьева)

История Челябинска, крупнейшего промышленного и культурного центра Южного Урала, насчитывает более 270 лет. Он

превратился из небольшой пограничной крепости, основанной в 1736 г., сначала в бурно развивающийся торгово-транспортный железнодорожный центр общероссийского значения (рубеж XIX–XX вв.), а затем в крупнейший индустриальный город России (годы первых пятилеток и Великой Отечественной войны). Вклад Челябинской области в историю России XX в. огромен. Прежде всего, он ассоциируется с военной мощью страны. В Челябинской области под научным руководством уроженца региона, академика И.В. Курчатова, был создан ядерный щит страны. Процессы, происходившие в сфере производства самого мощного в мире вооружения, не могли не затронуть духовную сферу жизни общества. Безусловно, искусство не было приоритетным направлением государственной политики в этом регионе. Тем большее значение приобретает изучение региональных традиций искусства в нелегких и не всегда благоприятных условиях жизни Челябинской области, основные силы которой были сосредоточены в военно-промышленном комплексе вплоть до перестроечного периода.

Примером постепенного вхождения сферы искусства в духовную жизнь южно-уральского общества может служить Южно-Уральский госуниверситет, самый крупный вуз региона и один из крупнейших университетов страны (количество студентов – 58 тыс. человек). История его возникновения отражает монументально-героическую эпоху Великой Отечественной войны. Вуз был основан в 1943 году как Челябинский механико-машиностроительный институт. Это был ответ на вызов сурового военного времени. Развитие всех отраслей промышленности для наращивания военного потенциала страны требовал новых специалистов, новых технологий. Изначально институт был ориентирован на решение крупных оборонных и народнохозяйственных задач. Эта философия развития, идущая из военных лет, существует до нашего времени. В 1951 ЧММ был преобразован в Челябинский политехнический институт (ЧПИ), в 1990 – в Челябинский государственный технический университет (ЧГТУ). Свое нынешнее название – Южно-Уральский государственный университет (ЮУрГУ) – учреждение получило в 1997 г.

Смысл последнего преобразования заключался в активном вхождении в жизнь традиционного технического вуза гуманитар-

ных наук, что выразилось в открытии таких специальностей как история, филология, политология, социология, журналистика, юриспруденция, экономика, искусствоведение и др. Помимо этого открылись такие визуальные и художественные центры как Зал искусств, Виртуальный филиал Государственного Русского Музея, Телецентр, Центр творчества и др. Можно констатировать дальнейшее развитие гуманизации, преобразование университета в качественно новое учебное заведение, отвечающее вызовам времени и сложившейся в мировом образовательном процессе практике. Способствующие успешному развитию ЮУрГУ при его преобразовании были поставлены и успешно решены задачи по формированию новой методики преподавания гуманитарных дисциплин, новых подходов к исследовательской работе посредством синтеза достижений отечественной и зарубежной науки, а также широкого применения информационных технологий в образовании. Все это усиливает возможности влияния на процессы, протекающие в социальной жизни общества. Участие университета в данном процессе, а также новые тенденции развития гуманитарных дисциплин органично подводят к созданию собственного университетского музея. В связи с этим необходимо напомнить о культурной миссии Южно-Уральского университета, имеющей многолетние традиции, помогающей формировать новое представление о месте человека в обществе и новый тип личности, интеллектуально и духовно развитой, имеющей доступ ко всем достижениям мировой науки и искусства. Показателем этих тенденций, наметившихся еще в 1960-е гг., в период так называемой хрущевской «оттепели» и идеологического освобождения от социально-политических, духовных запретов предшествующих десятилетий, стало развитие студенческого любительского творчества, ныне поддерживаемого Центром творчества и досуга ЮУрГУ, создание театра-студии «Манекен», который впоследствии вырос и широко известный профессиональный театр Челябинска и страны. Постсоветский этап стал временем утверждения плюралистической свободы мировоззрения, значительной динамизации всех процессов. Эта атмосфера способствовала еще большему вхождению искусства в научно-образовательный процесс. Связи университета с учреждениями культуры и искусства города, региона, страны дополнились международными контактами.

В настоящее время город и регион обладает развитой инфраструктурой учреждений культуры и искусства. Наиболее значимы из них: академические театры Оперы и балета им. М.И. Глинки и Драмы им. Н.Ю. Орлова, Челябинское концертное объединение, Челябинский музей искусств, Челябинский институт музыки им. П.И. Чайковского. Университет активно сотрудничает с этими крупнейшими образованиями.

На сцене университетского Актового Зала регулярно выступают лучшие оркестры страны и мира, например, Государственный академический симфонический оркестр России под руководством Марка Горенштейна, итальянский камерный оркестр «Виртуозы Вероны», лучшие отечественные и зарубежные представители классического искусства. Традиционно ежегодное начало нового сезона Студенческой филармонии в ЮУрГУ открывается концертом классической симфонической музыки. В Зале искусств ЮУрГУ ежемесячно экспонируются новые выставки произведений изобразительных искусств. Особо следует отметить экспозиции Российской Академии художеств и Государственного Русского музея в Зале искусств университета. Постепенно создается и собственная художественная коллекция университета, в основе которой дары художников.

Что касается пластических искусств, то их профессиональное изучение постепенно входило в образовательное пространство ЮУрГУ с помощью инженерно-строительного факультета, где преподавали лучшие архитекторы города, выпускники Ленинградского и Московского архитектурных вузов. В 1960-е гг. было по-новому осмыслено взаимодействие пространственных искусств: архитекторы стали активно сотрудничать с художниками, в стенах Челябинского политехнического института появились произведения живописца Василий Андреевича Неясова (1926–1984). Есть основания считать В.А. Неясова автором двух панно в парадном вестибюле главного корпуса ЮУрГУ³⁵⁰.

³⁵⁰Трифонова Г.С. Университетский музей науки и искусства: традиции, место и роль в современном культурно-образовательном пространстве вуза // Традиции и новации в отечественной духовной культуре (Сборник материалов третьей южно-уральской межвузовской практической конференции). – Челябинск: Издательство ЮУрГУ, 2006. – С. 62–69.

Вестибюль также украшает копия статуи «Россия» скульптора Н.А. Лаврецкого. Сама статуя, отлитая мастерами в г. Касли и представленная в 1890 г. на всемирной выставке в Париже, получила там гран-при. Увеличенная копия выполнена в 1995–98 гг. также на Каслинском заводе местными мастерами – выпускниками кафедры «Литейное производство» и подарена университету выпускником 1961 г. А.В. Долининым.

Неотъемлемой частью облика вуза стали произведения народного художника России Вардкеса Айковича Авакяна: бронзовая скульптура студента на площади перед главным корпусом, ставшая символом вуза и частью его эмблемы; мраморные портреты крупных научных деятелей университета в фойе второго этажа; мраморный портретный бюст А.С. Пушкина в Пушкинском зале; установленные после реконструкции высотной части здания бронзовые скульптуры Прометея и Славы (Ники); мраморная скульптура девушки, составляющая единый комплекс с фонтаном в фойе третьего корпуса. В читальном зале главного корпуса ЮУрГУ помещен мастерски выполненный в керамике фриз челябинского художника А.П. Кудрявцева с запечатленными на нем образами различных эпох в истории искусства, от Древнего Египта до абстрактной живописи. Эти произведения искусства, расположенные на территории университета, исподволь воспитывают студентов и оказывают влияние на них в течение всех лет, проведенных в вузе.

В 2002 году в университете была образована кафедра искусствоведения и культурологии. Она готовит студентов и аспирантов по направлению «Искусствоведение». В 2003 г. усилиями сотрудников кафедры и руководства вуза был открыт Зал искусств. За годы деятельности университетского Зала искусств как выставочно-экспозиционного центра сложились несколько направлений работы.

Академическое направление дает уникальную возможность проведения выставок, сформированных из собраний ведущих художественных музеев региона и страны, экспонирования шедевров, составляющих золотой фонд отечественного и мирового национального наследия. *Организация выставок работ из мастерских и собраний современных художников* отражает живое дыхание современного художественного процесса. Выставки

могут носить как монографический, так и тематический характер. Еще один пласт современной художественной культуры – *фотоискусство* дает большие возможности установления международных контактов, знакомства с миром современности. Так как выставочная деятельность протекает в университете, то обязательной частью работы должна стать *демонстрация любительского творчества* (высокого уровня) преподавателей, сотрудников и студентов художественных специальностей. Спецификой деятельности Зала искусств также является работа на стыке информационно-выставочного и учебно-образовательного направлений. Этот ракурс особенно ярко может найти отражение в тематике *юбилейных выставок*, например, посвященных юбилею выдающихся деятелей искусства (так, в Зале искусств Южно-Уральского государственного университета прошли выставки, посвященные Рембрандту, Н.Гоголю, С.Есенину, М.Цветаевой) или в тематике, *близкой научной университетской жизни* (например, «Гравированный портрет ученых-естествоиспытателей XVI–XIX веков из собрания Г.Ф. Оттена», «Нобелевские лауреаты в Южно-Уральском университете. Фотовыставка екатеринбургского фотохудожника С. Новикова», «Старинная учебная книга» и т.д.).

Как видим, спецификой художественной выставочной деятельности является ее дидактическая направленность, ориентированная прежде всего на студенчество. Это необходимый критерий отбора экспонируемого материала. В качестве яркого примера такой деятельности приведем научно-методические разработки Г.С. Трифионовой («Портреты ученых – памятники искусства европейского гравированного портрета XVI–XIX веков») и Н.В.Мухиной («Старинная учебная книга»).

Если кратко охарактеризовать выставочно-экскурсионную работу Зала искусств, то она является фундаментом для развития всех последующих уровней деятельности художественного музея ЮУрГУ: информационно-ресурсной и музейно-коллекционной. Работа Зала искусств сопровождается встречами с художниками, деятелями искусств, выступлениями творческих коллективов и солистов, изданием каталогов, экскурсионным обслуживанием для студентов университета и города. Кроме того, кафедра искусствоведения коллекционирует произведения искус-

ства – дары художников-экспонентов. В 2005 г. в специально оборудованном Пушкинском зале открыт Виртуальный филиал Государственного Русского Музея (совместный проект с Государственным Русским Музеем (Санкт-Петербург), образовательный фонд которого составляет более 500 единиц хранения: книги, альбомы, видеофильмы, диски, слайды и компьютерные программы. На этой базе силами преподавателей и студентов создаются новые информационные ресурсы из обучающих программ, сконцентрированных в каталогах выставок, в медиатеке.

Следующим логическим шагом после открытия Зала искусств и Виртуального филиала ГРМ стало образование музейной художественной коллекции. Создана концепция формирования Университетского музея науки и искусства, в котором создаются коллекции, отражающие:

1. Развитие научных исследований с участием ученых и выпускников ЮУрГУ, в том числе достижения в стенах вуза, в научно-промышленном секторе Южного Урала и России;

2. Пропедевтический (образовательный) научно-вспомогательный материал (карты, макеты, модели, пояснительные стенды, учебные пособия по определенной тематике на основе различных научных воззрений, отражающие дискуссионные моменты альтернативных гипотез);

3. Достижения искусствоведческой науки и искусств на Южном Урале (живописи, скульптуры, графики, архитектуры, декоративно-прикладного искусства и т.д.);

4. Достижения исторической науки на Южном Урале (в том числе археологические находки);

5. Образовательный материал, являющийся наглядно-вещественным в исследовании различных видов искусств, их материалов и техник при изучении профильных искусствоведческих дисциплин;

6. Личные архивы деятелей искусства и науки.

В соответствии с заявленной темой сделаем акцент на той части проекта университетского музея, который связан с искусством и искусствознанием. Исходя из этого, необходимо отметить, что в художественной части музея созданы два типа коллекций:

1. Образовательная – материал, связанный с коллекционированием произведений, исполненных в различных техниках и материалах, используемых студентами в практической части курсов согласно программе: Описание и анализ произведений искусства, Введение в историю искусства, Техники изобразительного искусства, Основы рисунка и живописи и др.

2. Собственно художественная коллекция, связанная с изучением художественной культуры и истории искусства Южного Урала. В нее входят произведения художников Челябинска, Челябинской и других областей региона, а также произведения, типичные для того или иного стиля, направления. В фонд университетского музея входят произведения основных пространственных искусств – живописи, графики, скульптуры, архитектуры, декоративно-прикладного искусства, дизайна. Временные рамки коллекции ограничены XX веком, так как именно этот период является временем активного развития этих видов искусства на Южном Урале и в Челябинске. Кроме того, коллекция призвана освещать и современные художественный процесс. Осуществляется сбор материалов из личных архивов деятелей искусства и науки³⁵¹.

Результатами деятельности университетского художественного музея стало также создание ресурсно-информационной базы данных по музейной коллекции:

1. Подготовка каталогов-справочников музейно-выставочных коллекций;
2. Разработка сайта с постоянным его обновлением и информационным наполнением.

Масштабная работа по включению музея в Интернет с обновлением музейного сайта, с привлечением материалов образовательного цикла необходима для достижения современного состояния музейного дела. Ядром данной деятельности становится

³⁵¹ Трифонова Г.С. Университетский музей науки и искусства: традиции, место и роль в современном культурно-образовательном пространстве вуза // Традиции и новации в отечественной духовной культуре (Сборник материалов третьей южно-уральской межвузовской практической конференции). – Челябинск: Издательство ЮУрГУ, 2006. – С. 62–69.

интерактивная база данных коллекций, виртуальные выставки и экскурсии, учебные программы и познавательные игры.

На основе изучения опыта работы университетских музеев, в том числе художественного музея ЮУрГУ удалось выделить основные современные принципы создания и составления художественных коллекций.

Новая концепция образования в России уделяет важное внимание принципу непрерывного образования, его единой системе, охватывающей все звенья этой системы – дошкольные и внешкольные учреждения, средние и высшие учебные заведения, а также созданию комфортной среды для самостоятельного обучения. Однако, в целевой функции всего образования (в особенности высшего) заложено некоторое противоречие. Оно заключается в том, что с одной стороны в процессе обучения необходимо выработать целостное мировоззрение, а с другой необходимо осуществлять специализацию образования, готовить специалистов в узких областях науки и практической деятельности. Как правило, основное внимание уделяется второй из указанных сторон, при недооценке первой. Музей университета призван устранить это противоречие. Именно поэтому он играет особую роль в системе непрерывного и дополнительного образования для любых возрастных и профессиональных категорий посетителей³⁵². Все возрастные категории, посещающие музей, находят его работу интересной и полезной, что способствует лучшему пониманию роли музеев в сохранении отечественного культурного наследия. Главный принцип работы – общедоступность для посетителей, стремление привлечь как можно более широкую публику (студентов, преподавателей, школьников, ветеранов), демонстрация открытости и конструктивности в работе с посетителями. Именно образовательно-воспитательная работа составляет важнейший элемент современной музейной коммуникации.

³⁵² Концепция развития учебно-научного музея естественной истории Международного университета природы, общества и человека «Дубна» // <http://www.unidubna.ru/?id=339>.

Университетский художественный музей призван реализовать функции трех социальных институтов: образования, науки и культуры. В этой связи наиболее ответственна деятельность музея по сбору и сохранению памятников искусства с передачей специфических знаний об образцах высокой морали и духовности. Эти функции имеют двойственный характер, поскольку направлены не только на аккумуляцию культурного наследия и создание культурных образцов, но и на выполнение обязанностей культурно-информационной среды, посредством которой формируется высокая духовность и гражданская ответственность. Музей призван быть источником и проводником знаний о нравственности, личности и обществе³⁵³. Поэтому основополагающий принцип формирования художественной коллекции музея является дидактический, учебно-воспитательный. Подобная специфика деятельности университетского музея определяет всё дальнейшее формирование коллекций, осуществляемое в специфическом функциональном контексте. Состав создаваемых коллекций обусловлен образовательной программой по обучению специалистов-искусствоведов, а также задачами учебно-образовательного курса культурологии и учебно-воспитательного процесса для студентов всех факультетов вуза и специальных классов, базовых для университета школ. Это необходимый критерий отбора материала коллекций.

Принцип художественной оценки коллекции отражается в искусствоведческом анализе произведений искусства с целью отбора наиболее характерных для того или иного художника, определяющих стилистические особенности его творчества. Принцип системности обязывает включение в коллекцию произведений главных видов пространственных искусств: живописи, графики, декоративно-прикладного искусства, скульптуры, дизайна, архитектурного проектирования, наиболее ярко отражающих периодизацию развития искусства. Принцип историзма определяет временные рамки коллекции, которые совпадают с периодом активного развития этих видов искусства в Челябинске и на Южном Урале и охватывают XX век и современный текущий процесс. Этот принцип отражается также в необходи-

³⁵³ Музей для всех /сост. И.М. Косова. – М.: АПРИКТ, 2003. – С. 8–10.

мости сбора архивных данных о жизни и деятельности мастеров искусств Южного Урала, о текущем художественном процессе.

Принцип эффективности и открытости функционирования коллекций предполагает внедрение новых информационных технологий при описании и систематизации коллекций и введении в широкий учебный и научный оборот коллекционных материалов через информационную систему обработки научных фондов, создание новых электронных информационных ресурсов для обмена с различными центрами их сохранения, изучения и распространения.

Принцип информационно-ресурсного развития особенно актуален, так как в научно-образовательной системе, реализующей свои функции через университетский музей, на первый план выступают следующие задачи: более полное удовлетворение потребностей личности в постоянной обновлении знаний непосредственно по месту учебы, более быстрое и возможно наиболее полное снабжение исследователей исчерпывающей научной информацией и ускорение доведения результатов научных работы до общественности, обеспечение студентов содержательной учебной информацией и средствами быстрого контроля и коррекции уровня знаний. Университетский музей дает возможности проявления творческой активности студентов, предоставляя желающим участвовать в обсуждении экспозиций, проведения конференций, семинаров и ведении экскурсий. Таким образом, университетские художественные коллекции являются еще и активно функционирующей базой данных. Особенностью художественного музея ЮУрГУ является наличие уникальной ресурсной базы, основу которой составляют электронные материалы Образовательного центра «Виртуальный филиал Государственного Русского музея» (более 500 единиц хранения). Разработанная система навигации по информационно-мультимедийным ресурсам медиатеки (включает свыше 100 мультимедийных фильмов и интерактивных программ). Создаются новые информационные ресурсы из обучающих программ, сконцентрированных в каталогах выставок, в описании коллекций. Таким образом, музей функционирует как современный информационный центр, оснащенный серьезным методическим обеспечением.

Выявленные принципы коллекционирования фондов, их систематизации и введения в информационное пространство позволяют вести научно-исследовательскую, фондовую, научно-просветительскую работу. Университетский музей постепенно превращается в центр науки и культуры, он ориентирован не только на учебный процесс и научно-исследовательскую деятельность, но и на широкую публику, на просветительство граждан. основополагающие принципы художественной оценки, системности, историзма, эффективности и открытости функционирования коллекций, внедрения новых информационных технологий, информационно-ресурсного развития позволяют целенаправленно комплектовались фонды, способствуют полноте собраний, четкому учету экспонатов, активной научно-исследовательской работе на современном уровне³⁵⁴.

Основой музейной коллекции ЮУрГУ являются произведения искусства живописи, графики, декоративно-прикладного искусства, скульптуры, дизайна, архитектурного проектирования, театрально-декорационного и декоративно— классических видов пространственных искусств. В перспективе типология памятников будет расширяться в соответствии с задачами отражения и репрезентации художественных процессов, происходящих на Южном Урале и в отечественном искусстве.

Освоение и практика описания произведений музейной коллекции представляет собой важный дидактический этап приобретения и усвоения опыта тесного контакта студента-искусствоведа с произведением искусства, в процессе которого происходит глубокое и непосредственное взаимодействие произведения и того, кто его описывает. Этот процесс контакта — общения с произведением несет в себе неповторимо остро ощущаемый и переживаемый интеллектуально-чувственный опыт, в процессе которого рождаются первичные определения памятника, так как при описании неизвестного произведения происходит процесс его первичного атрибутирования. Общение с произведением искусства оказывает мощное воздействие, формирующее профессиональное видение будущего специалиста, способность

³⁵⁴ Парфентьева Н.В. Хроника одного художественного проекта // Автограф: Челябинск-арт. — 2005. — № 3. — С.84–86.

его соотношения с полученными в процессе обучения искусствоведческими знаниями. Без подобного опыта невозможно сформировать у студентов-искусствоведов способность к экспертным заключениям по произведению, ранее не подвергавшемуся аналитическому исследованию. Подобный опыт первичного описания памятников предшествует следующему более высокому этапу – искусствоведческому анализу на стилистическом и образно-смысловом уровне.

Культурологический дискурс деятельности Музея искусств ЮУрГУ состоит в том, что реализация ее результатов способствует творческому развитию и творческой реализации всех студентов университета. В выполнении проекта активно участвуют аспиранты и студенты кафедры искусствоведения и культурологии, которые имеют возможность на практике изучать основы будущей профессиональной деятельности. Создание художественной коллекции решает задачу сохранения культурного наследия региона, приумножает национальное художественное богатство. Создание электронного ресурса из обучающих программ и методических рекомендаций к его использованию выводит уровень художественно-эстетического образования и воспитания студенчества на современный мировой уровень. Методическое объединение потенциала университета и ведущих учреждений науки, культуры и искусства региона в сфере эстетического воспитания студенчества, а также внедрение результатов деятельности в подготовку студентов всех специальностей в рамках курса «культурология» придает работе размах и ведет к значительной оптимизации учебно-воспитательной университета в целом.

Таким образом, Музей искусств ЮУрГУ силами преподавателей, аспирантов и студентов осуществляет работу в нескольких направлениях: как учреждение культуры – выявляет, хранит и публикует музейные предметы и коллекции; как научное учреждение – изучает и исследует поступающий в музей материал; как средство социальной политики – приобщает широкие слои населения, в первую очередь студентов и школьников, к познанию духовной и материальной культуры региона посредством выставочных проектов и электронных информационно-образовательных ресурсов. Подобная деятельность по научному и творческому исследованию истории художественной культуры

Южного Урала – важный вклад в российское искусствоведческое образование и науку. Кафедра искусствоведения и культурологии имеет в лице университетского музея прекрасную базу для подготовки специалистов, а сам университет своей деятельностью по коллекционированию, исследованию, сохранению и популяризации искусства вносит достойный вклад в сохранение духовного национального богатства.

5. РАЗНООБРАЗИЕ ДИСКУРСА

Discurso y metafísica: tres imágenes del pensamiento en la historia de la filosofía (Roberto González Hinojosa)

Дискурс и метафизика: три образа мысли в истории философии (Роберто Гонсалес Инохоса)

Резюме. В данной работе мы ставим своей задачей выявить наиболее типические образы философского мышления, преобладающие в философской традиции. Мы можем утверждать, что в эту традицию вписываются три таких артикулированных образа: **уникальность, символическая бытийственность и инобытие.**

Resumen. En el presente trabajo nos hemos dado a la tarea de rastrear las «imágenes» del pensamiento más recurrentes, y por lo mismo dominantes, en toda la tradición filosófica. Podemos afirmar que en esta tradición han existido tres imágenes del pensamiento bajo las cuales toda propuesta filosófica hasta hoy articulada puede encontrar acomodo. Son: “la imagen de la unicidad”; “la imagen del habitar simbólico” y “la imagen del afuera”.

Meditando un poco acerca de las imágenes del pensamiento en la filosofía, nos hemos cerciorado de que en la tradición puede hablarse de tres grandes modelos o veredas, matizadas cada una precisamente por la visión que se confiere a la realidad y el puesto que se delega al hombre dentro de éstas (dentro de cada imagen del pensamiento).

A las imágenes del pensamiento les denominamos ante todo veredas, justamente porque constituyen modelos ejemplares de exploración de la verdad. La filosofía, como bien lo ha dicho Eduardo Nicol, no es un albergue de llegada, sino un camino de búsqueda. Martin Heidegger ha reiterado también que la devoción del

pensar filosófico consiste en el interrogar, la filosofía es un transitar, más que una colección de tesis. Esto es, lo propio del ser de la filosofía consiste en abrirse paso entre la maleza a través de la luz que se irradia de esta porfía orquestada mediante la razón y el método. El concierto de las imágenes del pensamiento que proponemos no posee una estructura secuencial, porque no se han ido intercalando históricamente una imagen después de otra desplazándose en una escala de antecedente y consecuente. Podría decirse más bien que estas imágenes han rivalizado en todo momento por la hegemonía del pensamiento.

La primera de estas veredas la adjetivaremos provisionalmente con el nombre de “imagen de la unicidad”; dentro de esta primera imagen pueden agruparse autores como Heráclito, Parménides, Spinoza, Hegel, Nietzsche, Eduardo Nicol y Gilles Deleuze. A la segunda de estas veredas le denominaremos “imagen del habitar simbólico del hombre”, dentro de este camino pueden agruparse autores como Kant, Cassirer, Husserl, Wittgenstein y Heidegger. Y finalmente la tercera, puede denominarse como “la imagen del afuera”, el baluarte más representativo de este camino es Platón.

La imagen de la unicidad: ¿en qué consiste la imagen filosófica de la unicidad? Podría decirse, en términos generales, que la característica más dominante de ésta nos viene proporcionada justamente por la concepción unívoca de la realidad, es decir, en esta imagen del pensar se considera que sólo existe una realidad y no más, dentro de la cual se albergan las infinitas declinaciones del ser en el modo de la determinación. Esta concepción amanece a temprana hora del pensamiento filosófico, en Heráclito se le puede atestiguar en diferentes momentos, como cuando dice: “Una sola cosa es lo sabio: conocer el logos que gobierna todas las cosas a través de todas”; en este fragmento se da clara cuenta de que el ser es uno y que el sabio se encuentra llamada a dar razón de esta experiencia original de la unidad de lo que es: el logos no se encuentra más allá de lo que es, sino que justo en lo que es puede atestiguar su cato, lo sensible no se encuentra desglosado de lo inteligible. Heráclito también afirma que lo divergente y lo convergente se unen y se desunen, de la discordia surge la unidad de la armonía: “Acoplamientos: cosas íntegras y no íntegras, convergente divergente, consonante disonante; de todas las cosas Uno y Uno de todas las cosas”; para el autor de

Efeso la realidad es una y sus infinitas declinaciones (convergentes -- divergentes) no opacan su unidad, al contrario, la pluralidad de lo que es reafirma la unidad del Ser por el principio implicador del logos en el devenir. Todo lo que es, procede conforme al logos, este logos es el principio de inteligibilidad y es la garantía de que el ser es uno, es decir de que su cohesión, jamás se verá dislocada, pues todas las cosas son en realidad Uno, y Uno es el resultado del engarce activo de todas las cosas. En este mismo sentido, Heráclito reconoce la eternidad como nota propia del Ser, en el entendido de que no ha sido producto de algún dios, tampoco lo creó ninguno de los hombres, sino que siempre ha sido fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga según medida. Esta imposible datación del Ser es lo que constriñe al pensamiento a aceptar la eternidad como nota del Ser; así, siendo que el Ser no posee una datación, luego entonces no debe su ser a nada allende a sí; por lo tanto, el Ser se contiene en sí mismo; es decir, sólo hay una realidad que se contiene en sí misma. No hay un afuera, tampoco existe un más allá, todo lo que es, acontece conforme a este logos, todo lo que es se encuentra implicado en el Ser, por lo tanto solo hay un absoluto y éste es asequible positivamente. No hay vacíos, no hay exclusiones ontológicas, el Ser se encuentra reunido activamente por el concurso del logos. Es este logos lo que garantiza la unidad del Ser, y su asequibilidad racional es lo que nos confiere la imagen de la unicidad ontológica. Podría decirse que en el autor de Efeso la verdad se cifra como la verdad precisamente del Ser, que quiere decir, reconocer que el Ser es Uno y que éste se contiene intensivamente a sí solo.

Probablemente fue Parménides quien contempló de una manera casi pictórica esta verdad del Ser, cuando en el atisbo de esta experiencia vuelve a declarar que el Ser es uno, es eterno e inmutable. El Ser, en Parménides como en Heráclito, no posee una datación, porque qué origen se le buscaría. Si el Ser hubiera tenido un origen, dice el eleata, éste habría provenido de algo otro, de algo diferente a sí, probablemente de un no-ser. No obstante, racionalmente resulta imposible que la nada sea, es decir, que del no-ser se predique que sea, porque esto sería tanto así como afirmar que el Ser puede no ser; esto es una aberración grotesca, y el pensamiento del eleata trata de borrar justamente semejantes atrocidades del pensamiento. El eleata trata de construir un camino estrictamente

racional por el cual se patenta la asequibilidad del Ser. Por esto resulta imposible que el no-ser sea, precisamente porque la nada no posee el poder para dar ser a lo que es, la nada es el camino definitivamente obtuso, acerca de la cual nada puede decirse ni pensarse, porque es imposible que el Ser no sea o que la nada sea: “el Ser es y el no ser no es”. Por lo tanto se tendrá que pensar el Ser como Uno, es decir, el pensamiento habrá de asentir en que sólo hay un absoluto, y este absoluto se contiene en sí mismo, es un todo lleno que no conoce interrupciones ni vacíos, es extenso, es corpóreo, igualmente repartido por doquier, el Ser no posee grados, es inmutable –pues no ha venido a ser y no dejará de ser–. La imagen del pensamiento de la unicidad ontológica de Parménides se corona mediante la figura de la esfera diciendo que el Ser es “por todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redondeada, igual en todas direcciones a partir del cetro. Ni mayor ni menor podría ser en cualquiera de sus partes”. Esta imagen retrata vivamente la idea de la unidad ontológica del absoluto: sólo hay un ser, éste se contiene en sí, y no hay en el horizonte vestigio alguno de una dislocación o de un afuera. Y precisamente en esta óptica de visión que afirma la unicidad del Ser y la asequibilidad de éste, se van a desenvolver también las propuestas de autores como Spinoza, Hegel, Nicol y Deleuze. Desde luego, los matices trazados por cada uno de estos autores en sus sistemas serán enteramente distintos entre sí (Spinoza y Hegel, por ejemplo, no se refieren con los mismos términos al concepto de absoluto), no obstante, podemos encontrar coincidencias en el hecho de que se desenvuelven en el claro de la imagen de la unicidad del absoluto.

La imagen del habitar simbólico del hombre: esta imagen del pensamiento se caracteriza por la idea de que el hombre no puede comerciar con lo ajeno de un modo directo, y como consecuencia precisará de cierta mediación para su comunión con la naturaleza. El otro rasgo dominante en esta imagen del pensamiento es que la morada donde habita el hombre ha sido construida artificialmente por el espíritu: el hombre habita simbólicamente el mundo, o bien, habita en un mundo dimbólico. Uno de los baluartes de esta imagen del pensamiento, indudablemente, es Kant, quien enfatiza que el hombre no se las puede ver de un modo directo con la realidad, sino que se precisa de una intuición sensible como punto intermedio entre el

sujeto y el ser en sí. De hecho, cuando éste pregunta por la condición de posibilidad del conocimiento afirma que un objeto puede adquirir tal adjetivo en tanto que puede ser puesto en una intuición, es decir, algo comienza a ser objeto tematizable, objeto discurreble, en tanto que puede ser puesto en una representación espacio temporal: "Todo lo que haya de sernos dado como objeto, debe sernos dado en la intuición. Toda nuestra intuición se produce solamente mediante los sentidos, [éstos últimos] nunca, nos dan a conocer las cosas en sí mismas, sino sólo sus fenómenos". Así, el hombre es transportado del mundo natural a un mundo de representación; es decir, el hombre se descubre habitando una realidad construida simbólicamente mediante el lenguaje. Cassirer diría que el hombre habita en una dimensión simbólica creada por el espíritu: "Ciertamente nos hallamos en un mundo de imágenes, cuyo principio y origen hay que buscarlos en una creación autónoma del espíritu mismo". El hombre no sabe nada acerca del ser en sí, sólo discute en torno a la representación que genera el espíritu. En una palabra, el hombre habita en el lenguaje, y no posee ninguna posibilidad de emprender una escarpada allende a la realidad simbólica. Wittgenstein diría que los límites del mundo se encuentran contornados por los límites del lenguaje y viceversa, los límites del lenguaje son asimismo los límites del mundo.

Curiosamente en esta imagen del pensamiento se acusa la limitación del conocimiento. Digamos que existe un horizonte por donde se puede desplegar positivamente la acción buscadora de la verdad, mientras que por otra, se tiene también noticia de una forma del ser que epistemológicamente resulta imposible. No hay dos realidades, sólo dos maneras epistemológicas de comulgar con el cosmos, a saber, una fenoménicamente cognoscible y otra eminentemente misteriosa o inasequible mediante. Kant mismo afirma que el ser en sí constituye la limitación irrebachable de la razón; aunque cabe aclarar que no por el hecho de que el ser en sí resulte fenoménicamente inasequible quiere decir que no existe, al contrario, como trasfondo de cada fenómeno, se asoma la subsistencia de un ser en sí, el cual permanece incognoscible. Esta incognoscibilidad del ser en sí se explica por la constitución epistémica del sujeto, el cual funciona mediante el concurso de la sensibilidad y el entendimiento. Ni con la pura sensibilidad, ni con el

puro entendimiento, ya que a falta de una de estas facultades, no sería en absoluto posible cualquier suerte de saber.

No obstante, en esta imagen del habitar simbólico, el hombre permanece inmerso en el mundo de sus configuraciones espirituales, sin posibilidad alguna para sustraerse. Hay un mundo afuera, acerca del cual nada puede saberse de un modo conceptual. En suma, en esta imagen del pensamiento se acusa la coexistencia de dos modos de saber el mundo. Existen si se quiere dos mundos, pero no es una dislocación ontológica, sino epistemológica. H un mundo simbólico en el cual habita el hombre, y por otro lado, existe el mundo de la realidad natural, el cual, aunque real, resulta inasequible. Ahora bien, podría decirse que Heidegger también comulga con esta imagen del pensamiento, aunque en sus tesis más fundamentales guarde cierto recelo contra la metafísica. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger dice: "El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada". En el pensar el ser adviene al lenguaje, por esto, el lenguaje es la casa del ser y ahí en esta morada habita también el hombre. Lo esencial de la palabra consiste en traer el ser al lenguaje, justamente por esto es que poéticamente habita el hombre en el mundo. El papel del hombre en este morar consistiría en custodiar la casa mediante la palabra. El mundo adquiere contorno en el lenguaje.

La imagen del pensamiento del afuera: La tercera imagen del pensamiento es la imagen del afuera y su insigne representante es Platón. Esta imagen del pensamiento posee una serie de matices muy peculiares, pues tiene como punto de partida la idea de la expatriación, es decir, el alma se encuentra extraviada en el mundo de lo sensible, en este mundo inasequible de la imagen anterior, se concibe como expatriada. La opinión (doxa), que es la forma del conocimiento más elemental, el alma no se encuentra en paz, pues cada proposición tiene que articularse de nueva cuenta tan pronto como ha concluido su anterior aseveración. El alma, naturalmente se encuentra tendida hacia la trascendencia. La patria del alma está más allá del mundo llamado natural, el alma no es una Idea, pero comparte con aquéllas, la naturaleza de la eternidad y la simpleza de las Ideas. Por esto es que el alma tiende hacia lo eterno. Se diría que tiende hacia la verdad, hacia la contemplación directa de las Formas arquetípicas. En este sentido, para conquistar este estatus el alma

tiene que prescindir del cuerpo cruzando el umbral de la muerte, para que así, desembarazándose de la cárcel del cuerpo el alma acceda a la contemplación directa de la verdad. Platón es el único pensador que ha propuesto la idea de la muerte como vocación del conocimiento: hay que morir para entrar en completa comunión con las verdades inmutables.

Consideramos que la *Alegoría de la caverna* que Platón expone en libro VII de la *República*, más que una narración fantástica e ingeniosa, representa el similitud más acertado de la imagen del pensamiento del afuera. El sujeto se encuentra de un modo incómodo atado aquí abajo, el mundo natural es una instancia que tiene que traspasarse. El sujeto para acceder a la verdad tiene que salir de este mundo de lo inmediato, tiene que liberarse de sus cadenas: “qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz, [entonces] se hallaría más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales, goza de una visión más verdadera”. La esperanza de la verdad allende a esta realidad, es lo que finalmente lleva al autor de la *República* a dislocar el Ser en dos relieves. Por un lado, la realidad aparente, esta realidad sensible que es objeto del conocimiento vulgar, y que no da albergue a la verdad. Mientras, por otro lado, se encontraría el relieve de lo inmutable, este otro relieve es el horizonte de la verdad y se apuesta allende de lo sensible, es decir, se apuesta más allá de la realidad inmediata, se apuesta más allá del mundo de la vida.

En esta imagen del pensamiento del afuera, el sujeto accede a la verdad a costa de la dislocación del Ser. Digamos que el precio de esta escarpara hacia la verdad es justamente la dislocación de la unicidad del Ser. En esta imagen del afuera existen dos realidades igualmente positivas, la aparente y la inamovible. La aparente es real, pero no es la ocasión para el conocimiento verdadero, pues todo se encuentra en completa ebullición y cada proposición describe sólo un momento de una cosa en específico; después de haber formulada cada proposición pierde toda validez. Mientras que en lo inmutable, la verdad asimismo se entiende como inmutable, por lo tanto no habría necesidad de reelaborar ningún enunciado. La realidad inmutable existe de suyo, pero no existe en este mundo, existe más

allá de las estrellas; es decir, existe allá afuera, y el buscador de la verdad, por consecuencia deberá estar naturalmente enderezado hacia fuera: tiene que morir.

En suma, en esta imagen del pensamiento del afuera, existen tres instancias implicadas: por un lado, la realidad natural, por otro, la realidad inmutable, y en tercer término, el buscador de la verdad, el cual dibuja una escarpada que comienza con la huida del mundo natural, y la ascensión hacia el mundo de la verdad inmutable.

Filosofía occidental: una comunidad discursiva (María Luisa Bacarlett Pérez)

Западная философия и дискурсивное сообщество (Мария Луиза Бакарлетт Перес)

Резюме. В данной работе речь идет о попытке установить связь между производством дискурсов и возникновением дискурсивных сообществ и в частности ставится проблема о философском дискурсе как генераторе философского сообщества, которое не отвергает механизмов исключения и суверенитета, свойственных любым политическим или интеллектуальным объединениям. Следуя Слотердику, автор обосновывает необходимость превратить философию в критику, осознающую свое право на создание исключаящего сообщества, воспроизводящего серию эффектов, направленных на выбраковку тех, кто не принадлежит к таковому.

Resumen. En este trabajo se trata de poner en relación la producción de discursos y la emergencia de comunidades discursivas, en particular se problematiza al discurso filosófico como generador de una comunidad filosófica que no renuncia a los mecanismos de exclusión y soberanía que despliega toda asociación, sea política o intelectual. Siguiendo la propuesta de Sloterdijk, el autor plantea la necesidad de que la filosofía sea crítica al reconocer su contribución a construir una comunidad excluyente y, con ello, reproducir una serie de efectos de exención y selección sobre aquellos que no pertenecen a tal comunidad.

Puede parecer ya un lugar común pensar la filosofía como una especie de comunidad a la manera que Thomas Kuhn definía las “comunidades científicas”, como grupos de colegas que comparten un mismo lenguaje, mismos conceptos, mismo paradigma que unifica sus prácticas, su manera de pensar y proceder. Con todo, también resulta paradójico que sean los propios filósofos, que tanto echan en cara al científico el cerrarse en un gueto de iniciados, los que al final quieren separarse del resto de la comunidad instalados en una especie de comunidad esotérica cuyo lenguaje críptico debería ser también de uso exclusivo de unos pocos. El filósofo, al final de cuentas, no ha renunciado al efecto soberano que produce toda comunidad cerrada y que se asume acabada: excluir a aquellos que están fuera del discurso, fuera de la comunidad lingüística y paradigmática que otorga el haber sido preparado y formado dentro de la filosofía. Este haber sido formado dentro de la filosofía bien puede descomponerse en varias aristas. Primero estaría la oficial. El haber leído aquellos textos imprescindibles sin los cuales no se puede ni remotamente aspirar a formar parte del gremio filosófico, manejar una serie de conceptos y léxicos que hablan de la especialización del campo, etc. En fin, todo aquello que Gilles Deleuze equipara a una “escuela de intimidación” que muchas veces inhibe nuestra propia espontaneidad, o lo que Peter Sloterdijk llama “proceso de alfabetización y domesticación” de las huestes humanistas. Pero también hay una vertiente no oficial: adoptar las maneras, el gesto grave, el tono apocalíptico que todo buen filósofo debe saber expresar, dramatizar. Fue sin duda Nietzsche quien ya nos advertía de la necesidad de reparar y saber distinguir, por nuestra propia salud y la de la propia filosofía, al filósofo del mero actor, de aquel que extraviado confundió la actuación con la filosofía y piensa que enseñar o hacer filosofía es igual a desgarrarse las camisa en las aulas y gimotear bajo argumentos desesperanzadores para ganar adeptos igualmente extraviados. Nietzsche calificada a tales filósofos como “filósofos del efecto”: buscan el efecto, conmovér, crispár, entusiasmar, amparados en la oquedad y la retórica, quizá también en el excesivo entusiasmo e inocencia de quien escucha. También Michel Foucault en *L'ordre du discours*³⁵⁵ nos advierte sobre estos procedimientos extra

³⁵⁵ Foucault Michel. *L'ordre du discours*. – Gallimard, Paris, 1971.

discursivos que definen la cualificación y, en términos goffmanianos, la “fachada” que deben tener los sujetos que se asumen como legítimamente pertenecientes a la comunidad filosófica; es decir, el ritual que deben cumplir aquellos que se dicen filósofos y que implica todo el conjunto de signos y símbolos, gestos y conductas que acompañan al discurso y legitiman a quien lo pronuncia. Sin duda esta parte referente a los aspectos “no oficiales” que parecen dotarnos del derecho a pertenecer o no a la comunidad filosófica es el más interesante, bien podría darnos pretexto para realizar una “etnología del filósofo en acción”, sin embargo, hoy nos quedaremos simplemente con la primera parte, con aquella que se refiere a los elementos “oficiales” o internos que definen el discurso de la comunidad filosófica.

Si seguimos a Foucault en el texto antes indicado bien podríamos agregar a aquella famosa sentencia que reza “la verdad es efecto del discurso”, otra que apunta que “la comunidad es también efecto del discurso”. El filósofo, por muy apartado que se quiera y se piense de los demás, es también víctima, y quizá la peor de todas de una especie de “nostalgia por la comunidad”, una especie de zozobra por vivir alguna vez entre los iguales, entre aquellos que uno califica de la misma especie. Ciertamente es que la filosofía occidental a lo largo de su historia no ha tenido gestos del todo democráticos cuando de pensar la comunidad se trata, ya Platón en su modelo de República excluía, entre otros, a los poetas por ser causa del extravío de la almas; ya Nietzsche soñaba con una sociedad aristocrática, jerárquica y competitiva. Y aunque Heidegger no pueda pensar la mundanidad del hombre más que en su “ser con”, su propio discurso, ciertamente esotérico y oscuro, no ha hecho más que reforzar una tradición filosófica cuya historia puede verse como un largo y contundente discurso creador de una comunidad de lectores que ha excluido a todos aquellos no alfabetizados por los mismos textos. En suma la filosofía no ha podido evitar reproducir, en términos de Giorgio Agamben, los mecanismos político-soberanos que tratan de hacer de toda comunidad una especie de parcela de pertenencia, esquema que irónicamente termina reproduciendo a diversas escalas los mismos procedimientos soberanos del Estado: la exclusión, la jerarquización, la catalogación.

Sin embargo, no han faltado los filósofos que han denunciado tal situación y han soñado con una comunidad sin excepción, sin exclusión. Ya Georges Bataille³⁵⁶ atisbaba la existencia de una comunidad que rechazaría los dos pilares de la soberanía: la homogeneidad y la exclusión. A ojos de Bataille el mecanismo soberano implica trazar la división entre un adentro y un afuera, con miras a que el adentro pueda ser homogéneo y maleable, mientras que el afuera actúe como la zona de excepción y exclusión. Lo interesante de tal propuesta es que para Bataille pecaríamos de inocentes si creemos que lo único que puede impedir la conformación de una comunidad plena es la soberanía estatal, bien al contrario, los individuos comunes tienden diariamente a reproducir la lógica del Estado al crear cotidianamente comunidades excluyentes, con pretensiones de homogeneidad e identidad, dejando fuera a los que se consideran no dignos de tal pertenencia. Este ha sido precisamente la paradoja de toda comunidad: constituimos comunidades de las cuales sentimos parte, pertenecientes, y sin embargo, con ello ponemos las bases de lo que debe ser excluido, de lo que no puede pertenecer. Pareciera, pues, que la consolidación de toda comunidad implica el comienzo de su disolución: la puesta en marcha de aquello que la amenazará a cada instante, su división entre un adentro y un afuera. La filosofía no sería la excepción, la tradición discursiva que ha dado lugar a la comunidad filosófica no puede preciarse de ser menos excluyente y selectiva. Sin duda, el principal elemento de exclusión ha sido el propio discurso y los efectos de verdad que este ha producido.

Quando Foucault escribe en 1969 *L'archéologie du savoir*³⁵⁷, como un intento para explicar su proyecto de análisis histórico y filosófico sobre las condiciones de emergencia de las ciencias del hombre, algo parece quedar claro: que de lo único que puede hablarse es de los discursos. En otros términos, las posibilidades efectivas que ocurren en el mundo sólo pueden existir y aprehenderse al interior de los discursos, en tanto productores de realidad; con lo cual estaríamos vedados tanto a hablar del mundo como cosa en sí o de un fondo original: sólo podemos hablar de lo que se habla, de lo que se dice

³⁵⁶ Bataille Georges. Lo que entiendo por soberanía. – Paidós, Barcelona, 1996.

³⁵⁷ Foucault Michel. *L'archéologie du savoir*, – Seuil, Paris, 1969.

del mundo. De ahí el estatus particular de la verdad dentro de tal esquema. En la arqueología foucaultiana la verdad no es aquello que resulta de adecuación entre lenguaje y realidad, es decir, de la capacidad del lenguaje de representar la realidad, la cual sería ante todo la postura de un realista-epistemológico. Antes bien, la única verdad a la que se puede apelar es a aquella que es producto de las leyes de producción de los enunciados; es decir, como función de los enunciados mismos, su distribución y la ley que los rige.

La tradición filosófica occidental no es ajena a tales procedimientos y leyes de producción de discursos, en el texto mencionado, Foucault hace un recuento de tales estrategias que permiten, en el seno de cada discurso, controlar aquello que puede decirse. Uno de los primeros, y quizá el más efectivo, ha sido el “comentario”, de hecho, la tradición filosófica occidental puede ser vista como una sucesión de comentarios sobre los mismos textos de punto de partida, habría que contar los comentarios, libros y libros, que un solo diálogo de Platón ha propiciado, ¿cientos, miles? Sin embargo, aunque los comentarios fluyesen por millones tal parece que la finalidad de los mismos no es otra que controlar la aleatoriedad de lo que puede decirse, normalizar y cerrar la pluralidad de temas y conceptos ligados al texto canónico. No salirse de la norma, adquirir un léxico homogéneo y homogeneizador, tratar de perpetuar la terminología que nos distingue del resto, y que una vez asumida nos posibilita formar parte de la comunidad, sea filosófica o más amplia: la comunidad humanística. Es precisamente Peter Sloterdijk quien hablando de la comunidad humanística no duda en definir al humanismo como “*telecomunicación fundadora de amistades que se realiza en el medio del lenguaje escrito*”³⁵⁸. La filosofía, como parte de las humanidades, sería parte de este afán de comunicar a la distancia, temporal y espacial, ideas y formas de pensar a través de la escritura. En este talante, nos dice Sloterdijk, la comunidad humanística sería en el fondo consecuencia de un proceso mucho más amplio, pero igualmente excluyente: el proceso de alfabetización.

Así pues, el fantasma comunitario que está en la base de todos los humanismos podría remontarse al modelo de una sociedad literaria cuyos miembros descubren por medio relecturas canónicas su

³⁵⁸ Sloterdijk Peter. Normas para el parque humano, Siruela, – Madrid, 2008. – P. 19.

común devoción hacia los remitentes que los inspiran. En el núcleo del humanismo así entendido descubrimos una fantasía sectaria o de club: el sueño de una solidaridad predestinada entre aquellos pocos elegidos que saben leer³⁵⁹.

La tradición filosófica occidental respondería también a este modelo sectario, que como todo clan, busca a la vez expandirse e influir, así como mantener a raya a todos aquellos que no estén dentro del discurso, dentro de la comunidad. Pertenecer a la comunidad es también poseer la palabra, y la posesión de la palabra otorga *glamour*, aquel que tiene *glamour* puede cautivar, convencer y conquistar. De hecho no es extraño que la palabra *glamour* se haya desprendido en el inglés medieval de la palabra *grammar*, de gramática. En este talante, la filosofía nos integra a una comunidad cuyo *glamour* está en el uso de la palabra, en la peculiaridad de su discurso, un discurso que paradójicamente encuentra su condición de posibilidad en aquello que no es, en aquello contra lo cual lucha y excluye, la falta de *glamour*, la barbarie. Parafraseando al propio Soterdijk, la filosofía “tiene un siempre contra qué”, “supone el compromiso de *rescatar* a los hombres de la barbarie”. Así, no es extraño que frecuentemente encontremos al discurso filosófico cercano, en tono y forma, al discurso religioso o a la arenga pastoral, quizá porque finalmente se asume el carácter salvador de tal discurso, su talante redentor y liberador. ¿Liberar y redimir a quién? Pues a aquellos que no forman parte de la comunidad, que no dominan el léxico, que no están dentro del discurso. Es decir, a aquellos que desde la comunidad filosófica se consideran en estado de desconocimiento y embrutecimiento, los célebres *estultos*. Al filósofo le corresponde entonces educar, educar a través del discurso, de la lectura, pero aquí educar tiene alcances mayores que el simple buen deseo de ilustrar. Si no queremos renunciar a uno de los rasgos distintivos de quehacer filosófico, el de la crítica, tendríamos que reconocer que la ilustración que promete la filosofía no se conforma con la mera posibilidad de desembrutecer, sino que el propio discurso filosófico ha participado de todo una empresa de “antropodicea” que ha tenido como fin constante construir y difundir una definición del hombre, de lo que puede ser y de lo que de él se puede esperar. En

³⁵⁹ Sloterdijk Peter. Normas para el parque humano, Siruela, – Madrid, 2008. – P. 23.

palabras de Agamben: la filosofía debería también de hacerse responsable de haber participado en forjar y engrasar los embragues de una pesada “máquina antropológica” cuya finalidad ha sido, siempre discursivamente, definir y enmarcar al hombre en su finitud, recordando sus posibilidades y potencias³⁶⁰.

De hecho, la tradición filosófica occidental – de la que formamos parte sea como docentes, investigadores o estudiantes – tendrá en algún momento que hacerse responsable de muchas otras cosas, de entre las cuales cabría volver a subrayar: primero, como se dijo hace un instante, reconocer su invaluable participación en el ensamblaje y puesta en funcionamiento de la máquina antropológica que nos trata de detallar y volver finitos; segundo, reconocer su contribución a fortalecer el sentimiento de comunidad y, con ello, reproducir una serie de efectos de exclusión y selección sobre aquellos que no tienen la fortuna de pertenecer a tal comunidad. Las consecuencias de tal talante excluyente pueden no parecer de cuidado, no sino hasta que reparamos que la comunidad filosófica, y la comunidad humanística en general, está quizá contribuyendo a perfilar un nuevo tipo de sociedad dividida en dos grandes y contrapuestos grupos: el grupo de los que están dentro del discurso y el grupo de los que no, de aquellos que ilustran y aquellos que deben ser ilustrados, o para decirlo en términos del propio Nietzsche, aquellos que crían y aquellos que deben ser criados. Al respecto volvamos a escuchar las palabras de Sloterdijk:

...cabría entonces definir a los hombres de otros tiempos como aquellos animales de los cuales unos leen y saben escribir, y otros no. De aquí sólo hay un paso [...] hasta la tesis de que los hombres son animales de los cuales unos crían a sus semejantes, mientras que los otros son criados...³⁶¹

Más allá de la fachada, del ritual y del discurso distintivo y esotérico, quizá uno de los rasgos a los que nunca debería renunciar el filósofo es al aguijón crítico que puede poner en cuestión hasta aquello que le da más cobijo y seguridad, como el convencimiento de formar parte de una comunidad a parte. Habría que comenzar por poner en cuestión la propia participación de la filosofía en aquello que a veces parece criticar: la edificación de discursos-comunidades

³⁶⁰ Agamben Giorgio. *L'Orvert. De l'homme et de l'animal*, Rivages. – Paris, 2002.

³⁶¹ Sloterdijk Peter. *Normas para el parque humano*, Siruela. – Madrid, 2008. – P. 69.

excluyentes y selectivos, así como su generalización, a la escala del mundo mismo, de un modelo de sociedad divide en animales aptos para criar y animales aptos para ser criados. Hoy, en tiempos de refinamiento e informatización, de estrategias biopolíticas y donde la decisión soberana fundamental se juega entre lo que merece vivir y lo que puede dejarse morir, la filosofía puede estar haciendo su propia contribución a tal estado de cosas, al profundizar la brecha entre aquellos aptos para criar y aquellos que deben ser criados.

Paradojas del error en la ciencia y lectura analítica de la falacia (Pedro Canales Guerrero)

Парадоксы ошибки в науке и аналитическое прочтение заблуждения (Педро Каналес Герреро)

Резюме. Пытаясь объяснить реальность, академический дискурс может содержать в себе фактические и аргументативные, явные или неявные ошибки; ни ирония, ни парадокс, ни скрытые аксиомы не обязательно являются заблуждениями субъекта, развивающего аргументацию, хотя вдумчивому читателю следует их эксплицировать. Как ошибка (концептуальное заблуждение, гипотетико-дедуктивная или индуктивная ошибка), так и интерсубъективность, которое позволяет ее преодолеть, являются частью научного метода. Всякий автор или читатель должен уметь верифицировать фальсификацию каузальных объяснений.

Resumen. El discurso académico puede contener errores de hecho o argumentativos, explícitos o implícitos, cuando busca explicar la realidad; ni la ironía ni la paradoja ni los axiomas implícitos son necesariamente falacias de quien argumenta pero conviene al lector analítico explicitarlos. Tanto el error (equivoco conceptual, error hipotético deductivos o inductivos) como la intersubjetividad que permite superarlo son parte del método científico. Todo autor o lector debe saber *verificar* falsación de las explicaciones causales.

En todo discurso académico, desde un amplia perspectiva argumentativa, pueden darse dos tipos de errores: los que se refieren a la inexactitud sobre los hechos y los que se refieren a la arquitectura del argumento. Llamaremos falacias a los errores del segundo tipo y sólo consideraremos aquí los errores del primer tipo por su incidencia en

la mencionada arquitectura.³⁶² Así, las falacias están constituidas por argumentos equívocos, bajo la forma de silogismo expreso o tácito, que, en un texto o discurso analítico sintético, inductivo deductivo, pretende esclarecer las relaciones entre los objetos de la realidad estudiada. La más importante de las relaciones investigadas por los analistas de la realidad, sin duda, es la de causalidad. El primer corolario de la precedente definición de falacia deja fuera de este metadiscurso al discurso político – no al politológico –, al discurso de creación literaria – no al ensayo literario –, al discurso religioso y al discurso exhortativo moral³⁶³. Tampoco consideramos aquí a los discursos cuyos autores no sigan las reglas del método, por ejemplo, las conversaciones cotidianas prácticas ni, por supuesto, a los discursos cuyos autores busquen engañarnos³⁶⁴. Cabe subrayar que en el discurso académico la ironía y la paradoja no son falacias y más que figuras retóricas son elementos argumentativos: cobran sentido lógico y pueden ser erróneos o acertados en el contexto discursivo en que se inscriben, por lo que debemos identificarlas y analizarlas³⁶⁵. Igualmente, los juicios de valor inevitables, como los axiomas, deben ser analizados en el contexto discursivo para explicitar su funda-

³⁶² Definida así la falacia, quedan excluidas las afirmaciones mentirosas sobre los hechos: el autor de un discurso nos puede mentir sobre los hechos y eso debe ser parte del análisis, pero aquí deseo referirme a la falacia argumentativa más que a la mentira sobre los hechos.

³⁶³ Estos tipos de discurso buscan por sobre todas las cosas la eficacia – generalmente legítima, por otra parte – entre sus lectores o auditorios, donde no importa el rigor del método (coherencia conceptual, rigor lógico, análisis, síntesis, inducción, deducción) para proponer explicaciones. Si quedan fuera, entonces, no es por menosprecio de sus legítimas funciones.

³⁶⁴ Si el equívoco tiene un origen voluntario el autor busca favorecer sus intereses personales o de grupo, juega con nosotros, se burla, ofende nuestra inteligencia o, en el mejor de los casos, busca – didácticamente – ponernos a prueba. Excepto para este último, en los anteriores casos de engaño debemos seguir una de las siguientes tres alternativas: 1) identificarlos y soslayar – por irrelevante – su análisis detenido; 2) analizarlos sólo si nos resulta útil académicamente, o, 3) analizarlos si políticamente nos interesa y consideramos valioso responder, por ejemplo, para desenmascarar al autor que buscara mixtificar, travestir, lo político con lo académico.

³⁶⁵ Queda, en cambio, fuera el llamado argumento *ad hominem* por tratarse no de un argumento sino de una descalificación de la persona (por) que sustenta argumentos divergentes.

mento y sus limitantes argumentativas (no estrictamente errores), lo que resulta central en el análisis.

Si el equívoco es involuntario podemos hablar de error más o menos simple, más o menos grave y esta equivocación puede ser resultado del descuido o la falta de rigor de quien escribe. Son relativamente frecuentes los errores argumentativos y no sólo en las conversaciones informales sino en los textos académicos, científicos. Esto no debe extrañarnos porque el error puede incluso considerarse parte del proceso del método científico, en varios sentidos. En la investigación, en palabras de Ruggiero Romano, más vale equivocarse con lo nuevo que investigar para sólo repetir verdades aceptadas. Las verdades o paradigmas científicos nuevos suelen ser considerados errores por los pares y, por lo mismo, rara vez son aceptados de inicio: Bruno, Galileo, Copérnico podrían atestiguar. Así, la duda como el error (ensayo y error) o el azar forman parte de los procesos científicos. Lo único grave del error es su persistencia: el objeto del método científico es evitarlo sistemática y productivamente. La ciencia avanza también equivocándose: hay errores famosos que han permitido inventos maravillosos como la penicilina (que se descubrió gracias a un error en el manejo de un experimento), azar recuperado por el trabajo sistemático en el laboratorio. Además, por el propio funcionamiento de la inteligencia humana, el error permite la corrección para avanzar: las hipótesis nulas, no confirmadas o rechazadas por la contrastación, no son menos científicas que las hipótesis probadas; sin las primeras éstas últimas no quedarían validadas. Es precisamente en este contexto donde cobra igualmente sentido el llamado procedimiento de intersubjetividad: las revistas científicas, los congresos y seminarios tienen por objeto corregir los errores y validar los avances científicos. Los errores y los aciertos son dos caras de la misma moneda: paradójicamente, los errores no son menos científicos que las verdades, siempre y cuando se sometan al tratamiento sistemático del método científico. Y las verdades, no por científicas, dejan de ser hipótesis revisables, verdades provisionales, objetivas pero parciales.

Todo artículo científico o ensayo constituye la exposición argumentativa del proceso de investigación correspondiente formulada como observación (apego a la realidad natural), hipótesis (conjunto de conceptos y teorías que permiten la construcción lógica y objetiva

de explicaciones), experimentación (entendida como contrastación con la realidad de las explicaciones formuladas) y ley (validación reiterable de la contrastación).³⁶⁶ Sin embargo, rara vez las argumentaciones tienen la forma de silogismo formal en un texto; es necesario trabajar analíticamente el discurso para identificar las premisas implícitas o explícitas, la conclusión, y revisar la coherencia lógica de todo el discurso. Generalmente, tampoco se hallan explícitos los modelos explicativos de la realidad ni la definición de conceptos o categorías ni el resto del cuerpo teórico ni los axiomas. Esto significa que el lector especializado debe conocerlos e incluso explicitarlos, llegado el caso, al realizar el análisis³⁶⁷.

Así, habría errores de forma y errores argumentativos de fondo: los de forma se refieren al vocabulario y los argumentativos pueden ser inductivos o deductivos. Como veremos en los ejemplos, los errores de fondo y forma se hallan frecuentemente imbricados.

Entre los primeros posibles errores que un lector analítico debe identificar se hallan los relativos al vocabulario y los equívocos conceptuales. Los primeros podría haberlos resuelto el autor (o el lector subsanar su desconocimiento) con la consulta pertinente de un buen diccionario lexicográfico; la identificación de los equívocos conceptuales requiere del lector el análisis del contexto y la apropiación conceptual adecuada, a partir, al menos, del uso de los diccionarios especializados (científicos). Ejemplo: no diferenciar en historia social o económica a los trabajadores del mundo rural, es decir, no distinguir el concepto de campesino del de ranchero o granjero, impide comprender los procesos y los problemas socioeconómicos, ya no digamos formular explicaciones y soluciones. Un error similar, pero anclado más profundamente en una confusión teórica, se refiere a la pretensión de insertar realidades de un contexto en modelos divergentes: la concepción del mundo de los campesinos diverge de la concepción de los obreros o los empleados.

³⁶⁶ En las disciplinas formales como la filosofía, la lógica o la matemática no hay experimentación.

³⁶⁷ Por ejemplo, aunque un ensayo no necesariamente ha de abordar la explicación de conjunto de la realidad donde se inserta su argumentación, más o menos particular, el análisis crítico debe distinguir los supuestos que están en juego para señalar los errores argumentativos y los supuestos implícitos que el escritor no tuvo en cuenta pero debió considerar según el limitado objetivo que señaló para su argumentación.

Tercer tipo de error: desde otra perspectiva, el primero de los dos últimos ejemplos implica un error analítico pues el autor que no distinguiera al campesino del ranchero estaría con-fundiendo lo que constituye, en rigor, dos realidades. Cuarto tipo de error: en el último ejemplo, el autor que construyera argumentos sobre el supuesto de que las citadas concepciones del mundo no son divergentes cometería un error hipotético deductivo, sintético, pues, partiendo de una teoría (abstracción que supone suficientemente general para el caso) deduce (concreción) que lo dicho y postulado o comprobado para un grupo social es válido para otro grupo, a tal punto que pueden construirse nuevas hipótesis explicativas (síntesis deductivas) sobre la segunda realidad: cabe en este caso que la (exigible) contrastación sancione o corrija el postulado hipotético. Pero el quinto tipo de error puede cometerse, precisamente, en el proceso de contrastación o inducción (síntesis inductiva), que es el proceso sobre el cual la ciencia construye conocimientos nuevos. En este proceso de *experimentación* se busca hallar los suficientes casos que confirmen o rechacen la explicación hipotética: es frecuente en las ciencias sociales y en las disciplinas humanísticas pretender haber demostrado una explicación causal con insuficientes casos, analogías, ejemplos o documentos. Otro error (hipotético deductivo), ligado a éste, es considerar que la contigüidad de dos elementos constituye correlación o que cualquier correlación es causal o que un par de eslabones causales agotan la causalidad, cuando podrían establecerse eslabones causales múltiples y divergentes. A propósito de la discusión sobre cuántos casos documentados (para la Historia esta expresión es literal) validan una hipótesis, se ha señalado que paradójicamente la inducción es el eslabón *débil* de la construcción científica pero que, a la vez, es el que valida la innovación. Por ello, la inducción no debe ser abandonada sino que, como propone Karl Popper, debe buscarse falsar las hipótesis más que comprobarlas, buscar casos límites, contraejemplos, probables excepciones que pongan a prueba la hipótesis más que las pruebas que confirmen la regla: la ausencia de excepciones y no la presencia de pruebas es lo que permitirá considerar comprobada la hipótesis, la correlación causal³⁶⁸.

³⁶⁸ Es tan usado como falso el dicho que estipula que la excepción confirma la regla; la correcta expresión de origen latino es la excepción (pone a) prueba la regla: *exceptio probat regulam*.

Así, el investigador debe estar pendiente sistémicamente de los tipos de errores mencionados, tanto en su papel de lector analítico como en el de constructor de argumentaciones.

Culpa y venganza: el discurso virtual en el pluscuamperfecto
(Mijail Malishev)

Вина и месть: виртуальный дискурс в сослагательном наклонении (М.А. Мальшев)

Резюме. Виртуальный дискурс в сослагательном наклонении, помогает нам «пробить» воображаемую брешь в неизбежности фатума, «изменить» свою судьбу. Переживая чувства вины или мести, мы хотели бы волшебным образом перенестись в прошлое, чтобы вернуть или исправить случившееся. Этот дискурс, несмотря на иррациональный характер, выполняет катарктическую функцию в нашей психике, позволяют освободиться в своем воображении в сослагательном наклонении от подавленных импульсов.

Resumen. El discurso virtual en el pluscuamperfecto nos ayuda a “abrir” una brecha imaginaria en la inminencia de lo fatal, “cambiar” nuestro destino. Al vivenciar el estado de culpa o de venganza, quisiéramos regresar el pasado y mágicamente reparar o restituir lo sucedido. Este discurso, a pesar de su carácter irracional, cumple una función catártica en nuestra psique, permite desahogar en nuestra imaginación los impulsos reprimidos, siempre y cuando éstos no salgan de los límites del pluscuamperfecto.

La realidad del presente *lo solemos* percibir como necesaria en cuanto a la realidad del pasado que cayó en el no ser, pero esta misma realidad se percibe como virtual en relación con la realidad del futuro aún no nacido. Por consiguiente, la virtualidad puede ser sinónimo del azar, fantasía, utopía o de una audaz hipótesis científica, abocada a un futuro desconocido; mientras que el pasado no se puede resucitar, pues por siempre se quedó atrás, y tampoco se le puede influir, ya que lo que sucedió no puede acontecer de otro modo. Se puede decir que al pasado ya no existe, que es no ser en esencia, pero mientras que el hombre esté vivo, su presente es impensable sin la memoria del pasado; y es por eso que el discurso

virtual, como mecanismo inherente a nuestro lenguaje, está vinculado no sólo con el futuro, sino también con el pasado. Este mecanismo es capaz de manipular no sólo los acontecimientos del futuro, sino los sucesos posibles en el pasado, sucesos en principio irreversibles, pero concientizados como virtualmente posibles: como si, al trasladarnos mentalmente atrás, hasta aquel punto temporal que precedió a nuestros actos, hubiéramos podido tomar otra decisión. El pluscuamperfecto es un “mago” que transforma lo irreparable en lo virtual. “Hubiera podido” es una ilusión que, no obstante, nos ayuda a abrir una “brecha” en la inminencia de lo fatal, retornar o mentalmente transformar lo hecho alguna vez. Si el hombre estuviera satisfecho de sí, no usaría los verbos en subjuntivo, no experimentara lástima, ni arrepentimiento y ni soñara, en una palabra, viviría en la bienaventuranza del idiotismo angelical de Adán y Eva en el Edén.

El hombre es un ser que en lugar de estar en concordancia consigo mismo, está preocupado para hacerse otro, diferente de sí para superarse en el futuro. A pesar de la evidente irreversibilidad de lo acontecido, quisiera “modificar su pasado, “cambiar su destino” retroceder en el tiempo para extraer algún provecho de las posibilidades perdidas. Por consiguiente, el pluscuamperfecto no sólo suaviza la carga de los equívocos de antaño, sino nos enseña aprovechar las lecciones de las posibilidades no utilizadas en futuras situaciones. Los acontecimientos del pasado ya sucedieron, pero la experiencia que está en su base y las evaluaciones de ésta podrían ser utilizadas en la medida de su alejamiento en el tiempo. Si esto no fuera así, el estudio del pasado no tendría gran sentido. Se puede decir que “el hubiera podido” no sólo es una expresión de reproche o de lástima que el ser humano se hace a sí mismo, sino es una enseñanza: impotente de hacer algo con el pasado, podemos explicarlo y extraer lecciones útiles. En última instancia, el pluscuamperfecto pudiera ser el último asilo de nuestra libertad virtual.

El lema del pluscuamperfecto —“hubiera podido”— es el reconocimiento de la irreversibilidad del tiempo, de la imposibilidad regresar o reparar lo que una vez sucedió, y, a la par, es un intento de mirar el pasado desde la altura del presente, evaluar las posibilidades no probadas o no realizadas, que existieron antes, por lo menos virtualmente y las cuales nosotros, los testigos de

antaoño, no fuimos capaces de descubrir, y sólo ahora, desde la altura del presente, podríamos someter estas posibilidades no realizadas a valoraciones más adecuadas. A veces, gastamos enormes esfuerzos para ser lo que somos y después nos preguntamos: ¿sí valía la pena?, y nos reprochamos de porqué esta duda no se nos ocurrió antes, cuando no se habíam desvanecido otras alternativas y había posibilidad de elección. ¡Cuánto tiempo y fuerzas hubiéramos podido ahorrarnos, si no nos hubiéramos engañado en nuestras expectativas! Por lo tanto, el pluscuamperfecto puede iniciar el proceso de reinterpretación de aquello lo que antes hemos considerado como la opinión o la verdad establecidas y ahora ellas no nos satisfacen más.

La reinterpretación de los actos del pasado, frecuentemente, está vinculada con la urgencia de la lección práctica a la que nos impulsaba aquel presente, y esta premura dictado por el imperativo del actuar nos limitó la posibilidad la posibilidad de razonar y fundamentar la estrategia segura de elección y lo que es más, nos impidió prever las consecuencias negativas que se desprendieron de aquella acción. En algunas ocasiones, la ignorancia unida al apremio invalidan la intención de nuestra acción: en lugar de tomar un jarabe medicinal, por error, bebemos un químico de limpieza. Pero en otras ocasiones, tenemos que actuar a partir de certezas cuestionables, como cuando tomamos una decisión vinculada con la elección de nuestro oficio o de nuestra pareja o cómo invertir nuestro dinero. Nunca sabremos todo, nunca estaremos seguros de saber lo suficiente y no ignorar lo más importante: lo único que podemos prever con cierta certeza es el acecho de lo imprevisible. Es decir, nuestra urgencia de actuar va más allá del alcance efectivo de nuestro saber y de nuestra imaginación. Y estas carencias nos limitan y a veces nos traicionan, lo cual se esclarece no inmediatamente, sino después de algún tiempo. Y es ahí donde surgen los autoreproches, la necesidad de revalorar nuestra vida en el pasado, en breve, entramos en el dominio del pluscuamperfecto.

El dicho irónico de que siempre somos inteligentes “después de”, no significa que el pluscuamperfecto sea inútil o absurdo. Lo que pasa es que el tiempo de cualquier ente es el presente y precisamente en éste se constituye el ser del hombre. Todos los seres humanos que vivieron en algún periodo en el pasado —hace cien o

hace mil años— vivieron en *su* presente y estuvieron preocupados por *su* futuro, que para ellos, al igual que para nosotros, parecía abierto, preñado de diferentes posibilidades inexploradas. Pero cuando el mañana se convierte en hoy y lo virtual se transforma en lo real, conlleva el desencanto, ya que el presente deshechiza la magia de la esperanza de antaño. En este sentido, el futuro nos impone la idea de que las posibilidades más ricas o más sugestivas vendrán después, serán mejores que aquellas que se están realizando en el presente y que pronto se desvanecerán en el pasado. Y aunque entendemos que el pasado es irreversible, sin embargo, las posibilidades perdidas nos provocan tristeza: “¡Hubiéramos podido... y de qué manera...!”

Sólo el futuro nos abre diferentes posibilidades viables, aunque realmente podemos escoger sólo una de ellas, descartando las demás, y este rechazo es capaz de provocar cierta angustia o paralizar nuestra voluntad. En vez de ser alguien, ¿por qué no querer ser varios?, preguntaba Kierkegaard, quien definió su vida como el *punto cero* entre el algo y la nada, como un eterno *quizá*. Pero el pluscuamperfecto no sólo provoca la amargura de la angustia y la tristeza de la nostalgia, sino también puede cumplir funciones terapéuticas. Por ejemplo, cuando sucede alguna desdicha, nosotros al repasar mentalmente las diferentes alternativas, involuntariamente nos reconciliamos con nuestro destino, pensando que lo acontecido no fue una opción tan mala: hubiera podido suceder peor.

El existir del hombre es inconcebible sin sus vivencias en las cuales el contenido racional está estrechamente conectado con la actitud emotivo-sensorial al mundo y a sí mismo. Las vivencias afectivas son emociones que remiten a lo que significa el mundo para el hombre no desde el punto de vista fáctico, tal como aparece en sí, sino desde el punto de vista *mágico*, tal como aparece a la luz de nuestra culpa y vergüenza, venganza y amor, esperanza y desesperación, angustia y envidia. Como una actitud “mágica” ante el mundo, las vivencias afectivas nacen cuando nuestras intenciones se ven afectadas por frustraciones, chocan contra el muro del pasado o cuando nuestros deseos quisieran desbocarse hacia el futuro. Para mostrar el mecanismo de realización del discurso virtual en el pluscuamperfecto, analizaremos el sentimiento de la culpa y venganza.

En la vivencia de culpa normalmente están presentes dos aspectos: la irreversibilidad del tiempo y la conciencia de libertad en el uso de nuestras posibilidades: no podemos deshacernos de haber cometido un acto bochornoso, pero..., hubiéramos podido no hacerlo. Esto significa que a la vivencia de la culpa le es inherente la comprensión de la gravedad de lo sucedido, lo cual engendra tormentos y reproches en la conciencia del culpable. ¿Por qué hice esto de una forma y no de otra? ¿Acaso no tuve otra alternativa? La situación es dramática: lo que sucedió ya pasó y a veces, es irreparable. Por consiguiente, los sufrimientos anímicos, como tales, no pueden hacer nada: ni reparar, ni devolver lo perdido. La vivencia de la culpa aparece como pastilla amarga que, a primera vista, no cura la enfermedad, sino la agrava. Y esto provoca un desgarramiento en la conciencia del culpable. Si la nostalgia añora el pasado ausente, la culpa, por lo contrario, deplora el pasado que está demasiado presente. El hombre, sumergido en la culpa, no tiene otro tiempo que el pasado que se alza ante él como un muro que le obstruye toda su perspectiva temporal.

El pasado inmediato (desde el suceso de la falta hasta el presente) aísla al culpable no sólo del futuro, sino del pasado lejano que antecedió al equivoco: él desearía expulsar de su conciencia ese pasado bochornoso y revivir su estado de inocencia. Le parece que si el pretérito fuera reversible pudiera salvarse del tormento del presente. Pero ni nosotros, con nuestras mejores intenciones, ni el mismo creador del mundo, con su gran poderío, hubiera podido eliminar el hecho de haberlo hecho.

En la vivencia de la culpa, hay una especie de vano rumiar. El hecho de no poder reemplazar la falta, unido al deseo impotente y, al mismo tiempo recurrente, de reemplazarla, es el que nos deja inconsolables. Pero el pluscuamperfecto que solemos usar —¡ah, si yo hubiera hecho las cosas de otra manera!— es un testimonio de la resistencia de nuestro espíritu ante lo que ya es irreparable. La contradicción entre lo irreversible y el anhelo de cambiarlo no es sólo un signo de desesperación, sino también un preámbulo para tratar de expiar todo aquello que nos condujo a cometer el equivoco.

Al igual que la culpa, la venganza es un sentimiento, que está vinculado con los recuerdos del pasado. El sujeto de la venganza sufre la incapacidad de olvidar, de dejar que el presente cierre las heridas causadas por las ofensas del pasado. Parece que el tiempo

no coadyuva para que la memoria cicatrice las heridas; por el contrario, la memoria se pone venenosa y despreciativa, no deja de echar reproches al ofensor y reaviva los recuerdos de dolor, incapaz de sustraerse de las huellas de la excitación rabiosa. De aquí nacen la frustración y el resentimiento como formas más siniestras de la sed de venganza. Lo más peligroso en un hombre resentido no es su rabia, sino su voluntad despreciativa, su "pasión" a reavivar en su conciencia el dolor de la ofensa, recriminársela a su ofensor, y el deseo inextinguible de hacerle pagar su "deuda". Pero entre el querer y el poder existe una distancia temporal. El no poder satisfacer inmediatamente el impulso de vengar, engendra una rabia impotente que se convierte en desesperación, pero al colmarse la pasión, llega la etapa de espera y de construcción de los planes y formas para su realización alimentada por la idea obsesiva del resentimiento. Esta última impregna al vengativo en su totalidad y le hace maniático en cuanto a su pasión de llevar a cabo el acto de la venganza. El resentido le echa toda la culpa al objeto de su venganza y no sólo trata de devolver el daño, sino obtener una supremacía sobre su ofensor. Todas sus esperanzas están abocadas a una victoria decisiva y despiadada cuya finalidad es la desaparición, el "no ser" del enemigo.

Al realizar la venganza, la persona vengativa considera que el ofensor pagó por el daño causado, le parece que las huellas, guardadas en su memoria por la ofensa insoportable para su honor o dignidad, se borran y el tiempo recupera la serenidad de la conciencia anterior. Por lo menos, los recuerdos sobre el mal padecido van a estar acompañados por las imágenes de recompensa, y estas nuevas huellas atenuarán el rencor del ofendido y le desencadenará del candado que le ata al ofensor. A pesar del dolor de quijada, el vengador se pone más alegre recordando la nariz rota del sujeto que le rompió sus dientes.

¿Por qué la pasión por la venganza tiene raíces tan profundas en la psique humana? Erich Fromm nos propone algunas explicaciones. "La venganza es en cierto sentido un acto mágico: al aniquilar a quien cometió la atrocidad se deshace mágicamente su acción. Esto se expresa todavía diciendo que con su castigo "el criminal ha pagado su deuda"; Puede decirse que la venganza es una reparación mágica; pero suponiendo que así sea, ¿por qué es

tan intenso ese deseo de reparación? Tal vez el hombre esté dotado de un sentido elemental de justicia, y quizá se deba a un sentido profundo de "igualdad existencial"...³⁶⁹. Además, en el vengador siempre está presente la aspiración de justificar sus actos ante su conciencia: son ellos los destructores, criminales, y yo sólo trato de recuperar la "justicia".

Este deseo irracional del vengador de presentarse como un paladino de la justicia, capaz de quitar el hechizo maldito de la ofensa por medio de la reparación, quizá, se revela con mayor fuerza en sus sueños nocturnos, cuando el ofendido automáticamente "asesta" a su ofensor decenas de "mortales heridas virtuales". Arrojar el desafío al enemigo, vengarle con dureza y hasta matarlo... en la imaginación significa obtener la ilusión de justicia, desarrollar la fantasía y evitar el riesgo vinculado con la venganza recíproca. Se puede suponer que sin el apoyo de este discurso semiconsciente, radicado en la profundidad de nuestra psique, la causa del humanismo, que apela a la razón, deber y honor, hubiera sido poco eficaz. De verdad que los caminos de la maldad son inescrutables. ¡Qué bien que el discurso virtual en el pluscuamperfecto sublima la bestialidad del hombre sin gran daño para la existencia de sus prójimos y para la reputación de su propia conciencia! En efecto, nos arrepentimos más frecuentemente de lo dicho que de lo no dicho, quizá, porque para el arrepentimiento de lo no dicho se exige reconocer el error ante el único testigo: nuestra conciencia. Pero los motivos no realizados o suprimidos por nuestra razón moral, son asuntos privados. Esta tolerancia hacia nuestras "tendencias inmorales" que no salieron de nuestro mundo interno, nos liberan de las autosospechas patológicas y de las autoflagelaciones masoquistas. Al parafrasear el dicho de Terencio se puede decir: "*hombre soy y ningunos sentimientos diabólicos me son ajenos*", siempre y cuando no salgan de los límites del pluscuamperfecto.

³⁶⁹ Erich Fromm. *Anatomía de la destructividad humana*. Siglo Veintiuno, México, 1997, p. 251.

Показатели (критерии) качества регионального законодательства и воздействующие на него факторы (М.Ф. Казанцев)

1. Проблема качества законов, законодательства в отечественном правоведении стала изучаться сравнительно недавно³⁷⁰. С появлением законодательства регионального уровня острота этой проблемы усугубилась, что вызвало появление научных работ, посвященных качеству регионального законодательства³⁷¹.

2. Качество регионального законодательства определяют:

- 1) качество каждого нормативного правового акта, составляющего региональное законодательство;
- 2) качество законодательства в целом как системы нормативных правовых актов.

Соответственно следует выделять показатели (критерии) качества нормативного правового акта и показатели (критерии) качества законодательства в целом.

³⁷⁰ См. напр.: Дрейшев Б. Проблемы обеспечения качества закона // Правоведение. – 1988. – № 4. – С. 31–39; Савельева Е.М. О понятии качества законов // Право и политика. – Nota Bene, 2000. – № 10. – С. 4–14; Игнатенко В.В. Концептуальные основы теории правового качества закона // Академический юридический журнал. – 2000. – № 1. – С. 16–21; Нерсесян В.С. Повышение правового качества законодательства как проблема юридической теории // 35 лет Российской правовой академии Министерства юстиции Российской Федерации и ее роль в развитии юридического образования. Материалы международной научно-практической конференции : В 2 т. (Москва, 13 октября 2005 г.): Сборник. – М. : РПА МЮ РФ, 2005. – Т. 1. – С. 71–81.

³⁷¹ См., напр.: Козулин А.И. О некоторых аспектах качества регионального закона // Государство и право. – 2000. – № 6. – С. 78–84; Штейн Н.А. Качество регионального законодательства в контексте проблемы обеспечения единства правового пространства в России // Правовые исследования : Актуальные проблемы истории, политики и права : Сборник научных статей. – Екатеринбург : Изд-во УрЮИ МВД России, 2003 / – Вып. 14. – Ч. 3. – С. 50–55; Чертков А.Н. Качество законов и иных нормативных правовых актов субъектов Российской Федерации как условие их эффективности // Проблемы эффективности законодательства в современных условиях : Материалы «круглого стола» (Москва, 21 апреля 2005 года) : Сборник. – М. : РПА МЮ РФ, 2005. – С. 117–121; Лапина И.А. Анализ качества законодательства субъектов Российской Федерации // Государственная власть и местное самоуправление. – 2008. – № 10. – С. 15–19.

3. Качество нормативного правового акта – совокупность свойств (характеристик) нормативного правового акта.

Оценка качества нормативного правового акта должна осуществляться исходя из степени его соответствия требованиям к нормативному правовому акту.

4. Основные требования к нормативным правовым актам, составляющим региональное законодательство, могут быть сформулированы следующим образом.

Нормативный правовой акт, входящий в региональное законодательство, должен:

1) регулировать отношения, которые по своему характеру могут быть подвергнуты правовому регулированию и нуждаются в нем;

2) регулировать отношения, относящиеся к правотворческим полномочиям субъекта Российской Федерации, и соответствовать правотворческим полномочиям органа государственной власти субъекта Российской Федерации;

3) соответствовать виду (форме) нормативного правового акта, который орган государственной власти субъекта Российской Федерации вправе издавать для правового регулирования данных отношений;

4) соответствовать Конституции Российской Федерации, конституции (уставу) субъекта Российской Федерации, иным нормативным правовым актам Российской Федерации и субъекта Российской Федерации, которые обладают более высокой юридической силой;

5) иметь необходимые системные связи с федеральным законодательством и законодательством субъекта Российской Федерации;

6) обеспечивать в совокупности с другими нормативными правовыми актами необходимую степень системности, полноты и детализации правового регулирования соответствующих отношений;

7) соответствовать требованиям разумности, справедливости, нравственности, другим общечеловеческим и правовым принципам;

8) содержать экономически обоснованные, реально исполнимые, не противоречащие друг другу нормативные положения;

9) предусматривать в совокупности с другими нормативными правовыми актами организационные, финансовые, правовые и иные средства обеспечения (механизм реализации) содержащихся в акте нормативных положений;

10) соответствовать требованиям законодательной техники.

Показателями (критериями) качества нормативных правовых актов субъекта Российской Федерации следует считать их соответствие перечисленным выше требованиям³⁷².

5. Показателями качества законодательства субъекта Российской Федерации в целом являются:

1) системность законодательства субъекта Российской Федерации;

2) полнота законодательства субъекта Российской Федерации;

3) внутренняя согласованность (непротиворечивость) законодательства субъекта Российской Федерации;

4) согласованность законодательства субъекта Российской Федерации с федеральным законодательством;

5) соответствие законодательства субъекта Российской Федерации правотворческим полномочиям субъекта Российской Федерации;

6) оперативность отражения в законодательстве субъекта Российской Федерации изменений в федеральном законодательстве;

7) обоснованность дублирования законодательством субъекта Российской Федерации положений федерального законодательства;

8) технико-юридический уровень законодательства субъекта Российской Федерации.

6. На уровень качества регионального законодательства влияют, в частности, следующие факторы:

1) уровень нормативно-правового обеспечения правотворческой деятельности в субъекте Российской Федерации;

³⁷² О критериях качества закона также см.: Сырых Е.В. Общие критерии качества закона : Автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – М., 2001. – 29 с.; Гулиев В.К. Критерии качества закона как источника конституционного права России // Проблемы права. Международный правовой журнал. – Челябинск. – 2006. – № 1. – С. 170–173.

- 2) состояние планирования и координации правотворческой (законодательной) деятельности в субъекте Российской Федерации;
- 3) качество подготовки проектов законов и иных нормативных правовых актов субъекта Российской Федерации;
- 4) качество экспертизы проектов нормативных правовых актов и принятых нормативных правовых актов субъекта Российской Федерации;
- 5) состояние правотворческого процесса в субъекте Российской Федерации;
- 6) доступность информации о региональном законодательстве;
- 7) уровень правотворческой деятельности по изменению, отмене и приостановлению действия региональных нормативных правовых актов;
- 8) суд;
- 9) прокуратура;
- 10) научно-методическое обеспечение качества регионального законодательства;
- 11) мониторинг регионального законодательства (в том числе правотворческий мониторинг).

6. В период становления регионального законодательства не был обеспечен приемлемый уровень его качества. Можно выделить следующие основные недостатки регионального законодательства.

Во-первых, недостаточная системность в формировании регионального законодательства.

Во-вторых, регулирование региональными законами вопросов, находящихся вне предметов ведения и полномочий субъектов Российской Федерации.

В-третьих, противоречивость регионального законодательства.

В-четвертых, недостаточный технико-юридический уровень регионального законодательства.

Указанные недостатки характерны для всех без исключения субъектов Российской Федерации, только в разной степени.

7. За первые 10–12 лет субъекты Российской Федерации приобрели некоторый опыт законодательной деятельности. Качество части региональных законов можно оценить как удовлетворительное или даже как вполне приемлемое. При этом усилия властей (в тех случаях, когда они предпринимались) были направлены, главным образом, на обеспечение качества отдельных законов.

8. Оценивая региональное законодательство с точки зрения его полноты, следует сказать, что к 2000 г. главные отрасли (блоки) регионального законодательства были в основном сформированы. Несмотря на очевидные достижения в формировании регионального законодательства, все же нет оснований для вывода о том, что достигнут необходимый уровень его системности. После 2000 г. уровень системности формирования регионального законодательства был значительно повышен. Однако проблема системности регионального законодательства сохраняется до настоящего времени.

9. В период становления регионального законодательства не удалось избежать его внутренней несогласованности, противоречивости. К 2009 г. качество регионального законодательства по этому показателю возросло, но все же остается далеким от приемлемого уровня.

10. В период стабилизации регионального законодательства (с 2000 г.) во многом благодаря усилиям федерального центра по обеспечению единства правового пространства уровень соответствия регионального законодательства правотворческим полномочиям субъекта Российской Федерации значительно возрос. Улучшилась ситуация и с разграничением правотворческих полномочий. Вслед за усилиями по приведению регионального законодательства в соответствие с федеральным законодательством федеральный центр начал работу по законодательному обеспечению совершенствования регионального законодательства, прежде всего путем уточнения регулирования правотворческих полномочий Российской Федерации, субъектов Российской Федерации и муниципальных образований.

11. В начале формирования регионального законодательства качество подготовки проектов региональных законов было в целом невысоким, что непосредственно отражалось на уровне регионального законодательства. Это объясняется отсутствием опыта законопроектных работ у большинства разработчиков законопроектов. Со временем опыт разработчиков законопроектов возрастал, соответственно улучшалось качество принимаемых в субъектах Российской Федерации законов;

12. В начале периода становления регионального законодательства его технико-юридический уровень законодательства

был явно низок, что объясняется, с одной стороны, недостаточным вниманием законодателя к рассматриваемой стороне качества законодательства, а с другой – небольшим опытом законопроектных работ, отсутствием сложившихся традиций (обычаев) в законодательной технике. Техничко-юридический уровень регионального законодательства по состоянию на 2008 г. следует оценить как удовлетворительный.

Тенденции, сопровождающие развитие общества потребления в XXI в. (Е.В. Андреева)

Нагрянувший достаточно неожиданно для большинства обывателей экономический кризис внес неизбежные коррективы в наши социокультурные практики, связанные с процессом потребления различного рода благ, как материальных, так и духовных.

В современном, быстро меняющемся мире, когда мы не знаем даже имен конкурентов, которые появятся в ближайшие месяцы, не говоря уже о структуре их цен, никто не застрахован от проблем. На обозримое будущее придется полнобить перемены и извлекать преимущество из постоянной неразберихи с тем же упорством, с которым прежде мы сопротивлялись переменам.

В последней четверти XX в. человечество в лице индустриально развитых стран осуществило переход к информационному обществу. Теоретиками, провозгласившими возникновение общества нового типа, являются:

- Дэниел Белл – постиндустриальное общество;
- Жан Бодрийяр, Марк Постер – постмодернизм;
- Майкл Пайор и Чарльз Сейбл, Ларри Хиршхорн – общество гибкой специализации;
- Мануэль Кастельс – цивилизация информационного способа развития.

На смену «обществу потребления» приходит другая форма социального взаимодействия, в основе которой – повышение ценности права не потребления, а производства информации. Меняется общество, другими становятся потребности человека³⁷³.

³⁷³ Таранова Ю.В. Потребители новых медиа // Потребление как коммуникация – 2009: Материалы V международной конференции / под ред. В.И. Ильина, В.В. Козловского. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – С. 214.

Современный человек имеет больше возможностей для саморазвития и самосовершенствования, и в этом не последнюю роль играет сфера потребления. Становление общества массового потребления сделало жизнь, с одной стороны, насыщеннее, ярче, в чем-то стимулировало индивидуальное развитие, поскольку достижение необходимого уровня потребления предъявляет определенные требования к личности.

Стандартизированное массовое производство создало изобилие однотипных товаров, для которых требовалось стимулирование потребителя их выбирать. Отсюда вытекали главные качества потребителя эпохи массового потребления: неподлинность «Я», потребитель формировался игрой моделей, возникала эмоциональная и интеллектуальная зависимость от общества, имитационное отношение потребителя к реальному миру. Поскольку раньше потребление использовалось для демонстрации социального статуса и самопрезентации, из-за чего потребляемые предметы являлись символами, маркирующими идентичность и статус человека, то и человек показывал себя, но не реализовывал.

Поэтому с другой стороны, существовала опасность деидентификации, поскольку потребление ради потребления – это отказ от поиска и постижения экзистенциальных смыслов, а ведь именно в этом видится одно из предназначений человека в контексте культуры. Специалисты, обслуживающие сферу потребления, были заинтересованы в том, чтобы максимально быстро реализовывать уже изготовленную продукцию и разрабатывать новые продукты и услуги, таким образом, способствуя развитию и экспансии практик потребления, которые с течением времени приобрели характер «гиперпотребления».

Потребление – зависимость. Быть свободным сегодня – означает быть свободным от потребления, позволить себе не ориентироваться на идентификационные образцы массовой культуры. Поэтому обретение истинной культурной идентичности связано с отказом от возведения потребления в ранг культа³⁷⁴.

³⁷⁴ Игнатъева Н.В. Культурная идентичность в обществе потребления // Потребление как коммуникация. Материалы V международной конференции / под ред. В.И. Ильина, В.В. Козловского. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – С. 82.

В результате периодических экономических кризисов, т.е. спадов деловой активности и их последствий показное потребление, характерное для 1980–1990-х гг., сменилось бережливостью. На настоящий день потребители резко снизили потребление продуктов, в которых не сочетаются цена, качество и внешний вид. Поэтому производителям придется завоевывать малые, быстро меняющиеся потребности сегментов покупателей с весьма высокими требованиями. Старые способы завоевания желанной доли рынка, особенно с помощью массовой рекламы, перестанут быть действенными.

Современное общество предполагает особое место, роль и характер потребления и потребителя. Формирующееся информационное общество воспроизводит новые виды «человека потребляющего», среди которых выделяются «символические манипуляторы», сознательно оперирующие вещами-знаками, и новый вид «компетентного потребителя», использующий потребление для самореализации и творческого самовыражения.

При информационном обществе каждый человек может при желании формировать собственную реальность. В основе постиндустриальной цивилизации существует определенный принцип жизни – демассификация, который активно воплощается благодаря значимой роли информации. Демассификация приобретает различные формы и заявляет о себе во всех областях человеческой деятельности. Благодаря демассификации формируется новый вид потребителей – просьюмеров (prosumer – термин футуролога Э. Тоффлера, 1990 г.).

Демассификация в СМИ проявляется через рост числа теле- и радиопрограмм, в падении тиражей, а нередко и закрытии массовых газет и журналов, в увеличении числа радиоголосов, телеканалов, небольших (по объему и тиражу) газет и журналов, в получении права гражданства электронными книгами и журналами и т.д. Тем самым растет многообразие, расширяется спектр предлагаемой СМИ продукции, она становится все более адресной, рассчитанной на потребности и интересы конкретных потребителей.

Демассификация в сфере производства и услуг в корне изменяет макрофилийную идеологию индустриальной эпохи. Правилom становится выпуск продукции мелкими сериями, чтобы ее как можно чаще обновлять. От частичной к полностью индиви-

дуализированной продукции – такова дальнейшая перспектива развития экономической отрасли. Как пример, стандартные размеры одежды в будущем должны стать анахронизмом, все будут шить по индивидуальному заказу, по своим конкретным размерам и пожеланиям. Демассификация доведет до «микро» и размеры торговых и промышленных предприятий. В США, например, с 1996 г. растет число фирм, состоящих из трех–пяти человек. Их оборудование – персональный компьютер, подключенный к интернету, а активы – время в интернете³⁷⁵.

Убедительным подтверждением демассификации, или индивидуализации, является также успешно развивающийся «нишевой» рынок (niche market), т.е. производство товаров и услуг (специальной информации, особого научного оборудования и т.п.), предназначенных для очень небольших групп потребителей, к тому же разбросанных по всему миру.

Самым ярким примером демассификации следует считать появление просьюмера, человека, который совмещает в себе сразу две функции: производителя (producer) и потребителя (consumer). Просьюмер — это активный потребитель, человек, который имеет доступ и умеет использовать технологии и информацию, который вовлечен в то, что происходит в розничной торговле, политике, поп-культуре. Просьюмеры – это группа людей, довольно разрозненная, которая имеет определенные характеристики: они интересуются инновациями, они самостоятельны: гордятся своим умением думать самостоятельно и экспериментировать. Это коммуникаторы: рассказывают другим людям о своем впечатлении от новых продуктов, брендов и услуг и расспрашивают других об их опыте. Они авторитетны: другие люди интересуются их мнением и спрашивают совета. Просьюмеры – скептики, но не циники: они не доверяют слепо тому, о чем говорится в СМИ или рекламе, но ценят информацию и развлечение, которые могут извлечь из этих источников. Они живут настоящим и вовлечены в популярную культуру.

Для своего исследования Euro RSCG изучало не только особенности покупательского поведения просьюмеров, но и потребителей в общем. В России сеть провела исследование в декабре

³⁷⁵ Гречко П.К. Введение в обществознание. – М.: Поматур, 2001. – С. 152.

2005 г. В исследовании в общей сложности приняло участие 2099 человек, из них просьюмеров оказалось 382 – это 18 % в выборке (при разбросе среднего показателя в пределах 10–25 % в зависимости от территории нашей страны). «Это довольно много, учитывая, что во времена Советского Союза россияне не приобрели достаточного опыта для выражения непосредственно несогласия или неудовлетворенности, и, конечно, административно-командная система была абсолютно не заинтересована в обратной связи с потребителями, – комментируют результаты исследования в Euro RSCG Worldwide. В ходе проведенных исследований стало понятно, что просьюмеры составляют всего 10–25 % от общей массы потребителей.

RSCG показало, что просьюмер влияет в 4–5 раз сильнее на потребителя, чем обычный потребитель, – отмечают в компании. – Просьюмеры в полтора раза чаще встречаются с родственниками, приятелями и друзьями в течение месяца. Они в 2,3 раза чаще считают себя «лидерами» по сравнению с обычными потребителями, в 2,5 раза чаще бывают экстравертами»³⁷⁶.

Общение и коммуникация становятся одной из разновидностей потребления. Возникновение нового виртуального интерактивного информационного поля (всевозможных социальных сетей, форумов, блогосферы) – это одна из тенденций, сопровождающих развитие общества потребления, являющаяся немаловажным фактором формирования культурной идентичности.

Просьюмер – это и потребитель новых медиа, т.е. пользователь, который сам отбирает события и определяет степень их важности для себя. Он отбирает ту информацию, которая отвечает непосредственно его запросам, и реагирует на нее. Он в режиме онлайн взаимодействует с журналистами изданий, с другими представителями аудитории СМИ, оставляя свои комментарии, отправляя отзывы по электронной почте, принимая участие в онлайн-вопросах. Таким образом, размывается и постепенно исчезает граница, отличающая создателя от потребителя контента³⁷⁷.

³⁷⁶ Обыкновенный просьюмер // Индустрия рекламы. – 2006. – № 14. – С. 15.

³⁷⁷ Таранова Ю.В. Потребители новых медиа // Потребление как коммуникация – 2009: Материалы V международной конференции / под ред. В.И. Ильина, В.В. Козловского. – СПб.: Интерсоцис, 2009. – С. 215.

Задумайтесь над словами редактора журнала «Fortune» в передовой статье специального выпуска 1993 г. о «трудном» новом потребителе: «Встречайте нового потребителя. Улыбайтесь ему, – ведь это ваш босс. Наверное, вы думаете, что знаете его, но он не так прост. Новый потребитель не станет выбирать из предложенного вами, а сам скажет, чего он хочет. А уж ваша задача – дать ему это»³⁷⁸.

Суверенитет потребителя стал движущей силой современной экономики. Проблема поведения потребителя на рынке станет основной. Успех или поражение в решении этой новой задачи определяют несколько ключевых факторов:

- близость к потребителю;
- индивидуализированный маркетинг;
- приоритетная политика – удовлетворение и удержание постоянного покупателя;
- акцент на соотношение понятий качества и торговой марки.

Новый вид потребителя сознательно манипулирует символическими значениями, которыми наделены товары, и выбирает услуги, исходя из желания участвовать в творчестве, в действиях самовыражения и саморазвития, дефицит которых диагностирован в информационном обществе. На смену покупателю-консьюмеру, по-детски верящему рекламе, торговцам и теряющему голову от громких названий мировых брендов, приходит просьюмер. Разница в три буквы говорит о совершенно ином покупательском поведении: просьюмер неохотно «ведется» на рекламу, разбирается в товаре лучше многих продавцов и все чаще совершает покупки через интернет. Эту особенность как характерное явление информационного общества, осложненную явлениями кризиса, необходимо не просто учитывать, но и активно использовать в любой деятельности.

Дискурс системных свойств отечественной политики³⁷⁹ (Н.А. Трегубов)

Вопрос о качественных особенностях российской политики является одним из центральных в отечественной политологии.

³⁷⁸ Энджел Д.Ф., Блэуэлл Р.Д., Миньярд П.У. Поведение потребителей. – СПб.: Питер Ком, 1999. – С. 46.

³⁷⁹ В основу статьи положен доклад, представленный автором на V Всероссийском конгрессе политологов (20–22 ноября 2009 г., г. Москва).

По этой тематике опубликовано значительное количество работ, содержание которых позволяет глубже понять специфику политической жизни России, но, на наш взгляд, нуждается в определенном упорядочивании. Цель настоящего исследования – анализ основных научных достижений в изучении вопроса о сущностных свойствах (институтах) современной российской политической системы³⁸⁰ и выявление некоторых перспектив дальнейшей разработки этого вопроса.

В качестве условной вехи в развитии научных знаний о политической системе России в работе выделяется начало 2000-х гг. В это время, с одной стороны, довольно существенно изменились представления политологов о самом предмете анализа – сущностных свойствах отечественной политической системы, а с другой – произошла смена исследовательских подходов к изучению данного феномена. В этой связи все научные изыскания по соответствующей тематике имеет смысл разделить на исследования 1990-х и 2000-х гг., последовательный анализ которых позволит выявить некоторые тенденции развития научного знания о ключевых политических институтах современной России.

В большинстве работ 1990-х гг. институциональные особенности политической системы России, как правило, рассматривались в рамках моделей так называемых «гибридных режимов», сочетающих в себе качественные характеристики демократии и

³⁸⁰ Под политической системой в данной работе понимается совокупность политических субъектов (акторов), участвующих в отношениях по поводу государственной власти на основе определенных правил политического взаимодействия (политических институтов). Использование данного определения, помимо всего прочего, позволяет включить рамки анализа максимальное число научных исследований по соответствующей тематике, вне зависимости от применяемой в них терминологии (прежде всего, имеются в виду трудности, связанные со спецификой использования разными авторами терминов «политическая система» и «политический режим»). В свою очередь, применяемое в работе понятие «системные (сущностные) свойства» ориентировано на отражение принятых в данной системе правил политического взаимодействия между ключевыми политическими субъектами. Таким образом, понятия «сущностные свойства», «качественные характеристики» и «политические институты» будут употребляться в тексте работы в качестве синонимов.

различных модификаций авторитаризма³⁸¹. Наибольшую известность в этот период получили модели режимной системы Р. Саквы, режима-гибрида Л.Ф. Шевцовой³⁸², а также модель «конкурентной олигархии» Р. Даля и модель «делегативной демократии» Г. О'Доннелла в их переложении на российские условия.

В рамках этих теоретических схем в политической системе посткоммунистической России, как правило, выделялись три набора политических институтов.

1. Элементы авторитаризма в форме автократии³⁸³: а) гипертрофированная власть президента; б) слабость всех иных политических организаций (прежде всего, политических партий и парламента)³⁸⁴.

2. Элементы авторитаризма в форме олигархии: а) сосредоточение субъектных функций внутри конфликтующих элитных группировок, построенных по принципу клиентел³⁸⁵; б) отсутствие доминирующего политического актора, полицентризм на элитном уровне³⁸⁶; в) приоритет явных и неявных договоренностей о разделении властных полномочий внутри правящей группировки, а также между правящей группировкой и оппозицией³⁸⁷.

³⁸¹ Гельман В.Я. Трансформация в России: политический режим и демократическая оппозиция. – М.: МОНФ, 1999. – С. 82.

³⁸² Позднее она получила и другие названия – «выборная демократия» (И.М. Клямкин), «внесистемный режим» (И.М. Клямкин, Л.Ф. Шевцова). См.: Шевцова Л.Ф. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 508–511.

³⁸³ Терминология Ф. Редера. См.: Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 48–49.

³⁸⁴ Саква Р. Режимная система и гражданское общество в России // Полис. 1997. – №1. – С. 34; Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 62; Шевцова Л.Ф. Указ. соч. – С. 480; Клямкин И.М. Институциональные возможности «пакта Монклоа» в российских условиях // Полис. 1999. – №4. – С. 71.

³⁸⁵ Шевцова Л.Ф. Дилеммы посткоммунистического общества // Полис. 1996. – №5. – С. 82–83; Шевцова Л.Ф. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 514–516; Лукин А.В. Демократизация или кланизация? Эволюция взглядов западных исследователей на перемены в России // Полис. 2000. – №3. – С. 72–73; Афанасьев М.Н. Клиентелизм и российская государственность. – М.: МОНФ, 2000.

³⁸⁶ Мелвиль А.Ю. Демократические транзиты (теоретико-методологические и прикладные аспекты). – М.: МОНФ, 1999. – С. 55.

³⁸⁷ Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 146–147.

3. Элементы демократии: а) наличие института выборов; б) относительная свобода деятельности СМИ³⁸⁸; в) сохранение публичной конкуренции элит в борьбе за власть³⁸⁹. Кроме того, в исследованиях тех лет упоминался еще ряд черт отечественной политики, которые не могут быть четко отнесены только к одной из выделенных выше групп. Исходя из их содержания, эти черты уместно обозначить в качестве элементов авторитаризма «вообще» как «чистой» противоположности демократии. В перечень таких элементов входят: а) персонификация политического процесса³⁹⁰; б) соединение власти и собственности³⁹¹; в) политическая пассивность и патернализм масс, предоставляющих власти возможность действовать после выборов по своему усмотрению в обмен на «заботу» власти о населении³⁹²; г) доминирование неформальных политических институтов над формальными установлениями³⁹³. При этом сущность самих неформальных институтов в работах 1990-х гг. либо не раскры-

³⁸⁸ Клямкин И.М., Лапкин В.В., Пантин В. Между авторитаризмом и демократией // Полис. 1995. – № 2. – С. 57–87.

³⁸⁹ Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 216–217.

³⁹⁰ Клямкин И.М. Посткоммунистическая демократизация и ее исторические особенности в России // Полис. 1993. – № 2. – С. 12–24; Клямкин И.М. Институциональные возможности «пакта Монклоа» в российских условиях // Полис. 1999. – № 4. – С. 71; Лапкин В.В. Прежде чем выписывать рецепт, требуется уточнить диагноз // Полис. 1999. – № 4. – С. 75–76; Доброхотов Л.Н. Власть и общество в России в условиях системной трансформации (1985–1998). Автореф. дисс.: д.и.н. – М., 1999. – С. 34 и др.

³⁹¹ Шевцова Л.Ф. Дилеммы посткоммунистического общества // Полис. 1996. – № 5. – С. 87; Лапкин В.В. Прежде чем выписывать рецепт, требуется уточнить диагноз // Полис. 1999. – № 4. – С. 74.

³⁹² Шевцова Л. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 481–482.

³⁹³ Шевцова Л.Ф. Дилеммы посткоммунистического общества. // Полис. 1996. – № 5. – С. 86–87; Шевцова Л.Ф. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 508–510; Мелвиль А.Ю. Демократические транзиты (теоретико-методологические и прикладные аспекты). – М.: МОНФ, 1999. – С. 55; Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 113; Соловьев А.И. Двумерность российской политики как показатель кризиса системы власти // Полис, 1999. – № 4. – С. 82; Афанасьев М.Н. Клиентелизм и российская государственность. – М.: МОНФ, 2000. – С. 180; Лукин А.В. Демократизация или кланизация? Эволюция взглядов западных исследователей на перемены в России // Полис. 2000. – № 3. – С. 74.

валась вообще, либо сводилась к тем или иным характеристикам авторитарного правления, приведенным выше.

Исходя из проведенного анализа, можно выдвинуть предположение, что самой общей теоретической основой для конструирования моделей российского гибридного политического режима в исследованиях 1990-х гг. являлись теории авторитаризма и демократии, а также теории «промежуточных» политических режимов, разработанные в рамках транзитологии. Очевидно, содержащиеся в этих теориях характеристики политического режимов, наиболее подходящие, на взгляд исследователей, для описания политической жизни посткоммунистической России, после их некоторой модификации включались в соответствующую гибридную модель анализа российской политики. В результате эта модель приобретала вид некоторого конгломерата признаков отечественной политической системы, далеко не всегда тесно и последовательно связанных между собой.

Основные разногласия возникали у исследователей по вопросу о том, какие наборы качественных характеристик (правил политического взаимодействия) могут быть признаны доминирующими в политической системе посткоммунистической России. Большинство исследователей (А.П. Цыганков, М.Н. Афанасьев, Л.Ф. Шевцова, А.Ю. Мельвиль, В.Я. Гельман и др.) придерживались мнения о преимущественно олигархической сущности отечественной политической системы, хотя встречались мнения и о приоритете в политической жизни страны демократических (Ю.Е. Федоров, И.Я. Кобринская) или автократических (И.М. Клямкин) правил политического взаимодействия³⁹⁴.

Обоснование отдельных взаимосвязей между политическими институтами посткоммунистической России производилось в исследованиях 1990-х гг. лишь в единичных случаях и в форме

³⁹⁴ Россия политическая / Под общ. ред. Л.Ф. Шевцовой; Московский Центр Карнеги. – М., 1998. – С. 8–9; Гельман В.Я. Указ. соч. – С. 64–66; Клямкин И.М. Институциональные возможности «пакта Монклоа» в российских условиях // Полис. 1999. – № 4. – С. 71 и др.

самых общих суждений³⁹⁵. Большинство же авторов ограничились констатацией наличия в политической жизни страны во многом несовместимых качественных особенностей, что объяснялось переходным характером отечественной политической системы, незавершенностью отечественной политической трансформации.

В исследованиях 2000-х гг., в отличие от предшествующих работ 1990-х гг., политическая система России начинает рассматриваться как уже вполне сформированная. В качестве итога отечественных посткоммунистических трансформаций большинство исследователей признает формирование (или восстановление) в целом недемократической системы власти³⁹⁶. Для анализа этой системы в литературе используются весьма разнообразные теоретические представления и модели. Однако в их рамках чаще всего подчеркивается доминирование в политической жизни страны одного из двух основных институциональных комплексов – «моноцентрического» или «клиентелистского».

Первая группа авторов делает акцент на моноцентрическом характере модели власти, существующей в современной России. В частности, исследователь Д.Е. Фурман отмечает, что на протяжении всего посткоммунистического периода развития России в стране происходило постепенное становление системы безальтернативного президентства, сопровождавшееся в 1990-е гг. рядом «кризисов роста»³⁹⁷. А.В. Лукин, анализируя успешную политику В.В. Путина по борьбе с экономическими, региональными и политическими кланами, приходит к выводу, что в России

³⁹⁵ Например, исследователем Л.Ф. Шевцовой отмечалось, что большинство политических акторов посткоммунистической России ориентированы на моноцентрическую модель власти, однако ни один из них не обладает достаточным для её реализации количеством ресурсов, следствием чего является сохранение в стране элементов демократии и олигархии. См.: Шевцова Л.Ф. Режим Бориса Ельцина / Московский Центр Карнеги. – М.: РОССПЭН, 1999. – С. 512–513.

³⁹⁶ Мелвилль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис. 2004. – № 2. – С. 70–71; Пивоваров Ю.С. Русская политика в ее историческом и культурном отношении. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 11 и др.

³⁹⁷ Фурман Д.Е. Политическая система современной России // Куда пришла Россия? Итоги социальной трансформации / Под. общ. ред. Т.И. Заславской. – М.: МВШСЭН, 2003. – С. 30–35.

произошла консолидация авторитарного режима в форме диктатуры. При этом рост влияния бюрократии и расцвет коррупции рассматриваются в качестве неотъемлемых свойств такой системы³⁹⁸. Сходных взглядов придерживается и Л.Ф. Шевцова, утверждающая, что в 2000-е гг. в России произошел переход от выборного самодержавия к бюрократическо-авторитарному режиму, ключевыми чертами которого являются сосредоточение власти в руках лидера и осуществление управленческих функций через бюрократические и силовые структуры³⁹⁹.

Довольно большое внимание уделяет анализу авторитарных черт отечественной политической системы социолог С.Г. Кирдина⁴⁰⁰. С ее точки зрения, для прошлого и настоящего России характерно доминирование политических институтов Х-матрицы: а) административного деления как способа территориальной организации; б) иерархического устройства системы управления (вертикаль во главе с Центром); в) замещения управленческих позиций путем прямого назначения либо утверждения выбранных лиц «сверху»; г) формирования и реализации решений через общее собрание и единогласие; д) осуществления обратной связи через обращения по инстанциям. Комплементарные институты Y-матрицы (федерация, самоуправление и субсидиарность, выборы, многопартийность и демократическое большинство, судебные иски), по мнению С.Г. Кирдиной, играют в политической жизни страны сугубо подчиненную роль, в конечном счете, лишь способствуя проявлению преимуществ базовых институтов. С точки зрения исследователя, в 2000-е гг. в России происходит возвращение к доминированию базовых политических институтов Х-матрицы после периода некритического заимствования западных институтов Y-матрицы в 1990-е гг.

Вторая группа исследователей при анализе политической системы современной России исходит из тезиса о доминиро-

³⁹⁸ Лукин А.В. Диктатура и жизнь // Полис. 2004. – № 1. – С. 15–17.

³⁹⁹ Шевцова Л.Ф. Смена Режимы или Системы? // Полис. 2004. – №1. – С. 47–48.

⁴⁰⁰ Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России. – Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2001. – С. 125–158, 243–247; Кирдина С.Г. Институциональная матрица российского общества. Гипотеза или реальность? // Куда пришла Россия? Итоги социальной трансформации / Под. Общ. ред. Т.И. Заславской. – М.: МВШСЭН, 2003. – С. 377–380.

вании в ней патрон-клиентельных коррупционных отношений. В частности, в одной из работ В.А. Ачкасова указывается на авторитарно-олигархический характер отечественной политической системы и рассматриваются возможности анализа политической жизни современной России при помощи концепции «нового русского феодализма»⁴⁰¹. Американский политолог М. Урбан, в свою очередь, констатирует, что в посткоммунистической России произошло превращение государства в режим личных связей чиновников и бизнеса, взаимодействующих друг с другом посредством коррупционных схем⁴⁰². Исследователь А.Ю. Мелвиль обращает наше внимание на скрытые за демократическим фасадом элитарно-олигархические механизмы воспроизводства власти в современной России⁴⁰³. Наконец, ряд авторов (К.Г. Холодковский, Р.Ф. Туровский и некоторые другие) напрямую выступают против «моноцентрического» толкования специфики политических отношений в современной России, указывая на то, что за оболочкой отечественного моноцентризма 2000-х всегда скрывается реальная коалиционность групп влияния⁴⁰⁴.

Кроме названных выше институциональных комплексов, в большинстве работ 2000-х гг. в политической системе России продолжают выделяться ключевые качественные характеристики авторитаризма «вообще» — персонафицированность⁴⁰⁵, соединение власти и собственности⁴⁰⁶, доминирова-

⁴⁰¹ Ачкасов В.А. Россия как разрушающееся традиционное общество // Полис. 2001. — № 3. — С. 86–91.

⁴⁰² Урбан М. Социальные отношения и политические практики в посткоммунистической России // Полис. 2002. — № 4. — С. 69–78.

⁴⁰³ Мелвиль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис. 2004. — № 2. — С. 72.

⁴⁰⁴ Туровский Р.Ф. Региональные политические режимы в России: к методологии анализа // Полис. 2009. — № 2. — С. 87.

⁴⁰⁵ Краснов М.А. Фатален ли персоналистский режим в России? (конституционно-правовой взгляд) // Российское государство: вчера, сегодня, завтра / под общей редакцией И.М. Клямкина. — М., Фонд «Либеральная миссия», 2007. — С. 31–60; Ворожейкина Т.Е. Государство и общество в России: исчерпание государственноцентрической матрицы развития // Полис. 2002. — № 4. — С. 60–65; Крыштановская О.В. Анатомия российской элиты. — М., Захаров, 2005. — С. 257.

ние неформальных политических институтов⁴⁰⁷. Фиксация этих принципов политического взаимодействия становится, по сути, общим местом практически всех исследований, связанных с анализом современной российской политики. Тем самым мнение об авторитарном характере отечественной политической системы все более закрепляется в пространстве научного дискурса.

В целом, следует отметить, что проблема соотношения «автократических» и «олигархических» черт отечественной политической системы, присутствовавшая в работах 1990-х гг., в исследованиях 2000-х гг. не только сохраняется в форме противопоставления «моноцентризма» и «клиентелизма», но и выдвигается на передний план ввиду признания большинством авторов завершения российских политических трансформаций.

Помимо рассмотренных выше подходов к исследованию специфики отечественных политических институтов особое внимание обращают на себя концептуальные модели, ориентированные на охват всего комплекса качественных черт и противоречий, характерных для политической системы современной России. Наиболее разработанными из числа таких моделей являются теоретические схемы М.В. Ильина, С.П. Пивоварова и А.И. Фурсова, В.С. Дубовцева и Н.С. Розова, а также К.Г. Холодковского. Каждая из них содержит ряд весьма важных нюансов и поэтому, на наш взгляд, нуждается в специальном рассмотрении.

⁴⁰⁶ Ачкасов В.А. Указ. соч. – С. 91; Пантин В.И., Лапкии В.В. Эволюционное усложнение политических систем: проблемы методологии исследования // Полис, 2002. – № 2. – С. 16; Дахин В.Н. Исторические детерминанты политического развития современной России // Куда пришла Россия? Итоги социетальной трансформации / Под. Общ. ред. Т.И. Заславской. – М.: МВШСЭН, 2003. – С. 37; Мелвиль А.Ю. О траекториях посткоммунистических трансформаций // Полис, 2004. – №2. – С. 70.

⁴⁰⁷ Москвин Д.Е. Трансформация политической системы России: институциональный аспект. Автореф. дисс: к.полит.н. – Екатеринбург, 2007. – С. 11–16; Пастухов Б.В. Посткоммунизм как «черная дыра» русской истории // Полис, 2007 – № 3. – С. 24–38; Иванов А.Ф., Устименко С.В. Самодержавная демократия: дуалистический характер российского государственного устройства // Полис, 2007. – № 5. – С. 56–67.

В «четырёхблочной» модели политической системы России, разработанной М.В. Ильиным⁴⁰⁸, выделяются три группы акторов: а) символическая фигура автократа (в современных условиях – «всенародно избранного президента»), являющаяся «ядром» политической системы; б) народ как «внешняя оболочка» политической системы, наиболее далекая от ее «ядра»; в) бюрократия и иные правящие слои, выполняющие функции посредничества между государем и народом. С точки зрения исследователя, отношения между названными категориями политических субъектов регулируются с помощью четырех блоков политических институтов: а) вотчинного или патримониального блока – «семейной» модели господства (с точки зрения автора, этот институт в современной России определяет деятельность «некорпоративных структур» и «региональных элит»); б) идеократического блока – господства «идеиправительницы» (этот блок, по мнению М.В. Ильина, находится в посткоммунистической России в плачевном состоянии в силу провала в 1990-е гг. «демократической» и «цивилизационной» идеократии); в) деспотического блока, предполагающего мобилизацию всех ресурсов страны на реализацию «судьбоносной» задачи; г) полицейского блока, определяющего военно-бюрократический характер несения «государевой службы» (по мысли М.В. Ильина, третий и четвертый блоки политических институтов в посткоммунистической России определяют действия структур исполнительной власти). В работах М.В. Ильина указываются, что названные функциональные блоки политической системы страны находятся в перманентном конфликте, который может быть до некоторой степени сглажен лишь за счет действий медиатора, роль которого в современных условиях играет фигура президента страны.

В теории «Русской системы» Ю.С. Пивоварова и А.И. Фурсова в качестве основных категорий политических акторов выделяются верховная власть (президент), привластная группа (полити-

⁴⁰⁸ Ильин М.В. Проблемы и возможности типологического анализа эволюционных форм политических систем. Дисс. в виде научного доклада: д.полит.н. – М., 1996. – С. 60–65; Ильин М.В. Укоренять изменения в традиции // Полис. 1999. – №4. – С. 76–82.

ческая и экономическая элита), популяция (массовые слои общества), а также «лишние люди» (субъекты гражданской, публично-политической активности)⁴⁰⁹. К числу базовых правил, доминирующих в рамках «Русской системы», исследователи относят: а) неограниченный характер полномочий верховной власти; б) иерархическую организацию привластной группы⁴¹⁰; в) использование привластной группы для решения отдельных управленческих задач, поставленных верховной властью, в качестве «исполнительных органов» верховной власти; г) коррупцию – механизм передела финансовых и материальных средств – как основной способ функционирования привластной группы; д) двойное влияние верховной власти на коррупционный механизм: с одной стороны, стремление к ограничению коррупционных практик, с другой – фактическую частичную легитимацию отношений подобного рода⁴¹¹; е) лишение популяции (населения) всякой политической субъектности; ж) выполнение «лишними людьми» функций несистемных элементов, направленность их деятельности на разрушение «Русской системы»; з) доминирование насилия в политических отношениях.

⁴⁰⁹ Пивоваров Ю.С., Фурсов А.И. «Русская система» как попытка понимания русской истории // Полис. 2001. – №4. – С. 37–48; Пивоваров Ю.С. Русская политика в ее историческом и культурном отношении. – М.: РОССПЭН, 2006.

⁴¹⁰ В организационном плане эта иерархия, по мнению Ю.С. Пивоварова, находит отражение в вертикали «посредующих» властных структур, основными уровнями которой сегодня являются Администрация Президента, различные чрезвычайные структуры, министерства и, наконец, все остальные органы власти (парламент, администрация, суд). См.: Пивоваров Ю.С. Указ. соч. С. 18–28.

⁴¹¹ См., например, высказывание Ю.С. Пивоварова о роли «партии власти» в политической системе современной России: «Коррупция крайне опасная штука ... Я имею в виду опасность для существования Русской системы ... Но вот является «Единая Россия» и ограничивает – во всяком случае, призвана к этому – эти «игры». Дисциплинирует их участников. Хотя поле для игр широкое и удобное. И драка между чиновничеством и бизнесом., между федеральным и местным чиновничеством, между Администрацией Президента и правительством, между отдельными министерствами, между Кремлем и Тверской, 13, между многими другими продолжается и несть ей конца. В рамках же «Единой России» их помирят. В случае недисциплинированного поведения напомнят, накажут, определят линию, которой необходимо следовать и «полагающуюся» долю в коррупционном переделе». Пивоваров Ю.С. Указ. соч. – С. 44.

Исследователи В.А. Дубовцев и Н.С. Розов, отталкиваясь от основных положений теории «Русской системы», строят анализ политических отношений в России с опорой на сформулированную ими концепцию «вертикальных договоров»⁴¹². В этой модели, также как и в двух предыдущих, выделяются три ключевых категории системных политических акторов (верховная власть, ресурсообеспеченный слой (политическая и экономическая элита), население), а также формализуются главные «вертикальные договоры», которые регулируют отношения между группами акторов российской политической жизни. Суть «вертикального договора» между верховной властью и населением, по мнению авторов, состоит в том, что власть берет на себя заботу об интересах населения, а население подчиняется власти и не участвует в активной политической жизни. Договор между верховной властью и основными держателями ресурсов, с точки зрения исследователей, определяет обязательства элиты служить власти «верой и правдой» в обмен на даваемые верховной властью гарантии предоставления элите определенного уровня ресурсообеспеченности, зависящего от качества службы. Суть «Вертикального договора № 3» – между ресурсообеспеченным слоем и населением страны – исследователями практически не раскрывается⁴¹³. Однако авторы отмечают, что следствием договора между верховной властью и элитой становится принуждение основной массы населения⁴¹⁴. Давая общую оценку своей концепции «вертикальных договоров», В.А. Дубовцев и Н.С. Розов особо подчеркивают, что она, также как и модель «Русской системы» Ю.С. Пивоварова и А.И. Фурсова, пока представляет собой скорее набор более или менее удачных метафор, нежели строгую концепцию или эмпирически подкрепленную теорию⁴¹⁵.

⁴¹² Дубовцев В.А., Розов Н.С. Природа «русской власти»: от метафор – к концепции // Полис. 2007. – № 3. – С. 8–23.

⁴¹³ Лишь однажды в тексте работы встречается упоминание о том, что договор между верховной властью и населением одновременно является договором между населением и элитой. См.: Дубовцев В.А., Розов Н.С. Указ. соч. – С. 19.

⁴¹⁴ Видимо, это принуждение осуществляется, с одной стороны, для решения задач, поставленных перед политической и экономической элитой верховной властью, а с другой, в целях снабжения элит необходимым количеством ресурсов.

⁴¹⁵ Дубовцев В.А., Розов Н.С. Указ. соч. – С. 8, 13–14.

Одним из последних на сегодняшний день комплексных исследований, посвященных изучению системных свойств российской политической жизни, является работа К.Г. Холодковского. Для анализа современной отечественной политики автор использует модель плебисцитарно-бюрократической политической системы⁴¹⁶. По его мнению, эта система функционирует на основе наметившегося «общественного договора», частями которого являются принципы взаимодействия верховной власти с населением, бюрократией и крупным бизнесом. В первом случае имеется в виду безоговорочное доверие большей части незлитных слоев верховному лицу в обмен на удовлетворение патерналистских ожиданий населения, во втором – привилегированное положение бюрократии в обмен на её подчинение верховной власти в рамках «вертикали», в третьем – защита экономических интересов бизнес-верхушки за отказ последней от политических претензий. Автор обращает особое внимание на то, что названные части «общественного договора» находятся в сущностном противоречии друг с другом ввиду слабой совместимости интересов основных «контрагентов» верховной власти. Также подчеркивается, что подобное сочетание политических институтов ведет к проявлению таких качественных особенностей отечественной политической системы, как тотальная коррупция внутри бюрократии, фрагментация властной вертикали на кланы и клиентелы, фактическое ограничение полномочий верховной власти ролью арбитра теневой ресурсной конкуренции.

Помимо перечисленных теоретических схем анализа в научной литературе сегодня представлены также несколько концептуальных моделей, связанных с детальным изучением тех или иных противоречий отечественной политической жизни. Так, в фундаментальном труде О.В. Гаман-Голутвиной⁴¹⁷ содержится подробный анализ присущего российской политической системе противоречия между стремлением верховной власти с опорой на население организовать правящий слой по принципу «вертика-

⁴¹⁶ Холодковский К.Г. К вопросу о политической системе современной России // Полис. 2009. – № 2. – <http://www.politstudies.ru/fulltext/2009/2/2.htm>.

⁴¹⁷ Гаман-Голутвина О.В. Политические элиты России: веки исторической эволюции. – М.: РОССПЭН, 2006. – С. 317–422.

ли» и ориентацией бюрократии на манипулирование верховной властью ради достижения своих партикулярных интересов. Этот подход позволяет осознать соотношение «моноцентризма» и «клиентелизма» в политической системе современной России как отдельную проблему, требующую специального теоретического решения. Исследователи С.П. Перегудов и А.И. Липкин, в свою очередь, применяют в своих работах концепции, ориентированные на изучение противоречий между «авторитарным» и «демократическим» сегментами российской политики. В частности, в работе С.П. Перегудова говорится о сложившейся в современной России практике взаимодействия государственно-бюрократической и свободно-рыночной подсистем политической системы при явном доминировании первой из них⁴¹⁸. А.И. Липкин, со своей стороны, упоминает об исторически сформировавшемся в России противоречии между свободными индивидами, обладающими «высокой» западной культурой, и самодержавным характером функционирования политической системы⁴¹⁹.

Таким образом, в отечественной политической науке на сегодняшний день представлены несколько концептуальных моделей, в рамках которых рассматриваются различные варианты синтеза максимального числа ключевых черт отечественной политики. Несмотря на некоторые, порой весьма существенные, отличия, наиболее проработанные теоретические конструкции во многом похожи друг на друга как по составу анализируемых акторов, так и по описанию ключевых политических институтов. Это делает возможным организацию дальнейшего исследования политических отношений в современной России с опорой на всю сумму основных теоретических достижений по данной тематике.

Как представляется, наиболее ценные результаты исследования отечественных политических институтов могут быть синтезированы с использованием некоторых ключевых принципов и категорий системного и неинституционального анализа. В этом случае рабочая теоретическая модель изучения специфики поли-

⁴¹⁸ Перегудов С.П. Конвергенция по-русски: «золотая середина» или остановка на полпути? // Полис. 2008. – № 1. – С. 91–108.

⁴¹⁹ Липкин А.И. Российская самодержавная система правления // Полис. 2007. – № 3. – С. 39–52.

тических отношений в России может быть представлена как совокупность следующих основных блоков.

1. Ключевые группы политических субъектов (акторов): а) верховная власть (на сегодняшний день – в лице «тандема» В.В. Путина и Д.А. Медведева); б) привластная группа – лица, в той или иной степени участвующие в процессе принятия и реализации политических решений; в) массовые слои населения.

2. Политические институты – доминирующие в политической системе правила взаимодействия между ключевыми группами политических субъектов: а) определение состава верховной власти и привластной группы через процедуры назначения (в том числе, «назначения преемника») ⁴²⁰, а также с использованием персоналистских практик; б) организация взаимодействия верховной власти и населения по принципу плебисцитарности; в) организация взаимодействия верховной власти и привластной группы исходя из принципов моноцентризма, иерархии, «властной вертикали»; г) доминирование внутри привластной группы патрон-клиентельных коррупционных отношений (возможно, все же, более уместно вести речь о некотором соотношении формальных правил государственной службы и названных теневых форм политического взаимодействия); д) не вполне проясненный характер взаимодействия привластной группы и населения (видимо, здесь речь также может идти о некотором соотношении формальных взаимодействий, в ходе которых бюрократия удовлетворяет определенные нужды населения, и неформальных практик коррупционного типа).

3. Системные противоречия: а) между моноцентрической и плебисцитарной составляющими политической системы, с одной стороны ⁴²¹, и ее коррупционным компонентом, с другой ⁴²²; б) между формальными и неформальными институтами полити-

⁴²⁰ См., напр.: Кирдина С.Г. Институциональные матрицы и развитие России. – Новосибирск. ИЭиОПП СО РАН, 2001. – С. 245. Холодковкий К.Г. К вопросу о политической системе современной России // Полис. 2009. – № 2. – <http://www.politstudies.ru/fulltext/2009/2/2.htm>.

⁴²¹ Доминирование интересов верховной власти (условно – интересов «модернизации») плюс забота верховной власти о нуждах населения.

⁴²² Доминирование партикулярных интересов, субъектами которых являются лица, входящие в привластную группу.

ческой системы, предполагающее, в частности, методологию анализа качественных характеристик этой системы от «формы» (правила взаимодействия основных политических акторов, отраженные в законодательстве) к «содержанию» (реальные практики политических отношений)⁴²³; в) между основными акторами политической системы и «лишними людьми», выступающими за ее разрушение.

Все перечисленные выше компоненты рабочей исследовательской модели, безусловно, нуждаются в четком определении и операционализации. Для решения первой задачи могут оказаться полезными как приведенные в настоящей работе исследовательские изыскания, так и необходимый набор «классических» политических теорий, в том числе теорий среднего уровня (теория политической элиты, плебисцитарной демократии и т.п.). Что касается операционализации, то она может быть проведена с опорой на уже имеющийся опыт строгого эмпирического анализа политических отношений, включающий, в частности, использование многочисленных индексов политических режимов⁴²⁴, рассмотрение в качестве главной единицы анализа публичного политического решения и действия⁴²⁵, обоснование возможности применения данных о владении и распоряжении собственностью представителями политической элиты⁴²⁶ и т.д.

Наконец, вполне очевидно, что изучение сущностных свойств политической системы России самих по себе вряд ли может быть самостоятельной научной целью. Оно должно быть

⁴²³ Некоторое обоснование этого методологического принципа содержится, в частности, в работах В.Я. Гельмана и Р.Ф. Туровского. См.: Гельман В.Я. Итоги постсоветской трансформации // Российское государство: вчера, сегодня, завтра. Материалы интернет-дискуссии – <http://www.politstudies.ru/extratext/lm/flm009.htm>; Туровский Р.Ф. Указ. соч. – С. 83–86.

⁴²⁴ Сморгунюв Л.В. Сравнительная политология: теория и методология измерения демократии. – СПб, 1999. – С. 117–140; Мельвилл А.Ю., Ильин М.В., Мелешкина Е.Ю., Миролюк М.Г., Полунин Ю.А., Тимофеев И.Н. Опыт классификации стран // Полис. 2006. – № 5. – С. 15–38; Миролюк М.Г., Тимофеев И.Н., Ваславский Я.И. Универсальные сравнения с использованием количественных методов анализа // Полис. 2006. – № 5. – С. 39–57.

⁴²⁵ Туровский Р.Ф. Указ. соч. – С. 87, 89.

⁴²⁶ Перегудов С.П. Конвергенция по-русски: «золотая середина» или остановка на полпути? // Полис. 2008. – № 1. – С. 102.

дополнено анализом комплекса независимых переменных – факторов, способствующих формированию в России тех или иных правил политического взаимодействия, а также исследованием зависимых переменных второго порядка, таких как уровень эффективности и стабильности функционирования отечественной политической системы.

Приведенные выше положения и проблемы могут служить своеобразной отправной точкой для дальнейших исследований политической жизни современной России с применением некоторых принципов системного, структурно-функционального и неинституционального подходов.

**Ю. Хабермас, А. Гайда: отражение в зеркале критики
(М.А. Фадеичева)**

Не требует доказательств признание теоретического и практического влияния марксизма, которое он оказал в его различных версиях. Версии находились в критическом отношении друг к другу вплоть до идеологической конфронтации, но каждая претендовала на одно и то же: следовать марксизму и развивать его. Такому критическому осмыслению в позднесоветский период подвергся неомарксизм в виде Франкфуртской школы со стороны советского марксизма в виде Уральской философской школы. Персонологический подход позволяет выявить особенности взглядов теоретиков, принадлежащих к различным марксистским философским школам. Критика Франкфуртской школы в лице Ю. Хабермаса со стороны Уральской философской школы в лице А. Гайды представляется сложной и многосторонней, что отражает сложность критикуемого объекта. Особая заслуга этой критики заключается в том, что с ее помощью вводилось в научный оборот то, к чему из идеологических соображений обращаться было запрещено.

Скрупулезный критический анализ осуществлялся на безупречной теоретико-методологической основе, четких отрефлексированных идеологических установках, с позиций классового подхода, в рамках парадигмы, в которой развивалась советская версия философии марксизма. То, что с одной стороны представлялось развитием марксизма, которого требовала изменяю-

щаяся историческая обстановка, с другой оценивалось как ревизия марксизма, связанная с отказом от фундаментальных положений марксизма. Позиция критика позволяет предъявлять требования, задавать вопросы и давать оценки. А. Гайда критикует Ю. Хабермаса за методологический эклектицизм. Хабермас обогащает «аутентичного» Маркса, выводя свою «критическую теорию» социальной эволюции, составной частью которой является учение о коммуникативной компетентности, из не сочетаемых теоретико-методологических оснований: это – теория языковых игр Витгенштейна, теория универсальной прагматики Хомского, историцизм и герменевтика Дильтея, теория интрасубъективности Гуссерля, психоанализ Фрейда. Ревизия Хабермаса касается материалистического понимания истории, прежде всего, положения о первичности базиса и вторичности надстройки, а также подвергается критике марксистская концепция труда как недостаточная для объяснения развития человеческого общества. С точки зрения Гайды это приводит Хабермаса к идеализму, к традиционному идеалистическому представлению о механизмах исторического развития. В результате «теория социальной эволюции» Хабермаса представляется Гайдой как тщетная, научно несостоятельная и не достигающая поставленной цели попытка критики материалистического понимания истории. В этом находит отражение интересная исследовательская коллизия, которую можно назвать «критика критики»: советский философ-марксист критикует буржуазного философа-неомарксиста за критику Маркса.

По мнению Гайды, попытку критики Хабермас реализовал с помощью переноса акцента рассмотрения проблемы на анализ языка: не труд, а грамматические правила языка организуют форму социальной действительности. Как говорит Гайда, как учит Хабермас, структура речевой коммуникации порождает соответствующую форму социальной действительности. Неправильные речевые ситуации служат источником социальных конфликтов, поэтому создание речевых ситуаций, которые не деформировали бы коммуникацию, позволит предотвратить социальные конфликты. Гайда утверждает, что Хабермас чувствует произвольность и эмпиричность предложенной им трансформации лингвистического в социальное, более того, Хабермас глубоко уверен в структурном параллелизме лингвистического и

социального, в генетической первичности лингвистического. В результате стремление улучшить марксизм оборачивается анти-историчностью и метафизичностью.

Гайда пишет, что Хабермас различает две формы коммуникации: «коммуникативное действие» и «дискурс». И если в коммуникативных действиях выступают языковые выражения, действия, которые могут употребляться вместо языка, и выражения переживания, то в дискурсах допускаются только языковые выражения, а действия и экспрессия участников, хотя сопровождают дискурс, не являются его составляющими. Дискурс исключительно важен, так как призван восстановить взаимопонимание в процессе коммуникативного действия. Следовательно, любое действие, породившее любую проблему, в том числе и общественную, должно быть остановлено для дискурсивного решения последней.

Согласно Хабермасу, дискурс, являясь формой коммуникации, имеет две собственные формы: эмпирико-теоретическую и практическую. Хабермаса больше интересует практический дискурс, который является механизмом расширения практического знания. Для Хабермаса дискурс не только форма организации познания, но и форма политической деятельности. Поскольку дискурс – это диалог всех со всеми, а отношения его участников – это отношения партнеров, которые выстраиваются с помощью аргументации, постольку дискурс – это освобождение от всякого господства. Хабермас определяет не только внутренние, но и внешние условия дискурса. Прежде всего, участники не должны подвергаться влиянию из вне, не должны зависеть от правовых и социальных санкций, так как это мешает поиску истины. Кроме того, участники диалога должны быть существами разумными, предполагающими «идеальную языковую ситуацию». За все этим обнаруживается, как пишет Гайда, политическая сущность концепции Хабермаса: в идее дискурса выражается идеализация буржуазного парламентаризма. Дискурс как умение договариваться позволяет, с точки зрения Хабермаса, преодолеть противоречие между возрастающей потребностью легитимации буржуазной демократии, в форме которой конституировался либеральный капитализм, и неэффективностью формально-демократических средств этой легитимации.

Еще один существенный недостаток взглядов Хабермаса Гайда видит в его либеральных иллюзиях, будто путем чтения и просвещения можно добиться социальных преобразований. С позиций экономического детерминизма, свойственного советскому марксизму, Гайда оценивает идеи Хабермаса о дискурсе в качестве политического средства как утопические, так как они затрагивают только сферу просвещения, политико-культурную сферу, не затрагивают существующий экономический порядок. Гайда воссоздает ответ Хабермаса на критику со стороны его ученика О.Негта, что Хабермас не делает практических выводов из своей теории. На что Хабермас отвечал, что его рефлексивная теория применима в условиях коммуникативного действия, к которому он относит просвещение, а не в условиях стратегического действия, то есть не в условиях политической борьбы. В связи с этим Гайда делает вывод, что Хабермас является продолжателем немецкой буржуазной гуманистической традиции с ее крупнейшими недостатками аполитичности и элитарности. Таким образом, оказывается, что либерально-демократическое политическое учение о дискурсе превращается в элитарное и аполитичное. Отсюда следует вывод о том, что «теория социальной эволюции» Хабермаса, как попытка реконструкции исторического материализма является неомарксистским вариантом фальсификации марксистской социальной теории. Понимание дискурса как средства решения социальных конфликтов в процессе правильно организованной речевой коммуникации имеет буржуазную классовую направленность и реформистскую социал-демократическую идеологическую ориентацию.

В позднесоветский период «критика критики» остается актуальной, а поставленный диагноз полностью подтверждается. Научные парадигмы имеют атрибутивное свойство изменяться. Изменение парадигмальных оснований науки, отражающее глубокие социальные сдвиги, приводит к закономерной смене исследовательской оптики. Понимание особенностей социально-политических и идеологических реалий, в которых складываются научные парадигмы, позволяет извлечь полезные уроки для развития методологии современных социально-политических наук.

Архетипические категории в дискурсе травелога (В.М. Русаков)

1. Жанры травелога являются сколь древними, столь же разнообразными: описания дальних стран и странствия души в поисках сущностей и смыслов, отчеты экспедиций и дневники завоеваний и походов, путеводители и справочники, карты и логии... Однако в этом причудливом многообразии есть некоторое единство: оно пронизано рядом мифологем или архетипических категорий, таких как Путь, Путник, Гость, Приключение, Мост, Древо Познания и др.

2. Понятия «архетипической категории» или «мифологема» на данном этапе исследования нуждаются в предварительном определении. Речь идет о том, что структурно-семантический анализ разнообразных продуктов травелога сталкивается с известными методологическими сложностями и не может быть признан устоявшимся с точки зрения его понятийно-категориального аппарата. Впервые, пожалуй, методологически отчетливое внимание этой проблеме уделила О.М. Фрейденберг в своей известной работе «Образ и понятие» (1945–1954)⁴²⁷. Говоря об отличии античной метафоры от современной, она подчеркивает: «под античным перенесением обязательно должно лежать былое генетическое тождество двух семантик – семантики того предмета, с которого переносятся черты и семантики другого предмета, на который они переносятся», в то время, как современная метафора «может создаваться по перенесению признака с любого явления на другое любое»⁴²⁸. Метафоризация, иносказание – перенос какого-либо признака, но уже отделенного, отвлеченного от исходного явления было началом отвлеченного мышления, т.е. рождения понятий (вначале как художественных образов, говорит О. Фрейденберг): «мифологический образ всегда значит то, что передает и передает только то, что значит. У понятия есть этап, когда оно передает не то, что значит, и значит не то, что передает»⁴²⁹. Это этап метафоры.

⁴²⁷ Фрейденберг О.М. Миф и литература Древности. – М., 1978.

⁴²⁸ Там же. – С. 88.

⁴²⁹ Там же. – С. 191.

Однако совсем не случайно историческое и логическое укоренение понятий и образов в первоначальном мифе. Здесь же кроется их связь с архетипами – этими универсальными схематизмами коллективного бессознательного, отобразившимися в мифологии народов. Совокупность архетипов образует опыт предшествующих поколений, который наследуется новыми поколениями. Архетипы лежат в основе мифов, сновидений, символики художественного творчества. Отсюда выдвигается предположение, что человек – существо архетипическое. «Сам по себе архетип пуст и чисто формален – говорит К.Г. Юнг, – ничего, кроме способности сформировать возможности представления, которая задана априори. Сами представления не являются унаследованными, но лишь формы, и в этом отношении они соответствуют в каждом случае инстинктам, которые также определяются только формой».

Поскольку архетип как «кристаллическая решетка», как система «силовых линий» способен выстраивать материал психических переживаний и рождать архетипические образы, то неизбежно его существенное, хотя и опосредованное воздействие на понятия, в особенности, связанные с маркировкой важных и универсальных областей смысложизненного ориентирования и поведения. С происхождением феномена наррации и формированием понятий появляется травелог как сказывание-путь с определенной структурой. Сказители должны были, прежде всего, придерживаться как раз схематизма повествования (начало и конец, повторы, обязательные обороты и т.п.), в гораздо меньшей мере это касалось содержания. С этой точки зрения категории, принадлежащие дискурсу травелога обладают архетипическими чертами.

Архетипические категории обладают сложным набором противоречивых свойств: они устойчивы в употреблении, т.е. маркируют достаточно определенные предметно-смысловые области, но размыты в своих границах и потому довольно текучи в связях, соприкосновениях, сочетаниях. Они в юнговском смысле в своем устойчивом ядре есть некие универсальные схематизмы, амбивалентные с точки зрения гносеологических и этических категорий истина-ложь, добро-зло и т.п. Поэтому они могут и наполняются столь разнообразным содержанием: «путь» – и

часть пространства, предназначенная, приспособленная или выбранная для движения («путь лежит», «проложен», «оборудован»), но это и движение в иных смыслах («годы странствий», духовные искания, поиски решений из множества вариантов и т.п.), в том числе — совершенно фантастических (фантастические путешествия во времени и пространстве). Амбивалентны в аксиологическом плане: «Путник» — он же «Странник» (паломник, пилигрим, первооткрыватель и Агасфер, беглец, беженец); «Путь» как правильное обретение конца, истины, торжества добра и «Странствия» как мучительная маета тела и духа в пространстве и времени, остающаяся принципиально незавершенной.

Но в отличие от «первородного» мифологического (религиозно-мифологического или мифопоэтического) сознания они есть продукт разложения мифа, существования его на поздних стадиях, когда миф не только утрачивает изначальное неразличение субъективного и объективного (эти схематизмы достаточно саморефлективны и хорошо подготовлены для разнообразного применения человеком) и потому являются продуктом скорее, интеллектуальной интуиции, включающей в себя в качестве служебных компонентов чувственно-образные комплексы. Поэтому столь чувственно-наглядны для нас мифологемы «Пути-Дороги», «Путника-Странника», «Приключения-Авантюры», «Подвига-Решения», хотя и дwoятся-множатся при попытке рассмотреть их поближе, уточнить их ядро, границы. Признаком «мерцания» смыслов в этих интеллектуально-чувственных образах является широчайшее употребление метафоры. Современный сконструированный миф тем более выступает довольно изощренной технологией, тщательно проработанной и с точки зрения субъекта-объекта, условий и целей, средств и методов его разнообразного применения.

3. С этой точки зрения в исследовании продуктов травелога применим, эвристически продуктивен дискурс-анализ, который ныне широко используется в социально-гуманитарном познании. По необходимости, в значительной степени приходится упрощать картину современного состояния дискурс-исследований, учитывая весьма широкий разброс вариантов методологии дискурс-анализа. Дискурсология — междисциплинарная предметная область и воодушевляется главным образом стремлением нащупать

методологию исследования специфических целостностей, рождающихся, как все человеческое, на стыке духовного и материально, сознания и практической деятельности, познания и оценки. Причем, эти «духовно-практические» целостности имеют не только свою определенную детерминацию, но и участвуют в обратной афферентации, обладают значительным властным ресурсом, задают не только когнитивно-предметные области, но и через предметно-смысловые аспекты формируют новые реальности и миры, в которых, как в объективной реальности, данной нам в ощущениях, живет человек. Отсюда важно выделять и подвергать тщательной инвентаризации и изучению различные аспекты дискурса травелога (или травелог-дискурса): а) семиотический (мир знаков и значений); б) ценностно-аксиологический (мир ценностей и смыслов); в) властно-прагматический (ибо это всегда набор антропологических практик (практик себя, способов конструирования социальности, приемов и способов смысло-жизненного ориентирования человека в мире), а также разнообразных социальных институтов, обладающих властными ресурсами).

4. Семиотический аспект травелог-дискурса, прежде всего, нацеливается на «инвентаризацию» мира знаков, в которых реализуется ряд архетипических категорий и мифологем, обращая внимание на то, что они очерчивают определенные предметные (теоретические и практические) области; задают определенный набор смысло-жизненных ориентаций, в поле зрения которых только и интерпретируются герои, события, предметы, действия. Огромную роль играет властно-прагматический аспект дискурса травелога: даже поверхностный взгляд показывает нам колоссальное воздействие на жизнедеятельность современного общества различных вариантов и отдельных категорий этого дискурса. Вспомним, как болезненно переживается обществом «застой» (стояние на месте), «исторические тупики» («не туда, не в том направлении «двигалось» общество), «регресс» (попятное движение), «ускорение» («большой скачок»), «перестройка и ускорение», «прыжок азиатских тигров» и т.п.). Не меньшее интеллектуальное и эмоциональное переживание связывается с различными вариациями категории «Путник» (ведь это и «Вождь» (какой?), это и члены общества – то ли бредущие неведь куда, то ли в ужасе бегущие, то ли победоносно шествую-

шие). Все эти элементы дискурса травелога самым активным образом используются для смысложизненного ориентирования и принятия решений (потому что «Путь» – это еще и «Древо», «Древо познания Добра и Зла», «дерево решений», выбора («дороги, которые мы выбираем»)).

Дискурс пренебрежения достоинством человека (И.Б. Фан)

Традиционное основание российского государства – пренебрежение жизнью и достоинством каждого россиянина, низкая ее ценность с позиций элиты и общества, продолжает определять базовые взаимоотношения между государством и гражданином. Консервации состояния отсутствия человеческого достоинства как на индивидуальном уровне, так и на уровне общественного самосознания, служат «старо-новые российские мифы», конструируемые пропагандистами нынешней власти. Исследования Левады-Центра касаются распространенных в СМК и массовом сознании мифологем: особой иррациональности культуры и образа жизни в России («умом Россию не понять...»), изоляционизма как принципа конституции национальной идентичности («особого пути России»), состава представления и функций «Запада» в общественном мнении и отношения к Сталину⁴³⁰. Выводы этих исследований можно интерпретировать применительно к проблеме признания человеческого достоинства в российском публичном пространстве, общественном самосознании и национальной идентичности.

Какую роль выполняют эти конструкции, как они влияют на общественное и индивидуальное самоощущение, самооценку, самосознание? Искусственные «мифы XX века» призваны замещать, имитировать наиболее фундаментальные коллективные ценности, подсказывать простые схемы интерпретации реальности. Квазимифы проецируют «прошлое на актуальное настоящее» (Л. Гудков), индивидуальные или коллективные страхи на другого или других в целях выражения собственной привлека-

⁴³⁰ Мифологизация комплексов национальной неполноценности // Вестник общественного мнения. – 2008. – № 6. – С. 65–88.

тельности, значимости и ценности⁴³¹. Они редуцируют социальную реальность, в том числе сложные внутри- и внешнеполитические отношения, к примитивному взаимодействию в рамках противопоставления «мы-они», мобилизуя установки на самоизоляцию и враждебность и снимая индивидуальную моральную ответственность за мнения и поведение. Благодаря мифам у россиян формируется не чувство человеческого достоинства, а некий двойственный комплекс неполноценности/превосходства, предписывающий им схему самовосприятия лишь через крайние самооценки – самоуничужения либо гордыни «великодержавности». Квазимифы примиряют несовместимое и противоречивое в целях легитимации насилия – государственного и частного. Это поиск достоинства в неадекватных формах. В них изъято актуальное время и действие, которое может быть подвергнуто рациональному осмыслению, – достижение, калькуляция, учет повседневных мнений и интересов возможного социального партнера. Квазимифы делают относительными базовые структуры социального доверия, блокируют дифференциацию общества, институтов, групп, сакрализуют власть в качестве символа коллективного целого, запрещая ее критику и установление ответственности. «Суть этого комплекса в провозглашении особого предназначения и великого будущего России при одновременно полном сознании невозможности его реализации»⁴³². При сопоставлении с реальностью этот комплекс порождает «фрустрацию массовой идентичности», которая закрывает возможность осознания самой травмы. Разрыв высокого и низкого, должного и сущего в самоопределениях россиян конкретизируется как нестыковка духовности, связанной с «особой миссией», и лени («недеяния»).

Обеспечивая консолидацию на неадекватных, превращенных основаниях, квазимифы блокируют возможность рационального постижения себя и более сложные способы общественной самоорганизации. Они адаптируют людей к «предлагаемым обстоятельствам», навязывают фатализм, смирение по отношению к авторитарной власти, табуируют выделение альтер-

⁴³¹ Мифологизация комплексов национальной неполноценности // Вестник общественного мнения. – 2008. – № 6. – С. 70.

⁴³² Там же. – С. 72.

нативных ей социальных и политических субъектов. «Легенда власти напрямую связана со слабостью подданных»⁴³³. Так в культуре и самосознании масс «навечно» закрепляется самообраз и роль необходимой жертвы собственной власти, не отделенной от нее. В советской культуре ценность человека измерялась его готовностью к самопожертвованию. В силу инерции имперской культуры комплекс жертвы не только сохраняется, но и препятствует выходу мышления за пределы цикла инверсии оппозиционных отношений «палач – жертва», мешает переходу к поискам субъектности вне отношений насилия и господства. С подачи кремлевских специалистов и СМК в массовом сознании отсутствует адекватная самооценка, а есть восприятие себя в символическом единстве с властью, через отождествление себя либо с жертвой, либо с палачом в зависимости от ситуации взаимодействия. Отсюда смесь уважения и неуважения к себе в общественном и индивидуальном сознании, чередование периодов самовосхваления и самобичевания, чувство вины, неудовлетворенности собой, и стремление избавиться от него различными средствами (алкоголь, агрессия и т.п.).

Миф о Сталине ориентирует на отказ от самостоятельного действия и предоставление права быть субъектом лишь вождю. Вот причина развернутой на государственных каналах телевидения компании актуализации и возрождения образа «отца всех народов». За этим мифом угадываются тайные желания и интересы, да и тот субъект, которому выгодна пассивность масс. Миф об «особом пути» воспроизводит разрыв между идеей движения и идеей достижения, отказ в отсчете времени и пространства. Метафора пути в этом мифе помещает человека в некое состояние «пробывания» (небытия) героя. «Путь» вовлекает героя в движение, но движется не он сам, и неизвестно, откуда и куда, это «как бы» движение – условное, имитирующее, пустое. За неопределенностью вектора пути в мифе прячутся два основных варианта его направления: 1) установка «идти, куда пошлет власть» и разделить с ней «трофеи» и 2) сохранение возможности «уклониться», убежать, «куда глаза глядят», взбунтоваться.

⁴³³ Мифологизация комплексов национальной неполноценности // Вестник общественного мнения. – 2008. – № 6. – С. 75.

В этом – страх перед неудачей, уклонение от конкретности, от действий и ответственности за них, от самостоятельности. Каждый из «мифов» раскрывает (конструирует) одну ипостась национальной идентичности, а их совокупность пунктирно намечает всю ее картину. То, что эта «целостность» не органична – для массового, не критичного сознания скрыто. В этой общей картине высвечиваются и навязываются травмирующие черты национального самосознания и установка на невозможность обретения национального достоинства. Становясь устойчивыми стереотипами восприятия реальности, эти конструкции консервируют черты коллективного бессознательного, используя комплекс неполноценности/превосходства для негативной самоидентификации населения, сохранения и поддержания существующего положения вещей. Амбивалентность «мифов» структурирует национальную идентичность, культивирует комплекс неполноценности в людях, табуируя рациональное самопонимание и критическое отношение к власти и себе, блокируя тем самым ее не инверсионное, а медиативное развитие.

Достоинство человека – как способности формулировать ценность цели, связанной с наличием у человека разума и свободы воли, безусловно и абсолютно. На этой способности основывается вся система права. Провозглашение прав человека, действий и состояний абсолютными – утверждение равноценности индивида в отношениях с государством и другими людьми и достоинства гражданина, лежащего в основе конституционализма. Гражданское достоинство – это «способность индивида воздействовать на условия своего существования через общественные институты, самоуправление, собственность, прессу, суды – все то, что гарантирует право на права», способность и возможность человека пользоваться своими правами⁴³⁴. Последнее зависит от степени невмешательства государства в жизнь гражданина, от реализации права на личную неприкосновенность и частую жизнь, от системы политических и правовых институтов, обеспечивающих реализацию прав человека и гражданина.

⁴³⁴ Хованская А.В. Достоинство человека: к либеральной стратегии права для России // Полис. 2001. – № 4. – С. 56.

Масс-медиа и американо-британская школа политической дискурсологии (Д.А. Катаржин)

А роза пахнет розой,
хоть розой назови ее, хоть нет.

У.Шекспир

Понятие медиа-дискурс, на мой взгляд, знакомо каждому из участников конференции. И каждый имеет свой собственный взгляд на эту сферу дискурс-исследований. Кто-то считает, что мемдиа-дискурс – самостоятельная дисциплина, кто-то же, напротив, признает ее лишь, выражаясь языком экономики, продуктом-комплиментарием, который может существовать только при наличии соответствующего первичного дискурса, к примеру, политического. Что думают о медиа-дискурсе представители американо-британской школы и считают ли они данный тип дискурса комплиментарным – постараемся разобраться в этой статье.

Несомненно, «американо-британская школа политической дискурсологии» - лишь абстракция. Невозможно объединить существующее множество университетов США, занимающихся проблемами дискурса; так, к примеру, в каждом таком университете существует свое понимание дискурса, существует конкретный – как правило, достаточно узкий – круг проблем, которыми занимаются исследователи в каждом университете. Дискурс-исследованиями в области масс-медиа в США занимаются многие: это и специалисты Калифорнийского Университета (Санта-Барбара) во главе с Садрой Томпсон (Sandra A. Thompson), и Государственный Университет Штата Пеннсилвания (здесь свои исследования проводят Джудит Родэн (Judith Rodin) и Стивен Стейнберг (Stephen P. Steinberg)), и Университет Беркли в Калифорнии во главе с Джорджем Лакофф (George Lakoff), и Университет города Ланкастер, где трудится доктор Рут Водак (Dr. Ruth Wodak), чьи работы публикуются теперь и на русском языке. Набор авторов и точек зрения по этой проблеме поистине неисчерпаем, но в этой статье у автора есть возможность лишь кратко представить взгляды основных, наиболее авторитетных, исследователей. Итак, начнем.

В 2007 году одновременно в Амстердаме и Филадельфии вышел сборник трудов, посвященных медиа-дискурсу⁴³⁵. Составители (среди членов редколлегии большинство упомянутых нами выше исследователей) предприняли попытку систематизировать большинство точек зрения, мнений и контекстов, касающихся медиа-дискурса. В нем затрагивается множество тем, но главным его достоинством можно считать то, что в нем дается достаточно внятное определение медиа-дискурса, которое, как мы увидим в последствии, разделяет большинство представителей американско-британской школы. Медиа-дискурс – «феноменология современного публичного (медийного) языка, которая ставит своей целью установление связей между медиа, языком и миром (обществом)».

Начнем идти с запада на восток и рассмотрим взгляды специалистов и Санта-Барбары, в первую очередь Сандры Томпсон⁴³⁶. Данная школа рассматривает дискурс с точки зрения грамматики языка (языковых средств), а грамматику – с точки зрения дискурса. Под дискурсом понимается сфера использования языка, в которой говорящему (пишущему) постоянно приходится делать выбор между теми или иными языковыми средствами на всех уровнях лингвистической структуры: в конкретных предложениях или больших текстах, внутри фраз или речевых оборотов, отдельных слов. Направление исследований данной школы представляется скорее теоретическим, а главный вопрос, который ставят перед собой исследователи – с какой целью говорящий использует конкретные речевые структуры и каковы последствия использования той или иной речевой структуры? Исследователи анализируют в данном контексте и публичные выступления политиков: именно здесь рождается медиа-дискурс. Публичное выступление политика сегодня невозможно без его освещения по медиа-каналам, соответственно, лингвистический дискурс рождает медиа-дискурс. Таким образом, отве-

⁴³⁵ Political discourse in the media : cross-cultural perspectives / edited by Anita Fetzer and Gerda Eva Lauerbach. John Benjamins B.V., 2007. – 382 p.

⁴³⁶ Fox, Barbara A. and Sandra A. Thompson. 2007. Relative clauses in English conversation: relativizers, frequency and the notion of construction. *Studies in Language* 31.2: 293–326.

чая на основной вопрос статьи, скажем, что данная школа скорее считает медиа-дискурс лишь комплиментарием, рассматривая его лишь из острой необходимости.

Но зададимся другим вопросом: если мы анализируем американо-британские школы дискурса, то что есть термин «discourse» в английском и американском языках? Калифорнийская школа отвечает на этот вопрос достаточно однозначно: «discourse» – синоним слову «conversation», то есть слову «беседа». Здесь мы сталкиваемся с чисто лингвистическим пониманием термина. А возможен ли тогда медиа-дискурс? Несомненно, возможен. Но превращается он в «conversation» в медиа-пространстве, в публичную беседу или выступление. Дискурс в контексте рассуждений калифорнийской школы – понятие лингвистическое, а не философское или политическое. Да, оно не может существовать без некоего оттенка, – будь то, к примеру, социальный или экономический – но, так или иначе, он остается в поле лингвистики. А если говорить конкретнее, дискурс есть не что иное, как риторика. А если еще конкретнее – риторические манипуляции.

В другом калифорнийском университете, Беркли, где трудится Д. Лакофф⁴³⁷, в целом соглашаются с географическими соседями. Лакофф понимает под дискурсом означивание и обрамление («контекстуализация»). Лакофф рассуждает и пишет на политические темы (выборы губернатора Калифорнии, на которых победил «Терминатор», извечный конфликт между демократами и республиканцами, между которыми нет никакой разницы и т.д.). Он приходит к следующим выводам: все политические конфликты и разногласия в современной Америке происходят из-за выбора акторами различных форм означивания и обрамления слов в тот или иной контекст. Классический пример: либо «вмешательство во внутреннюю политику Ирака с целью освобождения его народа», либо «аннексия территории Ирака с целью захвата нефтяных ресурсов». Два различных способа означивания, два различных смысла. А суть остается все той же. Поскольку Лакофф пишет на политические темы, он пишет именно о медиа-дискурсе, так как упомянутые нами выше кон-

⁴³⁷ Lakoff, George (2002). *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: The University of Chicago Press. – Pp. 143–176. ISBN 0226467716.

фликты существуют только в медиа-пространстве. Так, Лакофф понимает под дискурсом именно риторические приемы, риторическую манипуляцию. И медиа-дискурс, по мнению данного исследователя, является никак не комплиментарием, а первичным и единственно возможным политическим дискурсом.

Исследователи Университета Пеннсилльвании⁴³⁸ подразумевают под медиа-дискурсом публичный дискурс. В свою очередь, публичный дискурс – метод обсуждения («conversation» или «negotiation») общенациональных проблем. Тезис наиболее популярных исследований данного Университета состоит в том, что в сегодняшнем американском обществе укоренился стереотип: общенациональные проблемы решить невозможно, так как современная гражданская культура американцев стала настолько радикальной, а общество настолько поляризовалось, что намного более вероятными являются социальные конфликты, чем рациональное решение проблем. Авторы доказывают, что, посмотрев на ту или иную проблему, к примеру, этническую, под углом другого дискурса, обозначив ее другим, более мягким языком, можно добиться ее решения. Дискурс в данном случае – не просто метод обсуждения, а метод решения общенациональных проблем. Исходя из авторского контекста, дискурс – понятие риторическое; по мнению авторов, изменение метода означивания приводит к изменению самого смысла. Другой вопрос, как изменить метод означивания проблем в сознании, скажем, некоего Джона Смита, афроамериканца, прожившего всю свою жизнь в гетто и – как это обычно бывает в американских фильмах – чью сестру убил китаец или мексиканец. Ответ прост – с помощью медиа-дискурса, то есть с помощью изменения метода означивания проблем в масс-медиа. Действенный ли метод – также большой вопрос.

В завершении обратимся к известному в России автору, Рут Водак⁴³⁹, трудящейся в Университете Ланкастера. По ее мнению, сегодня мы имеем беспрецедентный уровень доступа к инфор-

⁴³⁸ Public Discourse in America. Conversation and Community in the Twenty-First Century by Judith Rodin and Stephen P. Steinberg, 346 pages. Cloth 2003 | ISBN 978-0-8122-3741-2.

⁴³⁹ Wodak, Ruth (2009) The Discourse of Politics in Action: Politics as Usual Basingstoke: Palgrave, <http://www.palgrave.com/products/title.aspx?pid=276612>.

мации; между политикой и масс-медиа установились чрезвычайно тесные отношения, а наиболее успешные политики приобретают статус квази-знаменитостей. Несмотря на это, мы сталкиваемся с разочарованием граждан в политике и в текщем политическом процессе, с озабоченностью граждан по поводу так называемого «демократического дефицита». Дискурс в данном случае неотделим от медиа-дискурса: он представляет собой соотношение реальных действий политика на том или ином уровне власти с восприятием действий или высказываний этого политика со стороны общества, а сигналы от политика к обществу передаются только через систему масс-медиа. Таким образом, дискурс также является риторической манипуляцией: политик сам в праве выбирать речевые методы и конструкции для донесения до общества того или иного сигнала.

Итак, рассмотренных нами авторов можно разделить на две группы: признающие медиа-дискурс комплиментарным, второстепенным дискурсом (Сандра Томпсон) и считающие медиа-дискурс независимым и первичным (Лакофф, Родэн и Стеинберг, Водак). В одном все эти исследователи схожи: дискурс – категория лингвистики; это – лишь риторические манипуляции, которые тем не менее сегодня являются мощным средством для достижения поставленных целей.

Время виртуальности (К.С. Романова)

Философия всегда пытается постичь суть бытия через позицию субъекта, позицию наблюдателя, то есть она разделяет вопросы о том, что есть в бытие, и о том, что мы воспринимаем, – объективное и субъективное (онтологический и эпистемологический аспекты). То, что есть в бытие, для нас остается вечной тайной. То, что нам доступно, то, как манифестирует себя бытие – это наше восприятие времени, на основе которого мы можем строить онтологию и феноменологию времени. Причем « время не является особой субстанцией, оно представляет собой форму бытия материи, зависящую от материи и не существующую независимо от нее, ... оно реально существует в качестве формы бытия, атрибута движущейся материи»⁴⁴⁰.

⁴⁴⁰ Аскин Я.Ф. Проблема времени. – М., 1966. – С. 67.

Время, будучи универсальной формой бытия материи, определяет последовательность и длительность существования событий, характеризующих сущность материального движения. Человек существует «здесь и сейчас», но все его помыслы и вектор существования направлен в «завтра», а содержание его социального бытия определяется тем, кем он был, какой социальный путь прошел «вчера».

«Быть или не быть?» – вот вечный гамлетовский вопрос, стоящий перед любым мыслящим человеком, связан с природой не только его реального, но и виртуального способа существования. Социальное бытие (быть) проявляется как в деятельности, включая самодеятельность (то есть, делание самого себя), так и в отношении к природе, обществу, (в том числе к различным его институтам) и к отдельным индивидам. Кроме того, наша жизнь есть поток нашего сознания, поток нашего восприятия и нашего собственного мышления, который мы можем анализировать и с точки зрения ускользающего настоящего, и сточки зрения моментов, которые одновременно и бесконечно пусты, и бесконечно полны (ибо касаются вечности). И всякое бытие во времени и пространстве сливаются в опыт моего и общего сознания.

Быть – это значит находиться в связи с другими (вещами, предметами, идеями и т.д.) в пространстве и во времени. Время, растянутое в историческом пространстве – прошлое–настоящее–будущее, проявляется в их диалектическом единстве, которое предполагает их взаимообусловленность, взаимозависимость и противоположность. Последовательность временного существования общества и личности движется от прошлого через настоящее к будущему. Прошлое всегда мифологизировано, ибо оно идеализируется. Для этого существует ряд причин. Будущее всегда неопределенно. «Если мы говорим о восприятии времени, то оно ускользает от нас. Ускользает от нас, в первую очередь, настоящее»⁴⁴¹.

Ускользающее время – это образ времени, который идет из древности, из физики Аристотеля. Именно он первым стал говорить о том, что время всякий раз неуловимым образом исчезает от нас и во всякое мгновение оказывается другим и совершенно

⁴⁴¹ Князева Е.Н. Ускользающее настоящее \ Человек. – № 1. – 2009. – С. 5–18; – С. 6.

новым. Ускользающее время – обманчивое и кажущееся, время, как мы его субъективно ощущаем. Время, схваченное в данный момент, время как настоящее – его всегда нет. Настоящее – это или часть прошлого, или часть будущего. Здесь идет речь о сложности вечного гераклитова потока сознания как высшей степени темпоральной реальности.

По Ф. Броделю экономическая жизнь или «время мира» не просто сфера действия экономических законов, а структурный пласт цивилизации, объединяющей в себе социальные, политические, идеологические, этнографические и другие сегменты. «Время мира» предполагает общие темпы проживания социумом различных эпох, оно объединяет несколько или много стран, которые таким образом составляют «мир-экономику»⁴⁴². Особенно динамичным и содержательным становится «время мира» в процессе глобализации, когда связи между государствами становятся все более тесными, границы условными, пока большая часть мира не превращается в единое экономическое пространство, о чем свидетельствует современный мировой экономический кризис. Любое мало-мальски интересное событие, происходящее в глобальном мире в тот же час становится достоянием мирового общественного мнения (сознания) с помощью TV, Интернета и других СМИ. Жизнь как бы идет параллельно: люди одновременно являются как бы участниками события и его зрителями.

Онтология нашего времени расширяется понятием виртуальной реальности. Как отмечает Д. Иванов, существуют два основных смысла понятия «виртуальное». Первый восходит к традиционному естествознанию, в котором смысл термина «виртуальное» раскрывается через противопоставление эфемерности бесконечно малых перемещений объектов и стабильной в своих пространственно-временных характеристиках реальности. Второй смысл порожден практикой создания и использования компьютерных симуляций и раскрывается через противопоставление иллюзорности объектов, создаваемых средствами компьютерной графики, и реальности материальных объектов. В поня-

⁴⁴² Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. – Т.3. Время мира. – М., 1992. – С. 8–9.

тии «виртуальная реальность» оба смысла парадоксальным образом соединяются⁴⁴³.

В любой виртуальной реальности человек имеет дело не с вещью (располагаемым), а с симуляцией (изображаемым). Индивид, погружаясь в виртуальную реальность симуляций, все в большей степени воспринимает мир как игровую среду, сознавая ее условность, управляемость ее параметров и возможность выхода из нее. Виртуальность как симуляция социальной реальности, в полной мере выступает как система стимулов, либо провоцирующих непосредственную, эмоциональную реакцию, либо провоцирующих постоянную потребность в дальнейшей виртуальной информации. Результат массового преобразования бытия в знаковую (символическую) картину – это глобальное распространение веры в реальность знакового мира и восприятие его как объективного, абсолютного, единственного сущего. Виртуальность как способ симулятивного отражения социума далеко не всегда адекватна истине, но нацеленная на «среднего человека», превращая его в массу, толпу или электорат, она снимает эту проблему.

В настоящее время можно наблюдать как осуществляется попытка Президентом страны Медведевым Д.А. руководить страной посредством интернета, в котором он на своем блоге выступает с принципиальными обращениями к народу, то с просьбой присылать советы и пожелания по поводу улучшения устройства общественной жизни или выхода из кризиса, то с политической и нравственной оценкой исторических фактов прошлого.

Интернет как зеркало нашей жизни материализовал виртуальность во всем ее многообразии. Различные «ники», «аватары» и прочие другие символы и маски широко используются в нем, за которыми прячутся реальные люди, социальная сущность которых отчуждается в виртуальную реальность. Шекспировское: «Жизнь театр, а люди актеры в нем» – конкретизируется в различных блогах и сайтах, где разыгрываются страсти не уступающие шекспировским. Мы все знаем старое высказывание, гласящее, что если мы пробуем анализировать наши переживания, то мы перестаем их испытывать. Разум и чувство две

⁴⁴³ Иванов Д. Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: – СПб–М.: ООО «Издательство И74 АСТ, 2004. – С. 372.

стороны одного, напоминал Нильс Бор, – «Вся система понятий классической физики, доведенная до того изумительного единства и законченности трудами Эйнштейна, основана на некоторой предпосылке, прекрасно соответствующей нашему повседневному опыту и состоящей в том, что можно отделить поведение материальных объектов от вопроса об их наблюдении... Мы должны обратиться совсем к другим областям науки, например, к психологии, или даже к особому рода философским проблемам, с которыми уже столкнулись такие мыслители, как Будда и Лаоцзы, когда пытались согласовать наше положение как зрителей и как действующих лиц в великой драме существования». И не раз обращался к восточной мудрости: «в древневосточной философии это подчеркивается мудрым советом: добиваясь гармонии человеческой жизни, никогда не забывай, что на сцене бытия мы сами являемся как актерами, так и зрителями»⁴⁴⁴.

Определение социальных феноменов с помощью понятия виртуальности уместно тогда, когда взаимодействие образов замещает взаимодействие социальных институтов в различных сферах жизнедеятельности общества. Это можно наблюдать, изучая симуляцию модернистских институциональных практик в таких сферах как экономика, политика, наука, искусство, семья и др. Как отмечает Д. Иванов: «Социальное содержание виртуализация – симуляция институционального строя общества первична по отношению к содержанию техническому. Общее представление о феномене замещения реальности образами позволяет разрабатывать собственно социологический подход: не компьютеризация жизни виртуализирует общество, а виртуализация общества компьютеризирует жизнь. Именно поэтому распространение технологий виртуальной реальности происходит как киберпротезирование. Оно вызывается стремлением компенсировать с помощью компьютерных симуляций отсутствие социальной реальности»⁴⁴⁵.

Разрушение социальных институтов, активная декларация деидеологизации общества, гибель идеалов приводит к потере не

⁴⁴⁴ Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961. – С. 35–36, 113.

⁴⁴⁵ Иванов Д. Общество как виртуальная реальность // Информационное общество: – СПб–М.: ООО «Издательство И74 АСТ, 2004. – 507 с – (Philosophy). – С.374.

только социальных ориентиров, но и себя как самости. Преодоление своей потерянности, поиск своей идентичности приводит к усвоению чужой идеологии, или к возрождению исторически преодоленных форм идеологии. В настоящее время, в период коренных экономических и социально политических преобразований, которые привели к возникновению кризисных ситуаций, ибо разрушился привычный стабильный социальный мир существования и деятельности людей, идентификация приобрела подражательный характер поведения, в котором – главное «казаться», а не «быть». Такое подражательство носит характер социальной мимикрии. Однако в обществе, как верно отмечает О.В. Зубарева, формируется и другой кризис – растущая диспропорция между человечеством как совокупным производителем информации и отдельным человеком как ее потребителем и пользователем. Диспропорция между развитием человеческой индивидуальностью, ограниченной биологическим возрастом и социально-технологическим развитием человечества, которое вбирает в себя все новые поколения. Избыток разнообразия может также травмировать, как избыток повторяемости и однообразия. Одно только телевидение со своими сотнями каналов и тысячами ежедневных передач парализует глубокое эмоциональное восприятие преподносимой информации. Зритель оглушен неизмеримым количеством сообщений он дистанцирован от происходящих событий, и поэтому в большинстве случаев он рассматривает их поверхностно, мимоходом с пониженной смысловой чувствительностью, порождающей равнодушие. Индивид все более чувствует себя неспособным полноценно соотноситься с окружающей информационной средой. Происходит «отставание человека от человечества»⁴⁴⁶.

Психология человека позволяет ему одновременно жить как в реальном мире, так и в виртуальном: мире иллюзий, симулякров (мечтаний, идеалов мифов). Более того, биопсихологическая природа человека, позволяет ему осуществлять

⁴⁴⁶ Зубарева О.В. Информационный кризис: человечество и человек.// Человек и общество в информационном измерении. Материалы региональной конференции, посвященной 10-летию деятельности ЦНБ УрО РАН (28 февраля–1марта 2001) ЦНБ УрО РАН. – Екатеринбург, 2001. – С. 298.

восприятие мира в форме клипов, картин, символов и т.д. Гипотеза о кинематографической природе восприятия была высказана Анри Бергсоном в его работе «Творческая эволюция». «Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с происходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного единообразного невидимого становления, находящегося в глубине аппарата познания, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении. Восприятие, мышление, язык действуют таким образом. Идет ли речь о том, чтобы мыслить становление или выражать его или даже воспринимать, мы приводим в действие нечто внутреннего кинематографа. Резюмируя предшествующее, можно, таким образом, сказать, что механизм нашего обычного познания имеет природу кинематографическую»⁴⁴⁷.

Современные люди, живя в виртуальной реальности, попали в зависимость от аудиовизуальной информации, в которой доминирует знак, символ, симулякр. Но человек как личность не хочет и не может проживать жизнь символически. Ему требуется «живое», «теплое» взаимодействие и общение с другой личностью. Существует острая потребность в сильных эмоциях, реальных переживаний и со-переживаний. Виртуальная реальность усиливает объективный процесс отчуждения. В «Феноменологии духа» Гегель описывает две стороны отчуждения: атомизацию членов социума и объективацию результатов их деятельности. При этом Гегель выводит отчуждение из общих свойств человеческого общения, когда неизбежно обособляется индивид, присваивающий себе субстанциональный характер, и возникает отчуждение при переходе от архаических общественных практик к более сложным формам социальных отношений⁴⁴⁸.

Вечность как бы является прототипом времени. Вечность, как говорил еще Платон, держит время на привязи. Она дает возможность людям и прочим бранным, по сути, мимолетным

⁴⁴⁷ Анри Бергсон Творческая эволюция. – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – С. 294.

⁴⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. / Гегель Г.В.Ф. Соч. – Т. 1У. – М., 1959. – С. 235–256.

существом испытать себя в этом мире, немного повеселиться. Каждому свое время. Но вся игра жизни происходит под контролем вечности, все мы на веревочке, которая тянется к ней.

Будущее как цель – виртуально. А будущее как то, что мы строим, создаем, творим – реально. Пути в будущее не отыскиваются нами, а создаются, и наша деятельность по их созданию изменяет и саму деятельность, и тот конечный пункт, куда мы идем. «Виртуальность – это не искусственная реальность, а отсутствие деления реальностей на истинные и иллюзорные. Всякая реальность так или иначе симулятивна. Статус мира сомнителен»⁴⁴⁹. Таким образом, диалектика иллюзорного и истинного отражается в виртуальности, доминирующей в наше историческое время.

Образы электронных масс-медиа и образ жизни (Е.Г. Прилукова)

Современный человек
со времен Ницше и Фрейда
находит в глубинах своего «я»
опровержение любой истины:
при нынешнем своем знании о самом себе
он способен понять собственную неустойчивость
и увидеть, где ему угрожает неразумие.

М. Фуко⁴⁵⁰

Современный мир общепринято называть информационным, динамичным и неустойчивым. Благодаря развитию современной масс-медийных технологий мы оказались погруженными в мир образов, «картинок», которые быстро сменяют друг друга. Технология электронных коммуникаций погружает нас в мир, где документально могут воспроизводиться факты, предметы, процессы, явления, которые никогда не существовали в реальности («Лунтик», «ниндзя», «говорящие бактерии», «ожившие куклы» и т. п.). Наше традиционное восприятие мира основано, прежде всего, на физическом восприятии, но оно имеет

⁴⁴⁹ Курицын В. Группа продленного дня; Пелевин В. Жизнь насекомых. Романы. – М.: Вагриус, 1998. – С. 16.

⁴⁵⁰ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 169.

границы. Техника «продолжила» человека: пульт дистанционного управления и компьютерная мышь выступили продолжением руки. Благодаря телевидению и монитору компьютера изменяется роль органов чувств человека, и на первое место выдвигается зрение – «всевидящее око» стало не только рассматривать, но и «ощупывать» мир. Человек больше доверяет своим глазам, чем другим органам восприятия. Основной формой восприятия мира стало видение, которое разрывает привычные образы и создает новые. Однако органом зрения, как известно, является мозг, глаз есть лишь его специализированное образование, осуществляющее часть операций по получению и переработке информации, идущей из внешнего мира⁴⁵¹.

Информация и техника из средства деятельности человека превращаются в среду его обитания. В результате, «мы уже не уверены в существовании реальности, в которой живем, мир вокруг неясен, произошел переворот миров»⁴⁵², и мы «творим» мир. Под влиянием ярких визуальных образов, ориентированных на достижение цели «здесь и сейчас» мы стали конструировать свой мир.

Сегодня экранный мир создает благоприятные условия для воспитания человека определенного типа, некоего *homo electronicus*, жадно впитывающего те однозначные истины, которые накатываются на него с экрана. Субъект теряется, исчезает, с развитием виртуально-структурных черт личности (происходит своего рода «смерть субъекта»). Исследователи уже в 90-е гг. прошлого столетия обратили внимание на появление *homo virtualis*⁴⁵³. В большинстве случаев человек входит в мир благодаря телевидению и компьютеру, например, каждый вечер телевизионная няня («Спокойной ночи, малыши!») заменяет детям родителей в укладывании их спать, компьютерные игры, социальные сети заменяют непосредственное общение, появилось новое сообщество – виртуальное. Если раньше образцы своих

⁴⁵¹ См.: Грегори Р. Разумный глаз. – М., 1972.

⁴⁵² Прилукова Е.Г. Теле-виртуальная реальность: гносеологический аспект: Монография. – Челябинск: ЧГАКИ, 2004. – С. С. 26.

⁴⁵³ См.: Хоружий С.С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности //Вопросы философии. – 1997. – № 6.

поступков, поведения люди находили в общении внутри своей микрогруппы, то теперь нормативную этику и эстетические ценности они получают из «ящика»: через экран входят и распространяются в социальной системе новые способы видения мира и собственного социального поведения. Все это дает возможность «примерить» различные роли или жизненные стили, избегав неприятных последствий, к которым могли бы привести подобные эксперименты в реальной жизни. Кроме того, появляются новые возможности манипулирования человеком, программирования его деятельности. Виртуальная реальность, доминируя над индивидом, подавляет его, с одной стороны, и, с другой стороны, создает условия для его развития. В тоже время, новая сконструированная реальность выступает и в качестве одного из основных каналов трансляции и тиражирования стандартов культуры. Именно благодаря ей, человек может приобщаться к высокой, элитарной культуре. При этом следует заметить, что однозначных оценок нет, да и не может быть: ряд исследователей видит в современных медиа-технологиях силу, создающую виртуальную реальность и управляющую обществом, другие выступают в ее защиту. В этом заключается один из ее парадоксов – «отчужденная и заклеянная» реальность общепонятна как для потребителей, так и для ее активных создателей: и однозначность и полисемичность, вариантность и инвариантность аспектов реальности разделяется сообществом людей. Следовательно, эта реальность владеет атрибутами необходимости и однозначности, многоуровности и обоснованности, в силу которых она становится общим достоянием и источником манипуляции сознанием, формирует общую локальность, когда мир становится «глобальной деревней». Современный экран на качественно новом техническом уровне возрождает традиции устного творчества. Заняв прочное место в нашей жизни, экран начинает активно влиять на нее. Любимые словечки актеров и поговорки входят в обиходную речь, имена становятся нарицательными.

В конечном итоге, все это создает определенную иллюзию неограниченной свободы человека: «смотри, что сам хочу», но между изображением на экране и индивидом, воспринимающим его, есть огромное количество посредников (от автора идеи до способа донесения этой идеи). Борьба за умы людей все сильнее

связывается с борьбой за масс-медиа, они конструируют, в частности, российскую реальность, дают ориентиры и смыслы жизни и деятельности человека, формируется индустрия сознания.

Однако не следует забывать, что современные масс-медиа превратились в самостоятельный и влиятельный социальный институт, и выполняют ряд функций в обществе. Выделим лишь основные: *коммуникации* (возможность общаться и обмениваться информацией со всем миром, не выходя за порог своего дома); *компенсаторную* (человек может решить возникающие у него проблемы); *социальной ориентации* (расширяет и усложняет непосредственный социальный опыт отдельного индивида или группы, доводя его до глобальных масштабов); *аффилиации* (приобщения к группе, сопричастности с ней); *утилитарную* (можно решать конкретные практические, в том числе бытовые, проблемы.); *потребительскую* (отражает реализацию более полного удовлетворения потребностей в границах своего индивидуального бытия); *этикетную* (выбор стандарта общения и поведения); *прогностическую* (предлагает перспективы и модели социального развития); *образовательную* (замещение фигуры педагога материалом с телеэкрана); *управленческую* (монополизирует коллективные истины, активно вмешивается в мир самого человека и начинает управлять человеком, его жизнью и деятельностью); *манипулятора сознания*; *технологическую* (дарит человеку всевидение); *воспитательную* (воспитание человека определенного типа); *социализирующую* (человек относит себя к тем или иным значимым для него группам, мнение которых авторитетно для него по самым различным причинам); *участия в формировании* общественного сознания и общественного мнения; *изучения и контроля* общественного мнения, что позволяет членам общества быть не только пассивными членами общества, но и самим проявлять социальную активность; *каналы и средства власти*. (обратило общество от власти идей к власти видеоний); *эмоциональной разрядки или релаксации* (через передачи развлекательного порядка).

Еще Платон обратил внимание, что «от смерти уйти нетрудно.., а вот что гораздо труднее – уйти от нравственной порчи, по-

тому что она идет скорее, чем смерть»⁴⁵⁴. Начав строить новую страну и новую государственность, новоявленные революционеры «забыли» многие прежние ценности и идеалы и предложили новые, которые нескончаемым потоком хлынули на еще советского в ментальном плане человека. Под влиянием электронных масс-медиа начало формироваться современное поколение, которому преподносится как проявление свободы: «пить – это круто, курить – круто, признак продвинутой – неуважение традиционных ценностей»⁴⁵⁵. Это постоянно звучит с телеэкрана и экрана компьютера в образах героев нашего времени и в рекламных сюжетах. Специфика слова-образа, произнесенного/показанного с экрана заключается в том, что оно очень быстро становится значимым, потом что звучит на всю страну и даже за ее пределы. Следовательно, оно важно, оно общепризнано и общепринято, оно тиражируется, ему следует подражать. В дискурсе повседневных практик эти образы превращаются в сферу должного, что в телеологическом плане можно определить как «возможное сущее, осознаваемое как необходимое»⁴⁵⁶. Поколение «пепси пехт» сформировалось достаточно быстро и влияние электронных технологий в этом процессе трудно переоценить, оно значительно.

Строительство нового всегда начинается с праздника, однако, праздник заканчивается и начинаются будни. Самое трудное в этом процессе определить не столько благие цели, сколько выбрать пути достижения этих целей, выработать ценности, на которые будет ориентироваться общество. Хорошо известно, что ценностного вакуума не бывает: на смену одних появляются другие. Дети начинают играть в героев новых телепрограмм. Взрослые – оценивать жизненные ситуации с точки зрения новых «знакомых», подражать им в привычках, манерах, в выборе одежды и напитков. В постсоветскую Россию пришло общество потребления, где господствуют вещи и умирают духовные ценности. Если в прежние времена вещи проживали века, то сегодня

⁴⁵⁴ Платон. Апология Сократа / Платон. Собр. соч. В 4-х т. – Т. I. – М., 1990. – С. 93.

⁴⁵⁵ См.: Проект Россия. Вторая книга. Выбор пути. – М.: Эксмо, 2009. – С. 88.

⁴⁵⁶ Тимонина И.В. Должное и сущее в риторическом апеллировании: мировоззренческий аспект. Автореф. ...дис. канд. филос. наук. – Магнитогорск, 1998. – С. 10.

вещи заполнили все пространство бытия человека, началась погоня за обладание вещами. Начиналось духовное безумие, которое в конечном итоге не знает никаких границ, не знает ни бедных, ни богатых, оно проникает постепенно во все сферы жизнедеятельности социума и государственные структуры, во власть.

Потребовалось почти двадцать лет нашему государству, чтобы понять, что самый уникальный и универсальный ресурс государства – человек. Это не просто красивые слова, это основание существования самого государства. Какими идеалами и ценностями он будет руководствоваться, такое общество будет в этом государстве, таким будет и само государство. Сегодня государство выступило заказчиком социальной рекламы, герои которой требуют уважения себя как субъекта-индивида, появились новые герои – здоровые не только физически, но и духовно. Началось лечение, которое «представляет собой не только совокупность практических мер, но в то же время и спонтанное осмысление и самого себя, и болезни, а также отношения, в котором они состоят. Его результатом является не просто констатация, но определенный опыт; медицинская теория берет начало в пробах и ошибках»⁴⁵⁷.

Условия трансформации этнополитического конфликта в форму геноцида (Е.В. Пыхтева)

В процессе исторического развития человечество периодически переживает войны и межэтнические столкновения. Они надолго остаются в памяти людей, отражаясь на всех гранях человеческого существования. Все войны и конфликты оставляют за собой длинный шлейф последствий разнообразного характера, иногда имея особо тяжелые последствия. Современные политики, как и их предшественники, по-прежнему используют войну в качестве способа разрешения противоречий и демонстрации превосходства. Не уходит в прошлое и изощренный способ разрешения этнополитических и этноконфессиональных противостояний – геноцид. В конфликтах постсоветского пространства

⁴⁵⁷ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 308.

геноцид часто выступает побочным явлением или методом регулирования этнополитического конфликта.

Предпримем попытку систематизации основных условий трансформации этнополитического конфликта в форму геноцида:

1. Важным условием возникновения геноцида является наличие «образа врага», в роли которого часто выступают этнические, религиозные и др. группы. В ходе этнополитического конфликта поиск «виновного» объекта осуществляется достаточно быстро. Непременным условием геноцида Л.А. Гозман и Е.Б. так же называют необходимость наличия врага или «образа врага», который несет ответственность за неприятности и несчастья и с устранением которого ситуация изменится к лучшему⁴⁵⁸. История геноцидов показывает, что большинство людей, участвовавших в геноцидах, не только мстят этому врагу за те проблемы, которые возникли, как они считают, по его вине, но и надеются, что устранение врага поможет в решении этих проблем. Геноцид невозможен «без острого чувства ненависти к народу или религии, которая должна быть столь сильной, что бы позволить человеку нарушать все традиционные морально-нравственные ценности»⁴⁵⁹. Изучая практику геноцида, можно сделать вывод о том, что действительно, все геноциды предварялись вспышкой иррациональной ненависти к иноверцам, иноплеменникам, которая эксплуатировалась преступными силами. Например, на Украине в годы гражданской войны петлюровский режим разжигал антисемитизм, организовывал массовые погромы еврейского населения⁴⁶⁰.

2. Обязательным условием геноцида является преднамеренность истребления и четкая идентификация «мишени». Дейтельность по осуществлению геноцида всегда целенаправленна и осознана.

В концепции геноцида численность погибших имеет меньшее значение, чем первоначальная процедура отбора: отделение

⁴⁵⁸ Гозман Л.Я., Шестопап Е.Б. Политическая психология. – Ростов н/Д., 1996. – С. 62–64.

⁴⁵⁹ Там же. – С. 45.

⁴⁶⁰ Кислицын С.А. Симон Петлюра националист и антисемит // Угрозы безопасности: национализм и антисемитизм. – Ростов н/Д., 2000. – С. 23.

тех, кому предстоит погибнуть, от тех, кто выживет, уничтожение индивидуальных различий во имя групповой общности⁴⁶¹. Гибель населения города не будет являться геноцидом, так как жителей его предварительно не отбирали. Геноцид, таким образом, представляет собой сложную всеобъемлющую комплексную программу, спланированную агрессию против всех сторон жизни национального сообщества для того, чтобы сделать его уязвимым и в основном истребить, а выжившим навязать ассимиляцию в национальной среде угнетателя.

Хотя дефиниция геноцида включает неприменный элемент намерения, то есть умышленного совершения преступления против больших групп населения, на практике политика геноцида не всегда осознается ее исполнителями и тем более открыто не декларируется. Она может прикрываться под лозунгами перспективных реформ на благо общества в целях расширения свобод и достижения социальной справедливости. Фактические исполнители и соучастники преступлений могут «не замечать» реальных результатов своих действий, искренне считая себя исполнителями своего гражданского долга. Не случайно наиболее страшные и массовые в мировой истории акты геноцида проводились «во имя» самых благородных и привлекательных для общества целей⁴⁶².

⁴⁶¹ Терной Ив. Размышления о геноциде / <http://www.hrights.ru>.

⁴⁶² Катастрофа европейского еврейства. – Ч. 1–2 / Ред. Д. Михман. – Израиль: Издательство Открытого университета 1995.; Вартаган В.М. Уголовная ответственность за геноцид. – Ставрополь, 2000.; Гефтер М. Эхо Холокоста. – М.: Российская библиотека Холокоста, 1995.; Андрухин М. Геноцид – тяжчайшее преступление против человечества. – М., 1961; Барсегов Ю.Г. Геноцид армян – преступление против человечества (о правомерности термина и юридической квалификации). – Ереван, 1990; Арад И. Холокост. Катастрофа европейского еврейства (1933–1945). Сборник статей. Яд Ва Шем. – Иерусалим, 1990; Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / Под общ. ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушина, Р. Апресяна. – М., 2002; Геноцид / Ред. А.А. Галкин. – М., 1985; Геноцид и массовые репрессии: истребление по национальным и религиозным мотивам (энциклопедия преступлений и катастроф) / Под ред. Т.И. Ревяко, Н.В. Трус. – Мн.: Литература, 1996; Кошек Ж., Ригуло П. Век лагерей: лишение свободы, концентрация, уничтожение. Сто лет злодеяний / Пер. с фр. Е. Мурашкинцевой, Н. Малыхиной, Ю. Розенберг. – М., 2003.

3. Определяющим фактором геноцида становится формирование идеологии миссионерства.

Геноцид невозможен без острого чувства ненависти к народу или религии, определенному на роль жертвы. Эта ненависть долго формируется и развивается. Она должна быть настолько сильной, что позволяет человеку нарушать даже заповедь «не убий» и продолжать считать себя вполне достойным Царства Божия. Ее источником и опорой становится история народа. Идеология апеллирует к периодам истории наивысшего расцвета культуры, государственности, когда еще нет упоминания о группе «принесшей несчастья». «Корни ненависти – в привычной бытовой дискриминации – в скамейках «только для белых», в анекдотах про хохлов или москалей, в оскорбительных кличках. Корни ненависти – в диких представлениях, связывающих преступность с каким-либо одним этносом, в псевдонаучных публикациях, обосновывающих то, что иного отношения «они» и не заслуживают. Все это подготавливает людей к участию в акте геноцида, убеждает потенциальных убийц в том, что жертвы, в общем, и не заслуживают другой участи»⁴⁶³. Под воздействием необходимости обоснования справедливости действий геноцидального характера часто идеологи прибегают к использованию средств фальсификации исторического прошлого своего народа. Объект геноцида и насилия, в рамках данной идеологии, всегда изначально виновен в войнах, кризисах, проблемах исторического прошлого субъекта.

Во второй половине XX века канадский психолог Мелвин Лернер разработал теорию веры в справедливый мир⁴⁶⁴. Данная теория применима к объяснению позиции субъекта геноцида. Согласно ей люди предпочитают думать, что окружающий мир имманентно справедлив. Добро, независимо от воли человека, вознаграждается, а зло – наказывается. Результатом данной позиции является жестокое отношение к жертвам различных несчастий – если человеку не повезло, значит, он сам и виноват. Это подтверждается погромами в Сумгаите в 1988 году – пер-

⁴⁶³ Тернон Ив Размышления о геноциде / <http://www.brights.ru>.

⁴⁶⁴ Черновицкая Ю.В. Геноцид как явление политики (социально-философский анализ). Автореферат дисс. ... канд. филос.наук: 09.00.11. – М., 2006. – С. 22.

вым массовым кровопролитием по этническому признаку на территории Советского Союза после сталинских репрессий, когда высказывались заявления о том, что, погром это, плохо, но в армянах есть что-то, что провоцирует погромщиков. Иными словами, армяне сами спровоцировали акты агрессии, направленные против них.

Первоисточник геноцида содержится в нетерпимости одного человека к другому. Он оказывается неспособен подавить это побуждение, так как не владеет собой. Совершение убийства приносит удовлетворение, чувство выполненного долга: происходит подмена ценностей. Идея поднимается над моралью, цель превосходит угрызения совести. Жажда скорейшего достижения результата подогревает фанатичную ненависть и доводит ее до самых последних крайностей. Только идеология, способствующая уничтожению моральных ценностей, созданных человечеством, способна толкнуть одну группу людей на уничтожение другой. В роли идеологии могут выступать религиозное верование, националистическая идея, политическая догма, расистская доктрина или межплеменная вражда. Идеологом и организатором геноцида всегда выступает государство, исполнителем его население, обычные граждане, которым внушается необходимость уничтожения «врага», так как от него исходит угроза их собственного выживания. Эта мысль изначально ошибочна, но крайне логична. Названные положения сближают идеологию геноцида с идеологией экстремизма.

Осуществление деятельности геноцида приводит к изменениям видения мира (*Weltanschauung* – в нацистской идеологии)⁴⁶⁵, это видение одновременно манихейское и мессианское. Результатом и вознаграждением за геноцид должно стать экономическое могущество, справедливость и др. Гарантия успеха действий геноцида состоит в отсутствии альтернативы (например, действия по уничтожению кулацкого сословия в период коллективизации). Уничтожение пассивного противника является залогом собственного дальнейшего спокойного существования. Геноцид проявляется как сложное убийство, реализовываемое последовательно по ступеням социальной иерархии. Гнева и

⁴⁶⁵ Геноцид / Ред. А.А. Галкин. – М, 1985. – С. 67.

ярости одного человека недостаточно для совершения этого преступления. Геноцид предполагает состояние массового заблуждения. Техника спланированного геноцида состоит из трех последовательных этапов: выявление и отделение; перемещение; уничтожение. Первоначальный этап геноцида заключается в идентификации и отборе жертвы. Отдельная личность рассматривается только на этой кратковременной стадии, получая свой приговор, теряется среди жертв массового истребления. Жертва идентифицируется только по своей принадлежности к группе, выступающая обычно количественным меньшинством. Свидетель, в роли которого выступает общественное мнение, находится вне трагедии. Общественное мнение является защитником нравственных ценностей, на основании которых оно требует наказания виновных. Однако общественным мнением нередко манипулируют, управляют. Второй этап – перемещение – является не обязательным для осуществления геноцида, но способен значительно упростить его процесс. Вырванные из своей привычной знакомой среды обитания, люди становятся более беззащитными. Депортация дает возможность осуществлению беспрепятственной конфискации имущества. Вынужденное переселение способствует подавлению сопротивления, облегчает уничтожение и позволяет его замаскировать, а так же выдать за естественную смерть. Понятие «геноцид» всегда подразумевает грубое насилие⁴⁶⁶. Реакция на геноцид в основном определяется средствами массовой информации. Они должны либо замалчивать преступление, либо предавать его огласке, по своему мнению обострять или уменьшать масштабы происходящего. Таким образом, представляется возможным контролировать восприятие геноцида: если случающееся вступает в противоречие с политикой – прибегнуть к дезинформации и сокрытию информации, если информация огласка способствует достижению политических целей – выдать ее.

Механизм геноцида настолько рационален, что невозможно отследить непосредственную связь идеолога массовых убийств с

⁴⁶⁶ Черновицкая Ю.В. Геноцид как явление политики (социально-философский анализ). Автореферат дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11. – М., 2006. – С. 18.

их исполнителем, гражданским населением страны, они фактически не соприкасаются.

4. Непременным условием геноцида так же является наличие нерешенной проблемы. Как и война, геноцид представляется для властей эффективным средством решения политических проблем вне зависимости от того, реально ли то, или иное этническое меньшинство становится препятствием для достижения каких-либо целей правительства либо просто избрано им в качестве объекта отвлечения недовольства масс. Геноцид – преступление, предоставляющее немалые выгоды. Этническую группу лишают ее земли, собственности, культуры, веры, самосознания, идеологии. Каков бы ни оказался характер этого урона, он окончателен. Проблема решается навсегда. Несмотря на то, что решение внутренних государственных проблем путем уничтожения какого-либо этнического меньшинства практиковалось еще во времена фараонов, данный способ с течением времени не считается пережитком. Современная мораль, осуждающая насилие, мирится с ним, как с неминуемым злом, когда необходимо обеспечить безопасность людей или оказать давление на тех, кто представляет собой угрозу для общества. Политическое насилие, однако, достаточно часто применяется к тем людям, которые становятся жертвами насильственных действий в силу принадлежности к национальной или религиозной группе.

5. Массовое психологическое состояние подавленности, усталости, безвыходности, ущемленности в обществе. Такое состояние способны спровоцировать: длительный период ведения военных действий, экономический упадок и кризис, массовое обнищание народа, социальные дифференциации, политические конфликты, революции, эпидемии и др.

Геноцид выглядит восстанием народа, недовольного угнетениями и обидами со стороны инонационального или инорелигиозного меньшинства. Геноцид – это преступление, характеризующееся огромным количеством жертв, и еще более значительным числом преступников. Акты геноцида необъяснимо бессмысленны, они противоречат всем нормам человеческой морали, поэтому с позиции психологии геноцид представляется массовым помешательством, помутнением сознания, однако это не верно. Абсолютное большинство людей осуществляющих гено-

цид являются психически здоровыми людьми. Геноцид, чаще всего, объясняется политическими и экономическими причинами - борьбой элит, столкновением интересов крупных экономических субъектов, стремлением нарушить сложившееся равновесие и т. д. Он никогда не возникает беспричинно. «Для того, чтобы вполне нормальные добропорядочные люди вдруг стали убивать своих, говорящих на другом языке или молящихся другому Богу соседей, с которыми они до этого, пусть и без особой любви, много лет прожили вместе, недостаточно появления преступника в президентском дворце»⁴⁶⁷. Каждое современное общество испытывает влияние экстремистских и террористических организаций, однако не везде акты геноцида будут пользоваться поддержкой большей части населения страны. Важным является определение ситуации в которой средний человек становится сензитивен к призывам уничтожения. Кроме того, не все люди имеют равную склонность участвовать в актах геноцида. Вероятность участия увеличивают плохое образование, авторитарность, низкая самооценка, низкий уровень социальной адаптированности, ощущение себя аутсайдером. Согласно анализу человеческой психики «участники погромов люди, не умеющие работать на отсроченной мотивации, они требуют результатов немедленно. Но немедленные изменения – это не реальная жизнь, в ней все меняется постепенно»⁴⁶⁸.

6. Падение авторитета и легитимности власти. Геноцид применяется для возвращения механизмов воздействия на общество. Другие способы урегулирования конфликта зачастую оказываются более дорогими и трудоемкими. Геноцид выступает методом, быстро приносящим результаты.

7. Важнейшим условием реализации геноцида является функционирование национально-авторитарного милитаризованного политического режима в условиях системного кризиса, военных поражений и реальной угрозы распада государственного образования в ходе нарастания национально-освободительного движения. Наглядным примером может служить осуществ-

⁴⁶⁷ Андрюхин М. Геноцид – тягчайшее преступление против человечества. – М., 1961. – С. 112.

⁴⁶⁸ Гозман Л.Я., Шестопал Е.Б. Политическая психология. – Ростов н/Д, 1996. – С. 76.

ления практики геноцида иттихадистами в отношении армянского населения Турции в период Первой мировой войны.

Таким образом, являясь деструктивным методом решения политических проблем, геноцид применяется при возникновении в обществе определенного рода предпосылок. Следовательно, имея четко разработанную модель механизма осуществления геноцида, его причин, предпосылок и последствий можно прогнозировать и предотвращать это тягчайшее преступление против человечества. Для разработки такой модели необходимо подробное исследование всех его форм и проявлений. Геноцид не однороден и имеет ряд побочных явлений, требующих анализа и осмысления.

Институционализация политической активности в русскоязычном сегменте сети Интернет (Е.И. Поддубнова)

Развитие информационной сферы и расширение доступа в сеть Интернет на территории страны в последние годы устойчиво занимают одно из центральных мест в структуре официально-российского дискурса⁴⁶⁹. Такое внимание со стороны государства неслучайно: активность граждан перестает носить экспериментальный, спонтанный характер и приобретает черты устойчивости, постоянности, предсказуемости – одним словом, происходит институционализация человеческой деятельности в Интернет-пространстве. Этот процесс происходит во многом по принципу самоорганизации, институты создаются «снизу» и являются преимущественно неформальными. Отсюда проистекают активные попытки государства взять процесс институционализации под свой контроль, подвести под складывающиеся неформальные институты правовую базу и таким образом обеспечить себе возможность влияния на их функционирование. Насколько эффективны эти попытки, какие формальные и неформальные институты сложились в Рунете (русскоязычном сегменте сети Интернет) в результате политической активности граждан и ка-

⁴⁶⁹ См., например, Послание Федеральному Собранию Российской Федерации Президента Российской Федерации от 12 ноября 2009. – <http://www.kremlin.ru/transcripts/5979>.

ковы дальнейшие тенденции институционализации – об этом пойдет речь в настоящей статье.

Кризис традиционных институтов политической активности и перспективы его преодоления

Традиционные институты политического участия уже давно перестали быть адекватными средствами реализации политической активности граждан. Крайне низкая электоральная активность, особенно среди молодежи, минимальная партийная вовлеченность, неучастие в общественно-политическом диалоге, политико-правовой нигилизм являются очевидными доказательствами данного тезиса. Причин подобного «кризиса» можно выделить несколько.

В первую очередь следует упомянуть укрепление «вертикали власти» в России, проблемы развития гражданского общества, доминирование государственного над гражданским практически во всех сферах общественной жизни. Интересное свидетельство этой тенденции дает анализ повседневных дискурсивных практик: в ежегодном конкурсе «Слово года» в первую десятку в номинации «Выражение» уверенно вошло словосочетание «государственное предпринимательство», заметно поднявшись по сравнению с прошлым годом, а слово «великодержавность» стало третьим в рейтингах 2008. Лингвисты отмечают, что эти популярные слова и выражения имеют в современном русском языке ехидный оттенок, несмотря на формальную нейтральность. Первые строки в номинации «Выражение-2009» занимают «дезаурировать народ», «новые бедные», «не ту страну назвали Гондурасом», «голодообразующее предприятие» – выражения, отражающие характерное отношение людей к социально-политической сфере⁴⁷⁰. Примечательно, что в конкурсе могли участвовать слова и выражения из всех сфер общественной жизни, как позитивно, так и негативно нагруженные в эмоциональном плане.

Язык отражает общественное сознание, одновременно конструируя его. Можно с большой долей уверенности предположить, что, с одной стороны, увеличение «веса» государства в сознании

⁴⁷⁰ Эпштейн М. Перегрузка языка. В России выбраны Слова и Выражения 2009 года // Новая Газета. – № 141 от 18 декабря 2009 г.

людей, и, с другой стороны, дивергенция социума и власти, выражающаяся в отмеченном выше ехидном отношении, провоцирует спад политической активности, равнодушие к традиционным институтам политического участия, рост социальной апатии.

Приведенные выше тенденции относятся к сегодняшней России, но это не означает отсутствия проблем того же порядка в иных странах. Так, Роберт Даль связывает неэффективность традиционных институциональных форм с уровнем гражданской компетентности и говорит о том, что даже общество современных «развитых демократий» недостаточно компетентно и, как следствие, недостаточно активно. Он называет три фактора, которые следует учитывать в процессе институционализации политической активности в современных условиях: 1) изменения масштабов общественной жизни; 2) возрастающая сложность общественной жизни; 3) изменения в технологии коммуникаций⁴⁷¹.

Примерно об этом же говорит отечественный ученый Леонтьев А.Н., отмечая, что традиционные формы политической активности, в первую очередь, требуют личного физического присутствия, что для многих (особенно молодых) людей весьма проблематично. Анализируя причины аполитичности современной молодежи, он приходит к выводу об отсутствии адекватной институциональной инфраструктуры для участия: «Любая организация должна быть зарегистрирована в органах юстиции, а комитеты и комиссии должны работать в русле и «под присмотром» властных структур. Это сводит на нет энтузиазм и непосредственность тех, кто стремится участвовать в жизни общества. Поэтому существующие институты не отражают всей сложности и противоречивости молодого поколения»⁴⁷².

При этом оба исследователя предлагают свои проекты современных институциональных форм, которые, по их мнению, позволят преодолеть «кризис» традиционных институтов. У Да-

⁴⁷¹ Даль Р. Проблемы гражданской компетентности // Пределы власти. – 1994. – № 1. <http://old.russ.ru:8080/antolog/predely/1/dem2-3.htm>.

⁴⁷² Леонтьев А.Н. Современные способы коммуникации как средство институционализации гражданской активности молодежи // Молодежь и формирование гражданского общества в России: матер. Первой общерос. науч.-пр. конф., Волгоград, 6–7 окт. 2005 / Волгогр. ин-т бизнеса и др. – Волгоград, 2005. – С. 162.

ля такой новой формой выступает некая случайным образом отбираемая Гражданская Ассамблея, выполняющая роль медиатора между властью и обществом, у Леонтьева – молодежный парламент, основанный на добровольном свободном членстве. Предложенные институты имеют свои достоинства и недостатки, но мы сделаем акцент на третьем факторе, выделенном Далем, – на технологии коммуникаций. Несмотря на собственное же замечание, американец основывает Ассамблею на технологии личной непосредственной коммуникации, требующей физического присутствия, той коммуникации, которая лежит в основе функционирования традиционных институтов. Леонтьев более последователен в разработке институциональных форм, адекватных темпу и сложности современного мира, и коммуникационным каналом предлагает сделать мобильную связь, а, точнее, обмен sms⁴⁷³. Тем не менее, и эта коммуникация, на наш взгляд, не отвечает современным требованиям и не успевает за темпами научно-технического прогресса.

Кроме того, самый существенный недостаток обоих проектов заключается в том, что это попытки искусственно сконструировать институциональную форму политической активности, дать ее людям, что называется, «сверху». Именно поэтому подобные попытки изначально обречены на провал. Решение проблемы не в выдумывании новых институтов, а в институционализации тех форм, что создаются «снизу» – главное, в пылу социального конструирования, вовремя заметить эти формы и придать нужный вектор процессу институционализации. На сегодняшний день на поверхности лежит политическая активность, обретающая конкретные очертания в сети Интернет. Именно это коммуникационное пространство является самым перспективным в силу своей гибкости, тенденции к расширению и способности развиваться в темпе научно-технического прогресса.

Неформальная институционализация политической активности в Рунете

Процесс институционализации – перехода от стихийных, беспорядочных интеракций к устойчивым моделям человеческо-

⁴⁷³ Sms (short message service – англ.) – короткие текстовые сообщения, которыми можно обмениваться с помощью мобильного телефона.

го взаимодействия – в пространстве Интернет происходит довольно быстро. Пользователи всемирной сети проявляют такие способности к самоорганизации, о каких только мечтают активисты-строители «реального» гражданского общества. На сегодняшний день можно в порядке перечисления назвать ряд форм политической активности, которые по факту носят характер устойчивых институтов со своими существенными чертами: это институт блогов (нас интересуют блоги общественно-политической направленности), веб-сайтов, форумов, социальных сетей, формируется институт электронного правительства, в проекте – институт электронного голосования⁴⁷⁴.

По мере того, как содержательная сторона деятельности этих институтов приобретает все более определенный и устойчивый характер, формальная сторона также эволюционирует. Как правило, самая наблюдаемая тенденция институционализации – это складывание системы норм, на основе которых участники института осуществляют свою деятельность. Поскольку институционализация в пространстве Интернет носит преимущественно характер самоорганизации, постольку нормативной базой служат правила и рекомендации, выработанные самими участниками взаимодействия и не имеющие юридической силы.

Если мы рассмотрим такие формы, как социальные сети, форумы, сайты, иные виртуальные политические сообщества, то, как правило, на каждом Интернет-ресурсе существует раздел, посвященный основам поведения в сообществе (так называемый F.A.Q. – «часто задаваемые вопросы»). Обычно в нем присутствует отсылка к основным законам Российской Федерации (в первую очередь – к Конституции), и подробно описывается рекомендуемое поведение в сообществе и система существующих запретов. Набор правил и рекомендаций в каждом сообществе

⁴⁷⁴ Подробно о содержательной стороне этих институтов см. Квятковский К.О., Поддубнова Е.И., Хвощёв В.Е. Реализация политической активности субъектов в пространстве Интернет. В кн. Политическая активность: современные тенденции и новые формы: монография / под ред. В.Е. Хвощёва. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2009. – С.343–374; Поддубнова Е.И. Электронное правительство как политический институт. Труды 3-го Международного форума «Актуальные проблемы современной науки». Гуманитарные науки. Часть 32. Политология. – Самара: Самарск. гос. техн. ун-т, 2007. – С. 24–28.

различный, иногда он соответствует доминирующим в российском социуме морально-этическим нормам, но может и противоречить им (в качестве примера можно привести запрет либо поощрение использования ненормативной лексики, а также не-политкорректных выражений).

В ряде случаев нарушение правил сообщества может повлечь за собой предупреждение от модератора (организатора) электронного ресурса, при систематическом нарушении – исключение из сообщества («бан»). Иногда подобных санкций от «руководства» не предусмотрено, и регулятором поведения является общественное мнение. Особенно эффективен этот способ регуляции в сообществах, где действует рейтинговая система, и каждое сообщение (которое в виртуальных институтах, основанных на коммуникации, выступает аналогом действия) может оцениваться остальными участниками с помощью баллов.

Такой разброс в способах нормативной организации деятельности пользователей в рамках форумов, сайтов и социальных сетей свидетельствует об их неформальном характере. Многообразие вариаций внутри одной институциональной формы политической активности, неформальный характер института обеспечивает его гибкость и позволяет максимально расширить круг участников, стремящихся реализовать собственную политическую активность в пространстве Интернет и выбирающих то сообщество, которое более всего отвечает их персональным склонностям.

Самым ярким представителем группы неформальных институтов, пожалуй, является блог – своего рода он-лайн дневник, где автор помещает текстовые, графические, видео- или аудиоматериалы, а читатели дневника могут комментировать эти сообщения. Правила коммуникации, ее порядок и форму в каждом блоге устанавливает сам владелец. Таким образом, нормативная институционализация в данном случае максимально вариативна при сохранении общих для всех блогов содержательных аспектов.

Возникает вопрос о перспективах процесса институционализации означенных выше форм политической активности. В случае, когда время доказывает устойчивость и востребованность институтов, их адекватность политической системе и ре-

альной политической практике, следующим логическим шагом представляется юридическая институционализация, закрепление отношений в нормативно-правовых документах для обеспечения стабильности и в некотором роде – гарантий дальнейшего существования. Справедливо ли это утверждение для современных институциональных форм, развивающихся в Интернет-пространстве?

Если исходить из интересов и целей государственной власти, то, конечно, юридикация новых форм политической активности – шаг, несомненно, важный и нужный. С одной стороны, возникшие институты «официально» включаются в существующую политическую систему, что повышает их статус, с другой стороны, государство приобретает механизмы контроля над их деятельностью.

Если же рассматривать условия, которые способствуют дальнейшему развитию новых институтов, максимальной реализации гражданами своей политической активности, ее эффективности, то очевидно, что время для правовой институционализации в России еще не наступило. Юридикация неизбежно приведет к возникновению бюрократизма в свободной пока от этого сфере, к ужесточению «правил игры», сужению поля для инновационной деятельности и, как следствие, к ограничению числа людей, вовлеченных в деятельность этих институтов. Уместно еще раз вспомнить, о чем говорит А.Н. Леонтьев – любая организация, которая должна быть зарегистрирована в органах юстиции, любые отношения сообщества граждан с государственными структурами сводят на нет энтузиазм людей – особенно молодых людей. На данном этапе в России только начался процесс вхождения рядовых граждан в пространство Интернет и вовлечения их в политическую активность в виртуальном пространстве. Поэтому сейчас важно привлечь людей, а не отпугнуть их юридическими нормами и ограничениями – конечно, если мы говорим о развитии свободной политической сферы и гражданского общества, а не об эффективном авторитарном государстве.

Так, на сегодняшний день активно ведутся дискуссии по поводу придания статуса средства массовой информации блогам и

социальным сетям⁴⁷⁵. Пока обсуждение проходит преимущественно в рамках профессионального журналистского сообщества, но в ближайшее время можно уверенно прогнозировать рост интереса к теме со стороны представителей властных структур. Несомненно, признание в качестве СМИ существенно повысит статус данных форм политической активности. Однако, очевидные минусы институционализации в этом направлении перевешивают все сомнительные выгоды. Статус СМИ увеличивает ответственность за содержание коммуникации. Если в социальной сети или блоге эту ответственность несет только автор высказывания (новости, сообщения, поста), то в СМИ ответственность распространяется также и на часть редакции. Таким образом, повышаются требования к содержанию коммуникации, возникает редакционная политика, взаимный контроль, в разы ужесточается модерация, неизбежно вводится пре-модерация. В результате объем и тематика коммуникации заметно редуцируются, сетевые отношения заменяются иерархическими, теряется оперативность и самостоятельность деятельности акторов. Естественно, одновременно повышается контролируемость активности участников социальной сети и всей деятельности сети, и расширяется круг легальных санкций и механизмов контроля со стороны государства. «Полезность» правовой институционализации социальных сетей в этом направлении налицо – она ведет к фактической смерти данной формы политической активности как самостоятельного, специфического неформального института.

Правовая институционализация политической активности в пространстве Интернет

Несмотря на заключение о преждевременности правовой институционализации политической активности в пространстве Интернет, представляется неверным игнорировать попытки ее осуществить, предпринимаемые государственной властью.

В первую очередь следует вспомнить о таких институциональных формах политической активности, как электронное правительство и электронное голосование. И тот, и другой ин-

⁴⁷⁵ Подробно о содержании дискуссии см. Браславец Л.А. Социальные сети как средство массовой информации: к постановке проблемы // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2009. – № 1. – С. 125–132.

ститут являются формальными, поскольку создание их инициировано государством, а, следовательно, они получают закрепление в нормативно-правовых актах еще до того, как начинают функционировать фактически. Однако, как показывает практика, даже созданные «сверху» формы имеют трудности с правовой институционализацией.

А.В. Чугунов, подробно изучавший вопрос правовой институционализации электронного правительства в России, констатирует, что на конец 2009 года Правительством Российской Федерации утверждены пять документов со сроком действия до 2010 года, имеющих прямое отношение к развитию электронного правительства:

- Концепция и программа административной реформы в Российской Федерации;
- Федеральная целевая программа «Электронная Россия»;
- Концепция формирования электронного правительства в Российской Федерации;
- Концепция региональной информатизации;
- Концепция использования информационных технологий в органах государственной власти⁴⁷⁶.

Все эти пять документов имеют статус концепций, реализуются крайне непоследовательно и не имеют большой ценности для практического использования. Кроме того, как замечено выше, срок действия нормативно-правовых актов истекает к концу 2009 года. Следовательно, на начало 2010 года дело обстоит таким образом: нормативно-правовая база института электронного правительства фактически отсутствует (истек срок действия прежней, а новая не создана), положения ранее действующих концепций и программ не реализованы и наполовину. То есть, преждевременная правовая институционализация, начатая до того, как установилась устойчивая модель отношений между государственной властью, муниципальной и обществом в пространстве Интернет, в итоге не

⁴⁷⁶ Чугунов А.В. «Электронное правительство»: формирование его правовой базы в России // Вестник ФГУ «Государственная регистрационная палата» при Министерстве юстиции Российской Федерации. Научно-практический журнал. – 2009. – № 4. – С. 34.

только не привела к форсированию этих отношений, но и сама сошла на нет. На сегодняшний день нет смысла разрабатывать документы, являющиеся логическим продолжением предыдущих концепций, потому что реализации концепций за семь лет (с 2003 по 2009) не было достигнуто.

Причин этой неудачи несколько. Кроме указанных выше (преждевременность, неадекватность реальным общественным отношениям, концептуальный статус нормативно-правовой базы), следует отметить также проблему кадрового и организационного обеспечения создания нового института. Так, только в конце 2008 года при Правительственной комиссии по проведению административной реформы была сформирована рабочая группа по вопросу формирования в Российской Федерации электронного правительства и в Аппарате Правительства создано профильное подразделение, занимающееся вопросами электронного правительства – Отдел электронного правительства. Эти факты указывают на недооценку содержательной, практической стороны в процессе институционализации новой формы политической активности (в данном случае актором политической активности выступает преимущественно государство), а также на непрофессионализм бюрократического аппарата, проявленный в решении вопроса.

Еще менее ясны возможности и перспективы правовой институционализации неформальных институтов, которые создаются «снизу». Если придание социальным сетям статуса средств массовой информации – тема только обсуждаемая, то регистрация интернет-блога в качестве СМИ – реальный прецедент. В декабре 2008 года Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций зарегистрировала блог «Оттенки Серого» (ottenki-serogo.livejournal.com) Сергея Мухамедова как электронное периодическое издание (по инициативе автора блога)⁴⁷⁷. Два месяца спустя, в феврале 2009, Мухаммедов подал в Россвязькомнадзор заявление об аннулировании регистрации, заявив, что она была всего лишь экспериментом. Предположительно, одной из причин поступка стала реакция холдинга SUP,

⁴⁷⁷ Впервые в России блог зарегистрирован как средство массовой информации // «Фонтанка.ру» от 28.01.2009. – URL: <http://www.fontanka.ru/2009/01/27/090/>.

который владеет «Живым журналом» – ресурсом, на котором размещаются многие дневники, в том числе и блог Мухамедова. Представители компании заявили, что Сергей Мухамедов нарушил исключительное право компании на использование товарного знака LiveJournal⁴⁷⁸.

Как бы то ни было, данный прецедент демонстрирует неадекватность российской правовой системы реалиям современного мира и деятельности акторов в Интернет-пространстве. До сих пор факт регистрации блога как СМИ не получил однозначной оценки, особенно в свете конфликта с холдингом SUP. Неясен также вопрос, должна ли быть регистрация блога как СМИ обязательной, если блог подпадает под определение периодического издания. С одной стороны, регистрация «живого журнала» Мухамедова доказала готовность государства взять под контроль блогосферу, с другой стороны – отсутствие нормативно-правовой базы для осуществления подобного контроля.

Потерпев неудачу с реализацией концепций и попытками регулирования отдельных форм политической активности в пространстве Интернет, властные структуры вновь вернулись к идее выработать комплексный документ, обращающийся к самым основам функционирования глобальной сети – закон «Об Интернете». Пик обсуждения пришелся на апрель 2009 года, когда на заседании думской рабочей группы была одобрена концепция закона об Интернете, подготовленная директором Международного исследовательского института Астамуром Тедеевым. Заметную роль в формировании «соцзаказа» на подобную концепцию сыграла партия «Единая Россия», инициативу которой наиболее активно представлял участник рабочей группы депутат Роберт Шлегель.

Особое внимание в концепции закона уделяется разграничению пространства Интернет на два сегмента – гуманитарный и экономический. «Несмотря на то, что автор проекта Астамур Тедеев говорит, что в гуманитарной зоне Интернета, где подразумевается некоммерческий обмен информацией, будет преобладать «саморегулирование», за критику и неполиткорректные

⁴⁷⁸ Российский блогер отказался от регистрации своего ЖЖ в качестве СМИ // «Лента.ру» от 04.02.2009. – URL: <http://lenta.ru/news/2009/02/04/nomedia/>.

выражения в адрес чиновников и правительства предлагают привлекать к ответственности по законам «оффлайна»⁴⁷⁹. Также концепция выделяет девять видов кибер-преступлений, в частности: взлом компьютерной системы, публикация непристойностей, неисполнение предписаний органов надзора, непредоставление им средств дешифрования, обман надзора при получении лицензий на сертификацию цифровой подписи, нарушение конфиденциальности⁴⁸⁰. В этом перечне особенно вызывают опасения пункты «неисполнение предписаний органов надзора, непредоставление им средств дешифрования», которые могут существенно ограничить свободную деятельность пользователя Интернета в любой сфере – экономической, политической и др. Если закон будет принят на основании этой концепции, то за ним последуют соответствующие поправки в Гражданский кодекс, Уголовный кодекс, налоговое законодательство.

Однако, активное обсуждение весной 2009 года не привело ни к каким результатам. Законопроект так и не внесен на рассмотрение в Государственную Думу, текст концепции закона недоступен, информационных сообщений о судьбе закона «Об Интернете» и деятельности рабочей группы после апреля 2009 в публичное пространство не поступало, никакой общественной дискуссии по этому поводу, обещанной представителями власти, инициировано не было. Можно предположить, что закон вновь отложен «в долгий ящик».

Глядя ретроспективно на попытки государственной власти установить контроль над политической активностью акторов в Интернет-пространстве, можно сделать ряд выводов.

Во-первых, налицо усиливающееся понимание властью необходимости правовой институционализации политической Интернет-активности – в том случае, если правящая власть желает сохранить свою монополию в политической сфере. Это понимание находит отражение в официальном дискурсе, начиная примерно с 2000 года.

⁴⁷⁹ Антон Носик: Закон об Интернете должен фиксировать уже сложившиеся отношения. Не видно причин для их пересмотра // «Сноб» от 17.04.09. – URL: <http://www.snob.ru/chronicle/entry/2656>.

⁴⁸⁰ Отныне в России есть закон об интернете // «GizMod.Ru» от 17.04. 2009. – URL: http://gizmod.ru/2009/04/17/otnye_v_rossii_est_zakon_ob_internete/.

Во-вторых, можно констатировать отсутствие согласованности в действиях различных комиссий, комитетов, рабочих групп законодательных и исполнительных органов власти. На это накладывается автономная деятельность властей субъектов федерации (например, в сфере разработки архитектуры и внедрения региональных электронных правительств). С одной стороны, вся подобная работа ведется на основании Стратегии развития информационного общества Российской Федерации от 7 февраля 2008, с другой стороны, тактические шаги по реализации стратегии настолько разрознены, что делают невозможным саму реализацию. Представляется, что проблему можно решить выделением одного субъекта правовой институционализации политической активности в Интернет-пространстве – министерства, комиссии или др. Важно, чтобы это подразделение было реально ответственным за свою деятельность и достаточно компетентным в данном вопросе.

В-третьих, бюрократический аппарат систематически демонстрирует непрофессионализм и некомпетентность. Это касается как разработки законодательства, касающегося деятельности в Интернет, так и реализации принятых нормативно-правовых актов. Именно в неадекватности разрабатываемых и принимаемых актов видится причина их недейственности и неспособности стать реальной правовой базой для Интернет-регулирования. Проблема решается привлечением экспертов, специалистов, общественной экспертизой и, опять же, четким выделением конкретного профильного подразделения, ответственного за данную сферу деятельности.

Еще одна причина неэффективности попыток юридического регулирования Интернета видится в отсутствии социального заказа. Политически активные акторы в пространстве Интернет, проявляя самоорганизацию, добиваются стабильного функционирования созданных ими институтов, основанных на неформальных нормах. Государство в силу ряда причин на сегодня не является полноценным, гибким и желанным игроком в политическом сегменте Рунета. Поэтому большинство из рассмотренных выше институциональных форм политической активности не нуждается ни в привлечении к своему функционированию государства, ни в государственных нормативно-правовых актах.

А там, где отсутствует соцзаказ, юридические нормы не востребованы, мы непременно столкнемся с их неприятием и правовым нигилизмом.

Подводя итоги и отвечая на вопросы, поставленные в начале статьи, можно сказать, что на данный момент в Рунете сложился ряд устойчивых моделей человеческих отношений в сфере политического, которые можно называть политическими институтами (блоги, форумы, сайты, социальные сети). Их функционирование базируется на принципах самоорганизации, они в достаточной степени вариативны и имеют неформальный характер. Основная общая тенденция развития этой группы институтов — их расширение количественное (вовлечение все большего числа участников) и качественное (в своей совокупности, неформальные Интернет-институты стремятся охватить все проблемное поле политического). Находясь в процессе своего становления перед необходимостью быстрого и гибкого реагирования на меняющиеся условия общественной жизни и научно-технического прогресса, данные институты пока не нуждаются в правовом регулировании, так как это приведет к усилению контроля со стороны государства и выхолостит сущность свободной политической коммуникации.

Говоря о второй группе институтов (электронное правительство и электронные выборы), следует заметить, что у них есть шанс стать полноценными формами политической активности в пространстве Интернет (государства и граждан), но процесс институционализации на данном этапе протекает крайне вяло и непоследовательно в силу рассмотренных в статье причин. Поэтому говорить о тенденциях становления или развития этих институтов пока невозможно; можно говорить только о необходимости политической воли со стороны государства для того, чтобы претворить эти Интернет-проекты в жизнь. Пока же приходится констатировать тот факт, что Интернет, по сути, остается пространством свободной коммуникации, в котором государство неэффективно и чувствует себя неуютно, что дает возможности для развития гражданской инициативы и складыванию инновационных институтов политической активности.

Цивилизационный дискурс политической реальности (М.Ю. Гутенёв)

Современная политическая наука располагает набором представлений, понятий, категорий, образующих пестрый дискурс относительно природы и сущности цивилизационного подхода, который все чаще используется при анализе политического процесса. Поэтому для рассмотрения особенностей дискурса в этом направлении необходимо понимание феномена «цивилизация».

Что же касается самого термина цивилизация, он был введен в научный оборот французским просветителем Мирабо в 1756 году для обозначения гражданского общества, в котором царствует свобода, справедливость, правовой строй. Понятие «цивилизация» одно из самых сложных в современной науке, существует множество его определений.

К концу XIX века объем знаний о цивилизациях потребовал упорядочивания. Для этого был применен метод дихотомических сопоставлений. В настоящее время в соответствии с дихотомичным подходом выделяют две цивилизации – Восточная и Западная. В соответствии с этим подходом, эти цивилизации выделены как два в общем плане принципиально различных типа общественного устройства.

«Цивилизация» принадлежит к числу тех понятий научного и обыденного языка, которые не поддаются сколько-нибудь строгому и однозначному определению. Если попытаться как-то объединить различные его значения, мы, очевидно, получим скорее некий интуитивный образ, чем логически выверенную категорию», – отмечал Г.Г. Дилигенский⁴⁸¹.

В таком же приблизительно духе высказывается и Э. Хантингтон в широко известной работе «Движущие силы цивилизации»: «Дать правильное определение цивилизации трудно, равно как и установить точное время перехода человеческой культуры от варварства к цивилизации. Да такое определение и не является необходимым. Все признают, что в некоторых частях света живут дикари, в других цивилизации находятся на низком уров-

⁴⁸¹ Дилигенский Г.Г. Конец истории или смена цивилизаций? // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 34.

не... В целом можно сказать, что цивилизация начинается там, где совершается переход к сельскому хозяйству, ведется оседлый образ жизни, устанавливается определенная форма управления и осваивается письменность»⁴⁸².

Что же касается общеизвестных определений цивилизации, то, как правило, они сводятся к перечислению соответствующей совокупности признаков. В числе признаков активно обсуждаемых фиксируются реальные (материальные) показатели изменений в обществе по отношению к обществу первобытному (а цивилизация при всех различиях ее понимания всегда противопоставляется обществу первобытному, если исключить применения термина к истории человечества в целом). В частности, на конкретном вещественном материале известный американский ученый Г. Чайлд, связывая цивилизацию с городом, и поэтому с городской революцией, выделил следующие признаки цивилизации: наличие города; определенный уровень развития (интенсивной) экономики, предполагающей не простой обмен, а торговлю; выделение ремесленников; налоги, наличие привилегированных классов; государство; письменность; определенные зачатки науки; появление искусства.

Н.Я. Данилевский определял цивилизацию как культурно-исторический тип «своеобразных кланов» религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного и художественного развития⁴⁸³. А. Тойнби рассматривал цивилизацию как целостную социальную систему: «Это... единое социальное целое, где экономические, политические и культурные элементы согласованы в силу внутренней гармонии»⁴⁸⁴. Современный американский политолог С. Хантингтон понимает цивилизацию как целостность, которой присуще единство или сходство таких параметров как язык, история, религия, обычаи, институты, самоидентификация. Близки к данному определению А.А. Искендеров, Ю.В. Яковец, А. Малащенко и некоторые дру-

⁴⁸² Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. – М.: Аспект-пресс, 1998. – С. 17.

⁴⁸³ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб.: Студия АРДИС, 1999. – С. 85, 88.

⁴⁸⁴ Семеникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – М.: Университет, 2005. – С. 14.

гие. К.В. Хвостова дает следующее определение: «Цивилизация – это не столько набор ведущих признаков-параметров, сколько совокупность функциональных связей между этими параметрами»⁴⁸⁵. Л.И. Семенникова характеризует цивилизацию как «способ жизнедеятельности общественной макросистемы, объединенной общей географической средой, системой ведения хозяйства, социальной организацией, духовными ценностями, политической системой, менталитетом и временем существования»⁴⁸⁶.

Исходное ключевое понятие «цивилизация» сегодня трактуется обществоведами весьма различно. Так Б.С. Ерасов считает, что доминирующим является культурологический подход. Б.С. Ерасов определяет цивилизацию как социокультурную общность, формирующуюся на основе универсальных, то есть сверхлокальных ценностей, получающих выражение в мировых религиях, системах морали, права, искусства⁴⁸⁷. Эти ценности сочетаются с обширным комплексом практических и духовных знаний и разработанными духовными системами, способствующими преодолению локальной замкнутости первичных коллективов.

Цивилизационный подход базируется на линейно-стадиальной концепции деления мировой истории на периоды существования локальных цивилизаций, носящих самостоятельный характер и имеющих самостоятельную динамику развития, т.е. не экономическая детерминанта является главным фактором развития, а воля отдельного меньшинства, традиции, религии, уровень и степень развития всех сфер общества. Соответственно, та или иная цивилизация оказывает непосредственное воздействие на политическую систему, ее институты, функции, связи, нормы, т.к., это уровень выделения и степень материальных и духовных ценностей, культурной специфики политической жизни.

На базе цивилизационного подхода выделяется множество концепций, построенных на разных основаниях. В рамках данного подхода существует ряд исторических образований (циви-

⁴⁸⁵ Хвостова К.В. Византийская цивилизация // Вопросы истории. – 1995. – № 9. – С. 32.

⁴⁸⁶ Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций. – М.: Университет, 2005. – С. 14.

⁴⁸⁷ Ерасов Б.С. Россия в евроазиатском пространстве // Общественные науки и современность. – 1994. № 2. – С. 22, 26, 28.

лизаций), слабо или вообще не связанных друг с другом. Все эти образования равноценны. История каждого из них уникальна, как уникальны они сами. Главная черта цивилизационного подхода – отсутствие решающей детерминации в развитии общества.

Если формационная теория начинает постижение общества «снизу», выдвигая на первое место материальное производство, то сторонники цивилизационного подхода начинают постижение общества, его истории «сверху», т. е. с духовной жизни во всем многообразии ее форм и отношений (религия, искусство, нравственность, право, политика и проч.). Кроме того, если в формационном подходе – жесткая привязка к способу производства, то в цивилизационном подходе надо не упустить из виду опасность другой заикленности – не менее жесткой привязки к духовно-религиозному началу⁴⁸⁸.

Одним из первых к проблеме культурно-исторических типов, цивилизаций обратился Н.Я. Данилевский, разработавший мультилинейную модель всемирно-исторического процесса. «...Естественная система истории должна заключаться в различении культурно-исторических типов, как главного основания ее делений, от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»⁴⁸⁹.

Типология Данилевского послужила основой для трех главных выводов: во-первых, каждая великая цивилизация представляла своего рода архетип, построенный по оригинальному плану; во-вторых, он предположил, что жизнь цивилизаций имеет свой предел, и что одна цивилизация сменяет другую; и в третьих, он считал, что сравнительное изучение частных и общих качеств цивилизации приведет к более глубокому пониманию истории в целом.

О. Шпенглер⁴⁹⁰ выделял восемь основных цивилизаций (культур), обладающих собственным стилем: египетская, индийская, вавилонская, китайская, греко-римская, майя, магическая (византийско-арабская), фаустовская (западно-

⁴⁸⁸ Барг М. Категория «цивилизация» как метод сравнительно-исторического исследования // История СССР – 1991. – № 5. – С. 27.

⁴⁸⁹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – СПб.: Студия АРДИС, 1999. – С. 90.

⁴⁹⁰ См. Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Эксмо, 2007.

европейская). В качестве девятой культуры он называл зарождающуюся русско-сибирскую.

Шпенглер строит свой подход, исходя из идеи существования некоей ведущей характеристики, придающей каждой культуре соответствующую специфику. У каждой из великих цивилизаций в период ее активной фазы существует полная взаимосвязь между всеми составляющими культуру элементами.

С. Хантингтон выделяет следующие цивилизации. Это – 1) западная, 2) конфуцианская (китайская), 3) японская, 4) исламская, 5) индуистская, 6) славяно-православная, 7) латиноамериканская и, возможно, 8) африканская цивилизации⁴⁹¹.

Цивилизационные характеристики суть неотъемлемые характеристики любого общества. Но описание какого-либо одного из обществ цивилизационному дискурсу все же целиком не подвластно. Как это с наибольшей глубиной и убедительностью показано в трудах Айзенштадта и его коллег – любое из обществ строится на стыке своих цивилизационных и формационных предпосылок. В этом смысле, по словам Ерасова, цивилизационные понятия – не универсальные, не всепоглощающие. Они – лишь часть взаимно дополняющих и противоречивых конструкций социальной регуляции. И все же цивилизация, если рассматривать ее широко, не отбрасывая в то же время исторической эмпирики, не есть механический набор признаков, но, напротив, – некое целостное, системное состояние.

Б.Ерасов особо остановился на проблеме роли религии и религиозного опыта в цивилизационной реальности. Область религиозных отношений является одним из центральных ценностно-регулятивных основоположений любой из цивилизаций вне зависимости от того, сколь секулярной или антирелигиозной мыслит себя та или иная часть данной цивилизации. Но сложность в том, что религиозная сфера внутренне противоречива в самой себе. Она не только подсказывает данной цивилизационной общности понятия об интеграции и свободе, но и несет и возвращает в самой себе глубокое и неизбывное внутреннее противоречие между этими понятиями.

⁴⁹¹ См. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ, 2005.

Именно ввиду этих великих и грозных основополагающих противоречий религиозной сферы, особо важно изучение пронизывающей любую из развитых цивилизаций «малой традиции» – той низовой и осредненной формы культурного и духовного опыта, которая сообщает любой из исторически устоявшихся цивилизаций некоторый минимум ее самоорганизации и интегрированности.

В целом он подчеркивает, что цивилизации – это социальная целостность, имеющая единые духовные истоки и основы, единую историю, общие архетипы, схемы мышления и смыслы деятельности своих составляющих, занимающая определенное географическое и хозяйственное пространство и самобытно обособившаяся от других целостностей.

Устойчивость цивилизационной целостности обуславливается также сохранением особенностей национального характера и психологии человека, типологических особенностей доминирующих в обществе моделей человека. Для той или иной цивилизации существует соответствующая модель человека, в рамках которой личность наиболее оптимальным образом распределчивает и реализует в своей деятельности социокоды культуры и может выступать в качестве конструктивного субъекта развития.

В этой связи Ерасов выделяет 4 основные функции цивилизации, отвечающие за процессы ее развития и выживания:

- 1) интеграция разрозненных компонентов жизни данной большой человеческой общности;
- 2) их дифференциация и специализация как часть процесса развития;
- 3) обеспечение преемственности в длительном историческом времени;
- 4) регуляция отношений между личностью и обществом.

Все эти четыре условно выделенные функции противоречивы, но как раз именно через свои противоречия они и оказываются источником цивилизационной динамики. Что же касается функции 4, то в ее действенности и развитии наиболее преуспела Западная цивилизация, что и является, на взгляд Ерасова, одной из важнейших предпосылок ее конкурентоспособности и культурно-исторической мощи на протяжении веков.

В определении И. Яковенко присутствует философско-культурологический акцент⁴⁹². По его мнению, цивилизация и культура соотносятся как часть и целое. Понятие «цивилизация» употребляется в двух смыслах. Мировая цивилизация (атрибут человечества) представляет собой целостность взаимодействующих между собой локальных цивилизаций (культур), являющихся вариантами стратегий человеческого бытия (выживания), ограниченными во времени и пространстве.

Нередко цивилизация изображается как обособленная «культурная система». Доля истины в этом есть. Любое общество – определенного рода культурная среда. Но культурой ни одно из этих обществ не ограничивается. Культура лишь часть общественной системы, причем та ее часть, которая не определяет структуру общества, а составляет его содержание. П. Сорокин прав, утверждая, что большинство цивилизаций – не столько «культурные системы», сколько крупные «социальные общности» (социальные системы)⁴⁹³. Изучение цивилизации в качестве культурной системы малопродуктивно. Понять сущность общества, то есть выявить его структурно важные черты на основе культурных достижений вряд ли возможно, лишь определяя уровень его развития.

Марксистское понимание цивилизации означает совокупность наиболее плотно сгустившихся форм общей жизни – преобладающих в обществе видов производства, потребления, обучения, управления, сообщения, службы, развлечения, возникающих из разнообразного качества жизни – общей культуры (как благостной, так и порочной) сожительствующих индивидов.

Отечественный историк Ю.Н. Яковец определяет цивилизацию как «качественный этап в истории общества, характеризующийся определенным уровнем развития самого человека, технологической и экономической базы общества, социально-политических отношений и духовного мира»

⁴⁹² Яковенко И.Г. Российская история и проблемы цивилизационного анализа / под ред. А.С. Сенявского. История России. Теоретические проблемы. – М.: Наука, 2002. – С. 48.

⁴⁹³ Ерасов Б.С. Сравнительное изучение цивилизаций. – М.: Аспект-пресс 1998. – С. 49–50.

В.Т. Келле также рассматривает цивилизацию как социокультурное образование и подчеркивает органическое соединение социальной (экономической, политической, социальной) и культурной сфер⁴⁹⁴. То есть, по его мнению, все эти сферы влияют в равной степени на развитие цивилизации.

А.С. Ахиезер понимает концепт «цивилизации» как этапы и одновременно формы исторического процесса. Ахиезер считает важнейшим основанием классификации цивилизаций ценностные ориентации, которые выявляются в воспроизводстве социальных отношений и культуры. В истории человечества им выделяются два основных типа ценностей, что свидетельствует о наличии двух суперцивилизаций: «традиционной» (при которой имеет место массовая ориентация на воспроизводство исторически сложившихся форм жизни) и «либеральной» (либо либерально-модернистской, ориентированной на динамику, развитие своих способностей за рамками ранее сложившейся культуры). В трактовке Ахиезера цивилизационная парадигма приближается к модернизационной (правда, несколько упрощенной)⁴⁹⁵.

Л.И. Семенникова, предлагая антропологический подход, определяет цивилизацию как сообщество людей, объединенных основополагающими духовными ценностями и идеалами, имеющих устойчивые черты в социально-политической организации, культуре, экономике и психическое чувство принадлежности к сообществу. При таком подходе, по мнению автора, в центре внимания находится человек с особым менталитетом, взаимосвязью с обществом, а также само общество как саморазвивающаяся система⁴⁹⁶.

Таким образом, можно отметить, что не существует единого понятия «цивилизация». Оно многозначно, просматривается 2 подхода: в соответствии с первым, цивилизацию определяют как

⁴⁹⁴ Келле В.Т. Культура в системе цивилизационных механизмов // Сравнительное изучение цивилизаций мира. – М.: Наука, 2000. – С. 13.

⁴⁹⁵ Ахиезер А.С. Динамика цивилизационного анализа российского общества // История России. Теоретические проблемы. / под. ред. А.С. Сенявского. – М.: Наука, 2002. – С. 91.

⁴⁹⁶ Семенникова Л. И. Концепт цивилизации в современной исторической ситуации в России // История России. Теоретические проблемы. / Под. ред. А.С. Сенявского. – М.: Наука, 2002. – С. 23.

культуру; в соответствии со вторым, определяют цивилизацию как овеществление вещественно-технических и социально-организационных инструментов, обеспечивающих людям достойную их социально-экономическую организацию общественной жизни, относительно высокий уровень потребления комфорта, уровень духовной жизни, историческая ступень развития человечества, следующая за варварством. Можно признать, что главной отличительной чертой цивилизации является степень, уровень и качество состояния всех сфер общества.

Исходя из всех перечисленных подходов к пониманию «цивилизация», можно сделать следующий вывод. Цивилизация есть некая социокультурная общность людей, форма их существования, объединенных как основополагающими духовными ценностями и идеалами, так и совокупностью способов экономического производства материальных благ.

Под прямым воздействием цивилизации трансформируются все сферы общественной жизни, ценности и традиции, годами игравшую роль в цивилизации не исчезают. Она влияет как с помощью культурных ценностей, традиций, обычаев, так и при помощи экономического строя и способа производства данной цивилизации.

Непосредственное влияние испытывает на себе и политическая система. Политические институты, нормативные взаимодействия, политическое участие во многих цивилизациях несут родовую печать их происхождения, не говоря уже о том, что многие из этих политических институтов функционируют на основе традиций и обычаев, присущей данной цивилизации.

Таким образом, из цивилизационного подхода можно выделить и использовать следующие элементы, которые могут способствовать осмыслению той или иной стороны политической реальности: религия, традиция, верования, обычаи, культура и т.д.

Так религия, как один из элементов цивилизации, оказывает очень большое влияние на политическую систему. Особенно это заметно проявляется в странах Востока. Здесь степень влияния религии на политическую систему настолько высоко, что ее нельзя переоценить. Она является одним из главных стержней построения государства и общества на Востоке. Более того, су-

ществуют исламские государства построенные на основе предписаний шариата: Саудовская Аравия, Оман, Йемен, Катар и др.

Традиции как универсальный механизм передачи, фиксации, закрепления и избирательного сохранения тех или иных элементов социокультурного опыта, являясь элементом цивилизации, также непосредственно влияют на политическую реальность, организуя и регулируя политическое поведение социальных субъектов и индивидов.

Значительную роль также играют обычаи, верования, быт в построении отношений между различными элементами политической системы.

Конечно же, в настоящее время одного только цивилизационного подхода будет недостаточно, чтобы провести масштабное исследование сложных и неоднозначных социально-политических процессов. Тем не менее, цивилизационный подход может хорошо сочетаться с другими методами научного исследования, дополняя их. Кроме того, к нему стоит обращаться, когда исследование обусловлено необходимостью изучения противоречивых и динамично развивающихся мировых процессов.

Молодёжь и наркотики (О.И. Булаева)

Анализ условий становления и развития молодого поколения сегодня в России становится все более актуальной проблемой. По молодежной тематике проводятся круглые столы, конференции и секционные заседания.

В большей мере повышенный интерес к проблемам молодежи и условиям её развития обусловлен фактом гибкости и подвижности молодежного сознания. Молодежь являлась и является носителем определенных ценностей и норм окружающей действительности, стереотипов, по-разному реагирует на условия своего существования, более подвержена манипуляциям и различного рода воздействиям.

В формировании ценностей и норм молодых людей огромную роль играют представления и жизненные установки старшего поколения, тем важнее в этой связи роль молодого человека в «государственном строительстве» и развитии, как «хранителя» определенных культурных, исторических устоев. Исходя из

этого, «Молодежь недостаточно понимать в традиционном смысле, только в качестве будущего общества. Ее необходимо оценивать как органическую часть современного общества, несущую особую, незаменимую другими социальными группами, функцию ответственности за сохранение и развитие нашей страны, за преемственность ее истории и культуры, жизнь старших и воспроизводство последующих поколений, и в конечном итоге – за выживание народов как культурно-исторических общностей»⁴⁹⁷.

Усиление внимания к молодым людям сегодня наблюдается не только во властных и общественных структурах (Президент РФ, правительство РФ, политические партии, общественные организации), но и в различных направлениях отечественной науки. Например, наблюдается тенденция к формированию новой самостоятельной дисциплины о молодежи, именуемой ювентологией⁴⁹⁸. В рамках данного научного направления проводится «...интегративный анализ общих закономерностей становления и развития людей молодого возраста, их определенных возрастных популяций; раскрытие неисчерпаемого и гуманистического потенциала, связанного с данным возрастом людей; проверка и исследование на практике полученных позитивных результатов, способствующих реализации концепции устойчивого развития мира, созданию социально справедливого общества»⁴⁹⁹.

Наряду со всем, в научной литературе существуют многочисленные определения категории «молодежь», что формирует почву для условного обозначения нескольких подходов к изучению специфики и особенностей этой группы общества.

Статистический, либо его еще называют демографический подход, трактует молодежь как специфическую социально-демографическую группу, в которой четко очерчены рамки воз-

⁴⁹⁷ Департамент по молодежной политике Министерства образования Российской Федерации. Концепция государственной молодежной политики Российской Федерации. // Проблемы развития человеческого потенциала в деятельности Совета Федерации (наука, образование, культура) / Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ. – 2001. – № 10 (141).

⁴⁹⁸ См.: Павловский В.В. Ювентология: проект интегративной науки о молодежи. – М.: Академический проект, 2001.

⁴⁹⁹ Там же – С. 76.

раста (современные социальная статистика и демография определяют молодёжь в диапазоне от 15 до 30 лет⁵⁰⁰, в некоторых случаях, называют диапазон от 14 до 30).

По-другому определяют молодежь в рамках социально-психологического подхода. Это группа людей, обладающих определенными возрастными, психоэмоциональными, физическими особенностями, включенных в некую систему общественных отношений и закономерный процесс обретения нового социального статуса.

Ювентология конкретизирует некоторые социально-психологические особенности молодежи, понимая ее как «...особую биосоциальную группу людей от 13–14 до 29–30 лет (женский и мужской пол), которая занимает переходное положение между общностями людей подросткового и взрослого зрелого возраста; <...> осуществляет переход от репродуктивной (подготовительной) к продуктивной деятельности, эволюцию от общественной и гражданской несамостоятельности – к статусу взрослых самостоятельных членов общества, полноправных граждан и сформировавшихся личностей...»⁵⁰¹.

В данном контексте под молодежью целесообразно понимать специфическую биосоциальную группу населения, отвечающую определенным возрастным характеристикам, психологическим и многообразным социально-экономическим критериям, наиболее подверженную восприимчивости модных тенденций и воздействиям извне.

Учитывая специфику молодежи, безошибочно утверждать, что внешняя среда оказывает колоссальное воздействие на формирование и корректировку образа жизни молодого человека. Глобальные проблемы современности (наркомания, СПИД, ВИЧ, проституция и др.), прочно укрепившиеся в социальной действительности всех государств, безусловно, накладывают негативный отпечаток и на мировосприятие рос-

⁵⁰⁰ Ховрин А.Ю. Шаламова Л.Ф., Студенческая молодежь и государственная молодежная политика // Социально-гуманитарные знания. – 2007. – № 4. – С. 117.

⁵⁰¹ Павловский В.В. Ювентология: проект интегративной науки о молодежи. – М.: Академический проект, 2001. – С. 249–250.

сийской молодежи. Особое внимание привлекает процесс формирования личности в условиях наркоконфликта⁵⁰².

Для России сегодня остро стоит проблема наркотизации молодежи в возрасте от 11 до 35 лет. В последнее десятилетие прошлого века наблюдались высокие темпы роста числа больных наркоманией. Согласно данным Госкомстата⁵⁰³ России, наиболее интенсивный рост наркотизации населения отмечался в 1995–1999 годах. С 2000 года ситуация по некоторым показателям значительно ухудшается. Примечательно, что в распространение и употребление наркотических средств вовлечены тысячи молодых граждан.

Наркорреальность пугает показателями. По данным ФСКН, в нашей стране на сегодняшний день около 4 млн. человек регулярно употребляют наркотики. Более 8 % россиян от 11 до 20 лет употребляют наркотики ежедневно, 14 % – не реже двух раз в месяц, 23 % – эпизодически. Причем за последнее десятилетие средний возраст первого употребления наркотиков снизился до 11 лет.

Вовлечение молодых людей в наркоконфликт обусловлено рядом объективных исторически сложившихся причин.

Во-первых, после распада СССР качественно изменилось отношение к молодежи. Так, если в советский период молодежь являлась объектом воспитания, и рассматривалась больше как «подшефная» группа общества, находилась под тотальным надзором молодежных и общественных организаций, то в н. 90-х. молодежь оказалась не просто вне поля зрения общественных и государственных структур, а была предоставлена полностью сама себе. Причем в программу постсоветских реформ, направленных на преобразование общества, молодежь оказалась не включена.

⁵⁰² Наркоконфликт (НК) - это конфликт (политический, идеологический, экономический, социальный, юридические, информационный и т.д.) зона разногласий в котором сущностно связана с наркотиками или формами их контроля. [Цит. по Зазулин Г.В. Философия борьбы с наркоугрозой: от наркотизма к наркоконфликту, необходимость смены политической парадигмы, подготовка наркокоординаторов. // Сайт «Европейские города против наркотиков» / Режим доступа: http://www.ecad.ru/mn-nk1_35.html, 27.12.2009., 20:03].

⁵⁰³ Россия в цифрах. Госкомстат России. – М., 2002. – С. 139.

Во-вторых, в условиях глубоких трансформаций ослабли функции большинства институтов социализации молодого человека в обществе (семья, образовательные учреждения, армия и т. д.), что существенно изменило и сознание, и ценностные ориентиры молодого человека. В результате, мы получили так называемое «потерянное поколение 90-х».

В-третьих, модные мировые тенденции определяют современное стремление молодого поколения к «красивой», «богатой», свободной жизни, карьере, престижу, «кайфу», одновременно ставя под угрозу развитие закономерных процессов естественного воспроизводства населения.

Кроме того, российская действительность и сегодня формирует условия способствующие процессу наркотизации молодежи.

В первую очередь, это нерешенные социальные проблемы, в которые большинство молодежи включено по определению (образование, безработица, жилье и т.д.). Слабые, не решительные, не сформировавшиеся чаще всего молодые люди с помощью наркотиков стремятся отвлечься, оградиться от насущных проблем. Наркотик дает субъективное ощущение благополучия: все проблемы отступают на задний план, улучшается настроение, мир видится в розовом цвете.

Усиленная антинаркотическая пропаганда становится еще одной причиной приобщения молодого человека к наркотикам. Распространение идей о вредности, опасности и незаконности потребления наркотических препаратов, трансляция в СМИ сюжетов борьбы с наркоугрозой, в половине случаев имеют негативные последствия.

Так, ежедневно нам сливается информация о наркотическом образе жизни звезд шоу-бизнеса, о миллионных партиях белого порошка, кочующих из страны в страну, об опыте Голландии. «На тему наркомании и наркотиков сочиняются веселые шутки, например: «Земфира вышла замуж за амфетамин», или «Новости из Казахстана: Многомиллионная армия саранчи съела весь урожай конопли, после этого с диким хохотом выпила озеро Иссык-Куль и улетела в Турцию за дубленками»⁵⁰⁴. Подобная

⁵⁰⁴ Инна Пик. Наркотики как бренд. // Сайт «Нет – Наркотикам», Москва, 2008 г. / Режим доступа: http://www.narkotiki.ru/research_6600.html, 20.01.2010, 21:45.

реклама оказывает пагубное воздействие в первую очередь на подростков и молодых людей с еще подвижной психикой.

Наряду со всем, наркотики сегодня становятся просто модными. Наркотик – это бренд. В магазинах с аксессуарами мы можем найти заколки, подвески, брелоки и другие мелочи с наркотической символикой. Нередко на потребительских рынках можно обнаружить предметы одежды с зелеными кружевными листиками конопли. Там же можно найти всевозможные разноцветные, жизнерадостные и «позитивные» накросимволы, украшающие совершенно обычные предметы быта. Очевидно, что для молодого человека, мода и современные бренды для которого представляют жизненные ориентиры, наркомания и наркотики становятся нормой и примером подражания.

Таким образом, анализ специфики и условий формирования современного российского молодого человека дает основание обозначить роль и место молодежи в наркоконфликте.

С одной стороны, молодежь является объектом наркоконфликта. Для выступающих «за наркотики» (представители наркобизнеса, наркопотребители) молодые люди это потенциальные клиенты, за счет которых будет процветать бизнес, сбываться наркоресурс, формироваться рынок потребителя. Учитывая гибкость сознания и подверженность манипулированию, наркобизнес видит в молодежи благоприятную почву для стимулирования спроса на наркотики. Например, данные, полученные в результате мониторинга, проведенного в мае-июне 2006г. Центром социального прогнозирования наглядно иллюстрируют это положение. Так, совокупные годовые затраты на приобретение наркотиков населением Российской Федерации в возрасте 11–40 лет составили 4 млрд. долларов США (по курсу 2006 г.)⁵⁰⁵.

⁵⁰⁵ Понкин И.В., Юрьев Е.Л., Елизаров В.Г., Абраменкова В.В., Пристанская О.В., Коровина Ю.В., Соловьев А.Ю., Халтурина Д.А., и др. Концепция государственной политики в области духовно-нравственного воспитания детей в Российской Федерации и защиты их нравственности (Проект, 02.06.2008) / Комитет по вопросам семьи женщины и детей, Комитет по культуре и Комитет по делам молодежи Государственной Думы ФС РФ; Комиссия Общественной палаты РФ по социальной и демографической политике; Общественный совет Центрального федерального округа – М., 2008. /Режим доступа: <http://state-religion.ru/moral/concept/17-koncepcija-gosudarstvennoj-politiki-v-oblasti.html>, 10.03.2009, 23:17.

Выступающие «против наркотиков» (часть молодежи, большая часть общественности, государство, политические партии, общественные организации, антинаркотические движения и т.д.), видят в молодом поколении стратегический ресурс национальной безопасности России. В этой связи, воздействие стороны «против наркотиков» на молодых людей оправдывается стремлением закрепить в подвижном сознании молодежи взглядов и морально-этнических принципов, направленных на формирование здорового образа жизни и негативного отношения к немедицинскому потреблению наркотических и психотропных веществ.

С другой стороны, молодежь выступает активным субъектом наркоконфликта. Так в лагере «за наркотики» молодежь является субъектом по той причине, что потребление наркотиков распространено в молодёжной среде. Кроме того, согласно универсальной типологии участников незаконного оборота наркотиков (НОН)⁵⁰⁶ именно начинающие потребители и наркоманы представляют собой большинство от всей совокупности участвующих в НОН.

В лагере «против наркотиков» молодежь выступает субъектом в меньшем количественном значении. Однако существуют молодежные движения антинаркотической направленности, разрабатываются молодежные волонтерские проекты, которые в некоторой мере способствуют распространению идей о вредности, опасности и незаконности потребления наркотических препаратов в молодёжной среде.

Безусловно, для эффективного урегулирования наркоконфликта, необходимо снижать долю молодёжи, являющейся субъектом на стороне «за наркотики». Также важно увеличивать долю молодёжи и совершенствовать качество её деятельности как субъекта на стороне «против наркотиков».

Сегодня в России уже принимаются некоторые меры по урегулированию наркоконфликта и ликвидации условий, способствующих его формированию. Например:

1. Работает Госнарконтроль, позднее переименованный в Федеральную службу Российской Федерации по контролю за оборотом наркотиков (ФСКН РФ).

⁵⁰⁶ Зазулин Г.В. Наркоэпидемия. Политика. Менеджмент. – СПб., 2005. – С. 177.

2. Указом Президента Российской Федерации «О дополнительных мерах по противодействию незаконному обороту наркотических средств, психотропных веществ и их прекурсоров» от 18 октября 2007 года № 1376 образован Государственный антинаркотический комитет.

3. Одновременно, в соответствии с Указом, были образованы региональные антинаркотические комиссии в субъектах Российской Федерации для координации деятельности территориальных органов федеральных органов исполнительной власти, органов исполнительной власти субъектов федерации и органов местного самоуправления муниципальных образований по противодействию незаконному обороту наркотиков.

4. В соответствии с решениями Совета Безопасности Российской Федерации от 8 сентября 2009г., прошедшего под председательством Президента России Д.А. Медведева в стране разрабатывается программный документ – стратегия государственной антинаркотической политики России⁵⁰⁷.

5. Кроме того, на территории России действует Федеральный закон РФ «О наркотических средствах и психотропных веществах» № 3-ФЗ Принят Государственной Думой 10 декабря 1997 года // Российская газета, № 7, 15.01.1998.

Таким образом, принимая во внимание особое положение молодежи в наркоконфликте, учитывая все меры антинаркотической политики, проводимой уже сегодня органами государственной власти Российской Федерации, можно сделать некоторые выводы.

Во-первых, России нужна не только продуманная и действенная система мер по борьбе с наркоманией и незаконным оборотом наркотиков, а ещё необходима правильная и взвешенная антинаркотическая пропаганда.

Во-вторых, анализ особенностей молодежи как специфической социально-демографической группы общества, позволяет утверждать о необходимости активного содействия государства в разрешении социальных проблем молодых людей.

⁵⁰⁷ Проект Стратегии антинаркотической политики Российской Федерации // Сайт «Нет – Наркотикам», Москва, 2009 г. / Режим доступа: http://www.narkotiki.ru/oinfo_6744.html, 24.11.2009, 22:15.

В-третьих, нужна действенная усиленная пропаганда здорового образа жизни. Здоровье, спорт должны стать модными и современными брендами.

В-четвертых, учитывая, что в процесс наркотизации включено подавляющее большинство молодого поколения, стратегической задачей государства должна являться разработка эффективной молодежной политики при активном социальном и государственном партнерстве с молодежью.

Идеологический дискурс: подходы к определению концепта (А.А. Моисеенко)

Идеология как феномен XX века является уникальным объектом для научных исследований и для проекционных конструкций. С момента введения в оборот А. де Траси понятия «идеология», концепт претерпел значительные изменения, как в содержательном, так и в методологическом плане. В XIX–XX вв. происходило становление и развитие концепта идеологии, наполнение его различным содержанием и встраивание его в структуру нормативно-символической сферы политики.

Анализ идеологии как общественного сознания начал предприниматься в науке со второй половины XIX в.⁵⁰⁸ В научный и социально-политический оборот понятие идеологии было введено К. Марксом и Ф. Энгельсом, которые предложили социально-экономическую трактовку феномена идеологии. Согласно Марксу, идеология – это форма ложного сознания, которая также является иллюзорной формой классовой борьбы (борьбы за экономическое и политическое превосходство одной группы над другой). В работе «Немецкая идеология» основоположниками марксизма «идеология» была представлена как идеалистическая концепция, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей и принципов. Маркс и Энгельс характеризовали идеологию как рациональную мыслительную конструкцию, тип мыслительного процесса, скрывающие реальные экономические отношения господства и подчинения, в которых субъекты-

⁵⁰⁸ Ирхин Ю.В. Политология: Учебник / Ю.В. Ирхин, В.Д. Зотов, Л.В. Зотова. – М.: Юристъ, 2002. – С. 333.

идеологи постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей. Говоря о воспроизводстве иллюзий, Маркс и Энгельс подчеркивали, что действительность предстает в идеологии в искаженном, перевернутом виде и в конечном итоге определяли идеологию как иллюзорное или ложное сознание. Методом идеологии признавалось конструирование мнимой реальности⁵⁰⁹.

В целом, в работах классиков марксизма концепт «идеология» в зависимости от контекста использовался в различных значениях: 1) сознание определенного класса; 2) теоретическое сознание; 3) ложное, извращенное сознание, порожденное противоречиями производственных отношений⁵¹⁰.

Аксиологическая (ценностная) трактовка идеологического сознания была предложена Ф. Ницше. С аксиологической точки зрения, идеология – это культурное образование, система ценностей, которая не является сама по себе ложной и не производна от экономических отношений⁵¹¹.

В отличие от марксистского детерминистского подхода, Макс Вебер отмечал, что существует связь между материальными и мировоззренческими системами: «Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над деятельностью людей, но и «образы мира», создаваемые «идеями», очень часто служили вехами, указывающими путь, по которому следовала динамика интересов»⁵¹². М. Вебер отрицал саму постановку вопроса о научности идеологии, относя ее к области веры.

У. Матц также подходит к концепту идеологии с позиции веры. Идеология – система ценностей, выступающая в качестве политического мировоззрения и имеющая силу веры. Отмечая псевдорелигиозный характер идеологии, Матц указывает на то, что идеологии «в функциональном отношении представляют

⁵⁰⁹ Философский энциклопедический словарь / редкол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичёв и др. – 2-е изд. – М.: Сов. Энциклопедия, 1989. – С. 206.

⁵¹⁰ Сирота Н.М. Идеологии и идеологические течения: классическое наследие и современность: Учебное пособие. – СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2009. – С. 8.

⁵¹¹ Ирхин Ю.В. Политология: Учебник / Ю.В. Ирхин, В.Д. Зотов, Л.В. Зотова. – М.: Юрист, 2002. – С. 333.

⁵¹² Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Избранное. Образ общества / пер. с нем. – М.: Юрист, 1994. – 704 с. – (Лики культуры). – С. 54.

собой эрзац-религию, так как должны заполнить вакуум, образовавшийся с отходом религии из сообщества. Но тем самым на них в принципе возлагается слишком много, ибо они предпринимают попытку с негодными средствами – в условиях расколдованного, освобожденного от религиозных чар мира – в пределах этого мира вновь снискать для политики абсолютную точку отсчёта. Именно этот кардинальный структурный дефект превращает идеологии в элемент политической патологии»⁵¹³.

Т. Парсонс понимал под идеологией систему ценностей конкретного общества. В. Парето отмечал активную роль идеологий в обществе, их мобилизующую силу. В своей психологической теории идеологии он рассматривал, как теоретические построения могут маскировать эмоции и предрассудки. Идеологическое воздействие – один из двух основных ресурсов власти, наряду с силовым, которое находится в распоряжении правящих элит⁵¹⁴.

Различное толкование и новые смыслы вместе с попытками выработать свободное от оценок понимание идеологии предпринимались не раз. Пытаясь решить эту проблему, Карл Мангейм в работе «Идеология и утопия» при анализе феномена идеологии обнаружил неразрешимое противоречие («парадокс Мангейма») – обусловленность самого исследователя и его анализа.

Мангейм, рассматривая идеологию как неадекватное отражение действительности, отмечал, что с момента закрепления понятия «идеология» в политическом контексте вопрос «что же действительно есть действительное?» является актуальным⁵¹⁵. С точки зрения исследователя, тотальный идеологизм человеческого мышления и то, что «определенному социальному положению соответствуют определенные точки зрения, методы наблюдения, аспекты»⁵¹⁶, доказывает, что все это лишает само понятие «идеология» однозначности, и речь идет об идеологичности идеологии.

⁵¹³ Матц У. Идеологии как детерминанта политики в эпоху модерна // Полис: Политические исследования. – 1992. – № 1–2. – С. 133–134.

⁵¹⁴ Ирхин Ю.В. Политология: Учебник / Ю.В. Ирхин, В.Д. Зотов, Л.В. Зотова. – М.: Юрист, 2002. – С. 336.

⁵¹⁵ Мангейм К. Идеология и утопия / Диагноз нашего времени: – М.: Юрист, 1995. – С. 67.

⁵¹⁶ Там же. – С. 58.

Другое понимание идеологии формируется в работах Клиффорда Гирца. Рассматривая идеологию как культурную систему, американский антрополог считает возможным наряду с политическими изучать моральные, экономические и даже эстетические идеологии, обнаруживая во всех этих явлениях общие закономерности. Все они могут быть объяснены с точки зрения двух основных подходов: теории интереса и теории напряжения. Кроме того, они выполняют одни и те же функции и возникают как реакция на культурное напряжение в ситуации нестабильности и нехватки ориентиров: «Условия для появления систематических идеологий создает именно сочетание общественно-психологического напряжения и отсутствия культурных ресурсов, с помощью которых это напряжение можно осмыслить»⁵¹⁷.

Любая идеология, по К. Гирцу, – это иной, по сравнению с наукой, способ символизации действительности. Исследователь отмечает образную природу идеологического мышления. Идеология расширяет возможности языка, позволяя выразить новые смыслы через символическое обозначение социальной среды, что создает необходимые ориентиры для людей в меняющейся действительности.

М. Кольхауэр рассматривает идеологию как движение и форму, как «организацию дискурсов и фигур, подчиненную одной определенной точке зрения», как «своего рода стиль, ибо она рождается благодаря дистанции, отклонению»⁵¹⁸.

Во второй половине XX в. разработка теории идеологии дополнилась концепциями «деидеологизации» и работами представителей франкфуртской школы. Лозунг американского социолога Э. Шиле о «конце идеологий» был развит впоследствии Д. Беллом, С. Липсетом, Р. Ароном. Основные теоретические положения концепция «деидеологизации» заимствовала у неопозитивизма и социологии знания. Сторонники концепции «деидеологизации», противопоставляя науку и идеологию, пы-

⁵¹⁷ Гирц К. Интерпретация культуры / пер. с англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – 560 с. (Серия «Культурология. XX век») – С. 250.

⁵¹⁸ Кольхауэр М. Роман и идеология. Точки зрения // НЛО. – 1996. – № 14. – С. 23–27.

тались доказать, что наука располагает объективно истинным знанием, в то время как идеологии выражают субъективные, социально-классовые интересы. Позднее как реакция на развернувшиеся в мире различные демократические и освободительные движения возникла концепция «реидеологизации», которая стремилась повысить роль и значение идеологии в общественном развитии⁵¹⁹.

Теоретики франкфуртской школы западного марксизма в 20–70 гг. обращали свое внимание на вопросы теории культуры и идеологии. Т. Адорно, Ю. Хабермас и др. проводили различие между формой и ролью идеологии в буржуазном обществе XIX в. и позднекапиталистическом обществе⁵²⁰. В отличие от XIX в., где идеология была в первую очередь политической теорией, в XX в. идеология выступает в форме массовой культуры и перестает существовать как политическая идеология. Идеология как способ выражения коллективных интересов уступает место манипуляции массовым сознанием.

В работе «Техника и наука как идеология» Ю. Хабермас предложил различать две формы идеологии – политическую идеологию, свойственную прошлым эпохам, и современную «идеологию», возникшую в условиях индустриального общества – технократическое сознание⁵²¹. Техника стала элементом «репрессивного управления» и социального контроля, и таким образом обрела политическое и идеологическое измерение.

В концепции Л. Альтюссера, идеология – это набор мистических представлений о реальности, иллюзии непосредственного опыта. Все идеологии, согласно Альтюссеру, стремятся изобразить индивидов как «субъектов» (т.е. источник инициативы якобы находится в них самих), а на самом деле подчинить их социальному порядку⁵²².

⁵¹⁹ Ирхин Ю.В. Политология: Учебник / Ю.В. Ирхин, В.Д. Зотов, Л.В. Зотова. – М.: Юрист, 2002. – С. 339.

⁵²⁰ Там же. – С. 339.

⁵²¹ Цит. по: Фархатдинов Н. Техника и наука как «идеология»: через 40 лет на русском языке // Социологическое обозрение. 2007. – № 2. – Том 6. – С. 60–64.

⁵²² Рисмухамедов, И. А. Концепции идеологии А. Грамши и Л. Альтюссера и их рецепция в современном неомарксизме. Автореферат дис. ... канд. соц. наук / И. А. Рисмухамедов. – Санкт-Петербург, 2003. – С. 20.

С. Жижек, определяя фундаментальное измерение «идеологии» не как «ложное сознание» и иллюзорную репрезентацию действительности, указывает на то, что, скорее идеология есть сама эта действительность, которая уже должна пониматься как «идеологическая»⁵²³. Жижек ставит вопрос о применимости «понимания идеологии как наивного сознания к сегодняшнему миру» в условиях постановки проблемы о постидеологической современности. По Жижеку, с точки зрения классического понимания идеологии, относящей иллюзию исключительно к сфере «знания», современное общество является постидеологическим в том смысле, что «люди больше не верят в идеологические «истины» и не воспринимают идеологические утверждения всерьез». «Однако фундаментальный уровень идеологии, – далее рассуждает С. Жижек, – это не тот уровень, на котором действительное положение вещей предстает в иллюзорном виде, а уровень (бессознательного) фантазма, структурирующего саму социальную действительность. А на этом уровне наше общество вовсе не является постидеологическим»⁵²⁴.

Сама суть идеологии предполагает превратное понимание собственных предпосылок, своих действительных условий, дистанцию, разрыв между так называемой социальной действительностью и нашим искаженным представлением о ней, нашим осознанием её.

В российской политической науке также сложились различные подходы к понятию идеологии как объекту научного анализа. Исследователи явлений нормативно-символической сферы Ю.Г. Волков, К.С. Гаджиев, В.А. Гуторов, М.В. Ильин, О.Ю. Малинова, В.М. Межуев, А.И. Соловьев анализируют проблемы российского идеологического пространства и феномена идеологии.

М.В. Ильин рассматривает идеологию как «операциональную редукцию мировоззрения, облегчающую взаимодействие

⁵²³ Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии. – М.: Издательство «Художественный журнал», 1999.– С.28.

⁵²⁴ Там же. – С. 38.

акторов»⁵²⁵. Функция идеологии, по мнению исследователя, состоит в способности и возможности представлять мировоззрение одного субъекта другому субъекту через определенные коды и прагматику взаимодействия.

К.С. Гаджиев определяет идеологию как «некий строительный проект или эскиз, на основе которого конструируются политическая стратегия тех или иных социально-политических сил в лице партий, организаций, объединений, правительства и т.д.»⁵²⁶. Важнейшей функцией идеологии, по мнению исследователя, является способность отграничивать конкретное сообщество от остальных.

А.И. Соловьев рассматривая концепт идеологии, указывает на то, что «идеология» не в состоянии описать всю идеальную (субъективную) сферу политики, но «может претендовать на ведущее положение в сфере политической духовности (в определенные исторические эпохи)»⁵²⁷. Исследователь рассматривает идеологию в функциональном смысле – как матрицу существования явлений нормативно-символической сферы политики на принципах рациональности и осознания групповых интересов⁵²⁸. Анализируя развитие феномена идеологии, Соловьев приходит к выводу, что, «идеология обрела свой политический статус в связи с потребностью в становлении публичной сферы политики и налаживании рациональных форм консенсуса в борьбе за право управлять государством». В соответствии с логикой А. Соловьева, в настоящее время политическая идеология маргинализируется, рациональность и групповые интересы уступают место образности и индивидуальным контактам гражданина с властью. Поэтому нормативно-символическая сфера политики сегодня

⁵²⁵ Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – №4. – С. 49.

⁵²⁶ Гаджиев К.С. Политическая идеология: концептуальный аспект // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 8.

⁵²⁷ Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – № 4. – С. 37.

⁵²⁸ Соловьев А.И. Политическая идеология: логика исторической эволюции // Полис: Политические исследования. – 2001. – № 2. – С. 5–23.

организуется на принципах политической рекламистики – основанием для участия индивида в политике является не групповой интерес и рациональная модель его реализации, а привлекательность образа, конструируемого СМИ. По мнению А. И. Соловьева, идеи становятся идеологией лишь тогда, когда выступают инструментом политической коммуникации.

О.Ю. Малинова шире трактует концепт идеологии, рассматривая идеологию как функцию. Идеология – «набор символических форм (не только идей, но и образов, действий и даже вещей), обращаящихся в социуме»⁵²⁹. На индивидуальном уровне идеология предстает в виде более или менее осознанных убеждений, а также интерпретативных кодов, усваиваемых в процессе социализации и не подверженных критической рефлексии. Символические формы и интерпретативные коды становятся идеологией тогда, когда они начинают действовать в политическом контексте, например, отношениях распределения власти и др.

О.Ю. Малинова предлагает в анализе феномена идеологии использовать два подхода, которые, по мнению исследователя, никак не подменяют друг друга и вполне совместимы: 1) широкий, трактующий идеологию как способ функционирования символических форм и 2) узкий, в котором под идеологиями понимаются системы идей⁵³⁰. При чем идеологии как системы идей или убеждений (в узком смысле) могут рассматриваться в качестве частного случая идеологий как способа функционирования символических форм и интерпретативных кодов в рамках отношений власти и господства (широкое значение)⁵³¹. Это, по мнению исследователя, «открывает дополнительные перспективы для исследования процессов, разворачивающихся в символическом пространстве политики, поскольку позволяет сфокусировать внимание на том, какими факторами обуславливаются

⁵²⁹ Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – № 4. – С. 43.

⁵³⁰ Малинова О.Ю. Новые и старые производители идеологий // Новая политика. 21 июня 2004. – <http://www.novopol.ru/text95.html>.

⁵³¹ Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – №4. – С. 40.

функционирование и взаимодействие разных символических форм в конкретных контекстах, что делает возможным складывание относительно целостных систем идей и убеждений и что с ними будет происходить в дальнейшем»⁵³².

А. Зиновьев для объяснения явлений идеологического пространства предлагает использовать понятие «идеосферы»⁵³³ и «идеологического поля», производного от деятельности субъектов в идеосфере. Субъектами идеосферы являются идеологи, а объектом – люди и их сознание. В идеосферу людей объединяет наличие общего дела и нахождение в структуре определенных образований (групп, коллективов и т.д.). Основной функцией идеосферы, по мысли автора, является воздействие на объект с целью сделать его неспособным к самостоятельному пониманию реальности⁵³⁴.

В целом, основные подходы к пониманию концепта идеологии разделяют на две группы: «позитивные и нейтральные» и «негативные и критические»⁵³⁵. С точки зрения позитивных и нейтральных подходов идеология понимается как:

1. Система идей, предлагающая определенную оценку существующего, проект его изменения и соответствующую программу действий;
2. Основа мобилизации коллективного действия;
3. Идеи и убеждения, выражающие интересы и отношение к действительности определенных социальных групп;
4. Способ упорядочения и интерпретации социальной реальности.

Негативные и критические концепции толкуют идеологию как:

⁵³² Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – №4. – С. 41.

⁵³³ Концепция «идеосферы» была выдвинута в 1976 году Ричардом Доукинсом, который считал, что «идеосфера» является для мира мыслей тем же, чем биосфера для животного мира.

⁵³⁴ Зиновьев А. Логическая социология. Экономика Идеология // Социально-гуманитарные знания. 2002. – № 6. – С. 135.

⁵³⁵ Современные тенденции развития символического пространства политики и концепт идеологии (материалы дискуссии) // Полис: Политические исследования. – 2004. – № 4. – С. 15.

1. Целостную унифицированную систему верований, диктующую индивидам образ мыслей и поведения;
2. (Ложные) идеи, используемые для легитимации существующего порядка и/или мобилизации действий, направленных на его изменение;
3. «Ложное сознание», маскирующее истинное положение вещей.

Проблема множественности подходов к определению концепта «идеология» сталкивается с вопросом о структуре и источниках идеологии. Ими, по-видимому, могут являться политическая теория, с одной стороны, и политический миф, с другой стороны. Рассмотренные выше точки зрения многих исследователей и цельные идеологические концепты или научные парадигмы выступают теоретической базой идеологии. Политический миф – символическое, опирающееся на верования выражение основных ценностей общества. Двойственная природа политических структур порождает необходимость наличия мифологии в структуре политической идеологии. Исследователи символического пространства отмечают связь между мифом и идеологией как понятиями⁵³⁶.

Современный политический миф, с точки зрения Р. Барта, это «совокупность коннотативных означаемых, образующих латентный идеологический уровень дискурса». Функции политического мифа, определяют его двоякое значение: «с одной стороны, он направлен на деформацию реальности, имеет целью создать такой образ действительности, который совпадал бы с ценностными ожиданиями носителей мифологического сознания; с другой – миф чрезвычайно озабочен сокрытием собственной идеологичности, поскольку всякая идеология хочет, чтобы ее воспринимали не как одну из возможных точек зрения на мир, а как единственно допустимое (ибо единственно верное) его изображение, то есть как нечто «естественное», «само собой разумеющееся»; миф стремится выглядеть не «продуктом культу-

⁵³⁶ Щербаков А.Е. Место мифа в политической идеологии // Полис. Политические исследования. – 2003. – № 4. – С. 175–180; Фишман Л.Г. Политический миф и идеология: «опасное сближение»? // Полис. Политические исследования. – 2006. – №4. – С. 74–86.

ры), а «явлением природы»; он не скрывает свои коннотативные значения, он их «натурализует» и потому вовсе не случайно паразитирует на идеологически нейтральных знаках естественного языка: вместе с наживкой, которой служат эти знаки, он заставляет потребителя проглатывать и крючок идеологических смыслов. Миф невозможно «убить» (он возродится, как Феникс), но от его власти можно освободиться, «объяснив» его, то есть, аналитически разрушив его знаки»⁵³⁷.

Всякая идеология носит политический характер, однако понятие «политическая идеология» употребляется для характеристики рационально-ценностной мотивации политического поведения и мировоззренческой основы политики.

К.С. Гаджиев выделяет следующие структурные элементы идеологии: 1) связь с общей мировоззренческой системой эпохи; 2) программные установки, сформулированные на основе тех или иных положений этой системы; 3) стратегия реализации программных установок; 4) пропаганда; 5) конкретные шаги по реализации программы⁵³⁸.

Идеология является формой мотивации политического поведения индивидов и групп индивидов, поэтому зачастую используется в процессе концептуализации групповых интересов. Идеология как одна из форм сознания, имеет особое, субъективное отношение к реальности. Если рассматривать идеологию как идею, воплощенную на практике, то это всегда будет осознанное и преднамеренное действие.

Анализируя процесс идеологизации, нужно учитывать, что идеология как отражение действительности может быть искажена преднамеренно, и за этим всегда стоит интерес, мысль, идея. Кроме того, важно отметить, что идеология всегда придерживается «принципа партийности»⁵³⁹, выражая интересы, только части общества, придерживаясь определенного сегмента идей.

⁵³⁷ Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К. Косикова. – М.: Прогресс, 1989. – С. 17.

⁵³⁸ Гаджиев К.С. Политическая идеология: концептуальный аспект. // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 8.

⁵³⁹ От англ. «part» – часть.

Идеология «контролирует» индивидов и их деятельность с помощью специально сконструированных образов. Идеальная ориентация политического поведения индивидов зависит от уровней функционирования политической идеологии: на теоретико-концептуальном уровне формулируются основные положения интересов и идеалов определенной группы; программно-политический уровень характеризуется переводом социально-философских конструкций в программы и требования, что формирует основу для принятия политических решений; актуализированный уровень характеризует степень усвоения гражданами основополагающих принципов и идей.

Идеология направлена на перспективу как на необходимость и возможность своего развития, устойчивого существования и рекрутирования сторонников для формирования «традиций». Проектный подход идеологии состоит в субъективном, иллюзорном отражении политических процессов и явлений. Идеология преследует практический интерес и воплощает его через внедрение образов и идей в массовое сознание. Таким образом, процесс управления скрыт⁵⁴⁰.

В идеологии практически воплощается дихотомия «друг – враг», и, тем самым, обосновывается конфликтное начало мира политического. Внешний враг является важнейшим катализатором, дающим импульс развитию идеологии (например, противостояние, благодаря которому осуществлялось развитие коммунистического Советского Союза и либерально-демократического Западного мира). По мнению О. Ламберга, эффективность идеологии проявляется в тех случаях, когда остальной окружающий мир видится как враждебная сила, провоцируя тем самым инстинкты обороны, страха, агрессивности у членов соответствующей группы⁵⁴¹.

Качественность «проникновения» идеологии, а также её доступность в плане усвоения зависит от компактности идеоло-

⁵⁴⁰ Моисеенко А.А. Геополитика и идеология: попытка соотношения / Геополитика: сборник научных статей / под редакцией В.Е. Хвощева. – Челябинск: Изд-во ЮУрГУ. – 2008. – С. 90.

⁵⁴¹ Цит. по: Гаджиев К.С. Политическая философия / Отд-ние экон. РАН; науч.-ред. совет изд-ва «Экономика» - М.: ОАО «Издательство «Экономика», 1999. – 606 с. – (Системные проблемы России) – С. 342.

гической концепции и заключается в степени ее редуцирования⁵⁴². Это свойство идеологии позволяет заручаться поддержкой как можно большего количества людей и пополнять ряды своих сторонников, пользуясь инертностью масс. Степень редукции зависит от закрытости или открытости конкретной идеологической системы. Зачастую степень радикальности идеологической системы прямо пропорциональна степени редукции основных ее элементов. В методологическом плане принцип редукции в сфере политики соответствует системе догматов в сфере религии⁵⁴³.

Актуализированный уровень в структуре политической идеологии выявляет степень эффективности идеологических инструментов, например, пропаганды, которая, проникая в общественное и индивидуальное сознание, выражается в различных формах политического участия. На этом уровне существуют идеологическая политическая культура и идеологическая агрегация, идеологические требования, идеологическая цензура, идеологическая борьба⁵⁴⁴. Данные элементы, взаимодействуя между собой, и под влиянием внешних факторов образуют идеологическое дискурсивное пространство.

Дискурс определяется историческим, культурным и языковым своеобразием социума. Соответственно при анализе дискурсивного пространства важных социальных феноменов, не достаточно использовать методологический аппарат, предлагаемый сторонниками лингвистического направления. Анализ концептов, в смысле анализа смысловых составляющих дискурса, соответствующих определенным социально-культурным обстоятельствам, представляет интерес в качестве социально-философского исследования дискурса.

Концепт, понимаемый как обобщенная мыслительная единица, отражающая и интерпретирующая явления действительности в сознании индивида, занимает особое место в изучении по-

⁵⁴² Гаджиев К.С. Политическая философия / Отд-ние экон. РАН; науч.-ред. совет изд-ва «Экономика» – М.: ОАО «Издательство «Экономика», 1999. – 606 с. – (Системные проблемы России) – С. 343.

⁵⁴³ Гаджиев К.С. Политическая идеология: концептуальный аспект. // Вопросы философии. – 1998. – № 12. – С. 7.

⁵⁴⁴ Политология: Учебник / под ред. М.А. Василюка. – М.: Гардарики, 2004. – 588 с.: ил. – С. 416.

литического дискурса, что обуславливает актуальность его изучения. Концепт «идеология» включают в себе ценности и идеи, их способ функционирования, что определяет конкретные политические практики. Соответственно изучение концепта идеологии позволяет исследовать специфику когнитивной организации идеологического дискурса.

В.П. Пугачев и А.И. Соловьев определяют идеологический дискурс как феномен перманентной связи и обратной реакции акторов, производящих политические идеи и идеологии или «реальное сосуществование и постоянное взаимодействие разнообразных идеологических течений»⁵⁴⁵.

Н.М. Сирота рассматривает понятие «идеологический дискурс» в глобальном плане: как взаимодействие идеологий в политическом пространстве. В зависимости от эпохи и наличия в ней различных систем идей различные идеологические дискурсы развивались внутри крупных идеологических течений (метаидеологий), таких как консерватизм, либерализм, а впоследствии внутри них и между новыми идеологическими образованиями, например, «между идейными течениями, защищающими идеалы гуманизма и демократии, и доктринами, обосновывающими насилие и террор» на современном этапе. Автор выделяет уровни идеологического дискурса: глобальное измерение, региональное и страновое⁵⁴⁶.

Говоря об идеологическом дискурсе, мы подразумеваем абстрактное понимание дискурса, т.е. когда понятие дискурс относится к специфическому явлению, социальной общности, культуре и идеологии.

С точки зрения Т. Ван Дейка, исследователь, определяя дискурс как «социальную формацию»⁵⁴⁷, сталкивается с проблемой отнесения коммуникативного действия к конкретному историческому периоду, культуре, социальной общности. Это делает понятие дискурса еще более абстрактным. Определить его кон-

⁵⁴⁵ Пугачев В.П., Соловьев А.И. Введение в политологию. Издание третье, переработанное и дополненное. – М.: АСПЕКТ ПРЕСС, 2000. – 378 с.

⁵⁴⁶ Сирота Н.М. Идеологии и идеологические течения: классическое наследие и современность: Учебное пособие. – СПб.: ИВЭСЭП, Знание, 2009. – С. 16–19.

⁵⁴⁷ Дейк Т. К определению дискурса. – <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/vandijk2.htm>.

кретные рамки возможно, исследуя понятия макро- и микроуровней во взаимодействии. Так, дискурс является феноменом микросоциального уровня. Феноменом макросоциального уровня является идеология. Которая, в свою очередь, как коллективная репрезентация действительности воспроизводится в дискурсе (на микросоциальном уровне)⁵⁴⁸.

Различные трактовки идеологии как понятия и как явления, структурные компоненты и возможные источники идеологии выступают основой исследований нормативно-символической сферы политики. Анализ идеологической динамики и трансформаций идеологического дискурса в реальном политическом пространстве, так или иначе, основывается на теоретических предположениях. Поэтому выбор исследователем подхода определяет рамки его работы и возможные результаты.

Дискурс повседневности и мир политического (Киричек Ю.А.)

Переходный и нестабильный характер современной социокультурной ситуации – интенсивные видоизменения социальных феноменов, размывание их границ и появление новых вариантов – делают сферу повседневной жизни объектом все более пристального внимания. Такие процессы и явления современного общества, как популизм в сфере политики, недавно взятое и активно эксплуатируемое СМИ направление на предельное обнажение всех составляющих человеческой жизни и т.п., привели к закономерным результатам: «ранее приниженная в своих правах повседневность начала все более активно вторгаться в сферы влияния других культурных форм»⁵⁴⁹.

В предложенной статье будет сделана попытка анализа концепта «повседневность» через эволюцию философских и социологических идей, мы постараемся выделить наиболее существ-

⁵⁴⁸ Дейк Т. К определению дискурса. – <http://psyberlink.flogiston.ru/internet/bits/vandijk2.htm>.

⁵⁴⁹ Наливайко И.М. Повседневность и проблема культурной самоидентификации (Границы культуры и культура границ) // В перспективе культурологии: повседневность, язык, общество / отв. ред. О.К. Румянцев. – М., 2005. – С. 224.

венные признаки и специфику структуры анализируемого понятия, одной из составляющих которого является сфера политического. В этом контексте повседневное бытие и обыденное сознание будут рассмотрены как компоненты структуры *повседневной политической* деятельности людей.

В первую очередь необходимо отметить, анализ повседневности как отдельной темы научных исследований представляется весьма проблемным. Наша жизнь полностью протекает в повседневном мире, и мы вполне резонно полагаем, что, зная этот мир так близко, имеем основания для логичного построения неких суждений о нем. Тем не менее, в начале исследований мы наталкиваемся на отсутствие источников, позволяющих проводить анализ повседневности. Их либо нет вовсе, либо оказывается слишком много:

а) исторические работы (французская школа «Анналов»), основываясь на исторических источниках, представляют фрагментарные срезы повседневности;

б) в литературе (письма, мемуаристика и пр.) находит отражение глубоко субъективный авторский взгляд на повседневную жизнь и сознание, опирающийся на жизненный опыт конкретного писателя;

в) в рамках социологии, лингвистики и психологии проблема повседневности изучается узко, с отдельных ракурсов и аспектов;

г) аналитическая философия и феноменология и вовсе рассматривают мир повседневности едва ли не с противоположных сторон.

Таким образом, источники, на которые необходимо опираться ученому в анализе повседневного мира, здесь оказываются или несоизмеримыми, или совпадающими лишь частично, а иногда и противоречащими друг другу. Мы же, в свою очередь, далее обратимся к трактовкам повседневности в истории философской и социологической мысли.

Подтверждением глобальных трансформаций, с описания которых начиналась данная статья, служит и судьба понятия, введенного в научный оборот Э. Гуссерлем – «жизненный мир» (*Lebenswelt*). Оставляя за рамками обсуждения отечественную традицию, где понимание этой сложнейшей феноменологической концепции почти не нашло своего места, отметим, что на

Западе упомянутый термин уже переместился из узкоспециального философского поля в широкую сферу общественной жизни – в частности, политику, практику mass media. В научном плане тематика «жизненного мира» на сегодняшний день вошла в ряд важнейших, центральных элементов проблемной канвы феноменологического движения. Проблемно-теоретическое значение обращения Гуссерля к тематике жизненного мира чрезвычайно велико для пополнения, глубокого преобразования как его собственной теории, так и философского знания XX века, для вероятных перспектив развития феноменологии в XXI столетии.

Прямым последователем и продолжателем идей Гуссерля о «жизненном мире» как сфере дорефлексивного, непосредственно переживаемого опыта, стал австрийский философ и социолог А. Шюц. Его первый труд «Смысловое строение социального мира. Введение в понимающую социологию» (1932 г.), по всеобщему признанию, явился первой попыткой создания нового теоретико-методологического фундамента социальных наук.

Одной из посылок работы Шюца, наряду с феноменологией Э. Гуссерля, считают *понимающую социологию* М. Вебера, где социальное действие понимается как имеющее для самого действующего индивида субъективно подразумеваемый смысл. Познание здесь одновременно выступает созиданием нового, в чем и заключается отличие общества как предмета исследования от предмета естественных наук. В соответствии с теоремой Томаса для понимания действия необходимо помнить, как определяется ситуация действия самими его участниками: «Если ситуация определяется как реальная, она реальна по своим последствиям». Примечательно, что это положение справедливо как для взаимодействий индивидов на микроуровне, так и для крупномасштабных исторических примеров. Примером тому служит исследование самого М. Вебера о роли протестантской этики в возникновении духа капитализма. Ученый показал, как новое определение ситуации взаимоотношений человека и Бога, принятое протестантами, привело к рождению совершенно новой исторической эпохи, новой формы человеческой цивилизации.

Возвращаясь к А. Шюцу, подчеркнем, что и он искал в жизненном мире те же истоки и основания всех стабильных систем взаимодействия, всех крупномасштабных социальных структур,

которые традиционно являются предметом исследования социологов. Таким образом, социологию Шюца в общем виде характеризуют, как «систематическое описание, с точки зрения действующего индивида, структур социального мира, каким он является в ходе и посредством самой этой деятельности» или еще более кратко: «систематическое описание познания социального мира в процессе деятельности»⁵⁵⁰. Подобное понимание дает основания ученым называть социологию Шюца *социологией познания*.

Во всем единстве идей А. Шюца выделяют три основных философо-социологических концепции, которые оказали наиболее заметное влияние на последующее развитие этого направления. Исходя из заявленной темы работы, нас более всего будет интересовать концепция повседневной реальности как реальности высшего порядка.

Шюц одним из первых в социологии обнаружил возможности идеально-типических конструкций на примере анализа социального распределения знания. В работах середины 1940-х гг. были заложены основы широких социологических исследований общественного мнения и его структуры. Шюц показал, что общественное мнение формирует не эксперт или хорошо информмируемый индивид, а «человек с улицы». Отсюда ученый делал и определенные выводы, в том числе относительно сущности демократии, называя ее политическим институтом, в котором господствует мнение человека с улицы.

Социология познания, развивая теоретико-методологическую проблематику прежних этапов социологии и обращаясь к вопросу социальной обусловленности знания, поставила реальные для общественной мысли вопросы идеологического плюрализма, реальности взаимодействия противоположных идеологий (когда речь идет об обществе), взглядов и мнений (когда рассматривается уровень группы и индивида).

Последовательно проводя свою позицию, Шюц делал попытку связать науку со здравым смыслом, с миром повседневного знания и опыта. Отсюда берет свое название «социология по-

⁵⁵⁰ Ионин Л.Г. Возникновение и развитие феноменологической социологии // Очерки по истории теоретической социологии XX столетия (от М.Вебера к Ю. Хабермасу, от Г. Зиммеля к постмодернизму) / Ю.Н. Давыдов и др. – М., 1994. – С. 215.

вседневности», объединяющая некоторые последующие варианты феноменологической социологии, идущие по стопам идей Шюца. Ведущими представителями первой выступают Т. Лукман и П. Бергер, авторы ставшего уже классическим труда «Социальное конструирование реальности» (1966).

Целью своего исследования ученые называли социологический анализ реальности повседневной жизни, а именно знания, определяющего поведение в повседневной жизни. В первую очередь они считали важным обратить внимание на то, как повседневная реальность осмысливается обычными членами общества, а после – определить влияние, которое оказывают на эту реальность теоретические построения интеллектуалов и прочих распространителей идей. Первоначальная идея теоретического характера тесным образом связывалась у ученых с «пониманием реальности, представляющей собой предмет эмпирической социологии, а именно: мира повседневной жизни».

Здесь и далее мы будем опираться на определение повседневности, сформулированное именно Лукманом и Бергером: «Повседневная жизнь представляет собой реальность, которая интерпретируется людьми и имеет для них субъективную значимость в качестве цельного мира»⁵⁵¹. Поясняя свою дефиницию, авторы утверждают, что мир повседневной жизни для рядовых членов общества воспринимается не только как сам собой разумеющийся, но и создающийся в их мыслях и действиях, переживающийся в качестве реального.

Подобно Шюцу в упомянутой выше концепции, авторы называют реальность повседневной жизни *высшей реальностью*, отводя ей привилегированное положение. Наиболее высокая степень напряженности сознания, по мнению ученых, характерна именно для повседневности, она накладывается на сознание наиболее сильно, настоятельно и глубоко, обуславливая наиболее пристальное внимание к ней со стороны индивида.

Нам также важна подчеркнутая Бергером и Лукманом интерсубъективность – разделяемость повседневной жизни с другими людьми – еще одна характеристика повседневного мира.

⁵⁵¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. – М., 1996. – С. 40.

Люди не могут существовать без постоянного взаимодействия, общения с себе подобными. Между значениями этих отдельных членов общества существует некое соответствие, что и ведет к их общему пониманию реальности.

Так, мы довольно схематично охарактеризовали сущность повседневности как феномена, основываясь на эволюции философско-социологической мысли. Однако помимо проблемы источниковой базы изучения повседневности, обозначенной нами в начале статьи, на современном этапе развития философии в научном сообществе вызывают трудности и сами задачи ученого, занимающегося проблематикой повседневности. Синтез отдельных составляющих повседневности по причине быстрого устаревания результатов уже перестает быть актуальным. По мнению И.Т. Касавина, поскольку в настоящее время весь мир, в том числе и Россия, находится в поисках нового мировоззрения, новой философии XXI века, а любой такой фундамент, в каком бы виде он не представал – наука, религия, миф – будет неизбежно воспринят и переработан обыденным сознанием, истоки задач ученого нужно искать именно в этой плоскости. В числе целей нового философского мировоззрения применительно к России И.Т. Касавин называет критическое научное рассмотрение ментальности, а также «упорядочивание сознания и приучение людей к следованию ясному, публичному, равному для всех моральному правилу и правовому закону». Принимая в качестве исходного пункта позитивную роль повседневности как фундаментального элемента образа жизни и сознания гражданина государства в этом упорядочивании, стабилизации, мы, тем самым, придем к своеобразной реабилитации повседневности, в чем и будет заключаться социально оправданная философская задача⁵⁵².

Мировоззренческое измерение является и объединяющим началом для множества измерений мира политического, который характеризуется исключительным динамизмом и изменчивостью. Главным элементом мировоззренческого измерения здесь выступает политическая философия, само возникновение и обособление которой в качестве «отдельной философской науки», всегда было неразрывно сопряжено с проблемой вычлене-

⁵⁵² Касавин И.Т. Анализ повседневности. – М., 2005. – С. 11.

ния мира политического как самостоятельной сферы человеческой жизнедеятельности.

Мир политического, также как и концепт повседневности -- исторический феномен. Он тесно связан с процессами формирования и выделения гражданского общества на определенном этапе исторического развития. При этом масштабы и содержание рассматриваемого понятия на всем протяжении истории претерпевали те или иные относительно существенные изменения, наравне с трактовками его компонентов, его предназначения и функций.

В античности и средневековье политическое было слито с иными сферами общественной жизни. С разворачиванием и завершением разграничения между миром политического и гражданским обществом в общественно-политической мысли появилась необходимость вывести мир политического из прежнего состояния «в-себе-бытия» в состояние «для-себя-бытия»⁵⁵³. Проблема определения мира политического на практике представляется как выведение границ между ним и другими подсистемами человеческого социума. По мнению немецкого мыслителя Карла Шмита, политическое имеет свои собственные критерии, «начинающие своеобразно действовать в противоположность различным, относительно самостоятельным предметным областям человеческого мышления и действия, в особенности в противоположность моральному, эстетическому, экономическому»⁵⁵⁴.

Под миром политического прежде всего подразумеваются некие застывшие, статичные, наличные в каждый конкретный момент феномены, структуры, составные элементы, а также условия для их нормального функционирования. При этом одной из важнейших характеристик политического является динамика, позволяющая понять подверженность мира политического постоянным изменениям.

Мир политического, как и другие основополагающие подсистемы человеческого сообщества, представляет собой довольно сложный и многослойный комплекс явлений, институтов, отношений, процессов и пр. Его составляющими выступают мно-

⁵⁵³ Гаджиев К.С. Введение в политическую философию. – М., 2004. – С. 38.

⁵⁵⁴ Шмитт К. Понятие политического // «Вопросы социологии», 1992. – № 1. – С. 39.

жество сфер: государственно-правовая, партийная, избирательная, механизмы принятия решений, структурные, системные компоненты и т.д.

Зачастую в политической сфере значимость приобретают не только реальные действия и меры правительства, государства, общественно-политических образований, но и то, как эти действия оцениваются, воспринимаются, в каком контексте подаются. Здесь существенное влияние оказывают господствующие нормы и правила, поведенческие стереотипы, вербальные реакции, политическая символика, знаковая система. Всё вышперечисленное – компоненты, составляющие национальную культуру, т.е. социально-историческую среду обитания, жизнедеятельности и воспроизводства человека. Именно в национальной культуре человек находит свое отражение, идентифицирует себя с себе подобными и посредством этого узнает себя. Как форма бытия человека культура одновременно относится и к его существованию, и к его сущности.

Мир политического заключает в себе две самостоятельные сферы:

- повседневной (конкретной) политической практики. Она осуществляется исполнителями все уровней – чиновниками, функционерами, служащими государства, партий, организаций, корпораций, объединений, институтов мирового сообщества или международной политической системы;
- сферы разработки политических программ, идеологий, курсов стратегического характера на всех уровнях и принятия решений о пути, формах и средствах реализации этих проектов.

Такое двоякое представление о мире политического соответствует разделению, которое проводил М. Вебер между чиновником и политиком. По его мысли, в задачи политика входит разработка программных установок и основных направлений их последовательной реализации, политик берет на себя полную ответственность за направление и содержание принимаемых им решений. Чиновник в свою очередь призван выполнять принятые политиком решения, беспрекословно и профессионально.

Похожим образом строит свои размышления и австрийский социолог и политик А. Шэффле. Он называет сферу деятельно-

сти веберовского чиновника «повседневной государственной жизнью», а вторую сферу – «политикой». Первая область охватывает принятие решений по каждому конкретному случаю в повседневной практической деятельности, в соответствии с четкими установленными правовыми или иными нормами, правилами, предписаниями, имеющимися прецедентами. Как видим, здесь идет речь о повседневном административном управлении. Политика, по утверждению австрийского ученого, начинается лишь с легитимизации определенного нового положения вещей: заключение международного договора, принятие парламентом государства нового закона, начало избирательной кампании, подавление правительством оппозиционных акций протеста и т.д.⁵⁵⁵

Приведенные разграничения сфер политического находят свое отражение и подтверждение и в лингвистике. Так, в английском языке имеются два понятия для обозначения «политики»:

- *policy* как «программа, метод действий или сами действия, осуществляемые человеком или группой людей по отношению к какой-то одной проблеме или к совокупности проблем, стоящих перед сообществом»;

- *politics* – область общественной жизни, «где конкурируют или противоборствуют различные политические направления, имеющие собственную *policy*, то есть свои цели, свои интересы, а то и свое мировоззрение»⁵⁵⁶.

Таким образом, политика представляет собой одновременно и сферу, и форму деятельности.

Подобно повседневному миру с его интерсубъективностью, политические реальности и феномены нельзя понять без учета системы общения, средств и механизмов политической коммуникации, в одинаковой степени связанных со сферой общественного сознания, социокультурной и политико-культурной сферами, и собственно с миром политического. Политическое пронизано мировоззренческой системой, где немаловажное место занимают идеология и различные идейно-политические течения, обеспечивающие его субъективную инфраструктуру⁵⁵⁷.

⁵⁵⁵ Гаджиев К.С. Введение в политическую философию. – М., 2004. – С. 42.

⁵⁵⁶ Арон Р. Тоталитаризм и демократия. – М., 1993. – С. 21.

⁵⁵⁷ Гаджиев К.С. Введение в политическую философию. – М., 2004. – С. 39.

Традиции либеральной политической мысли и практики XIX–начала XX в., ценности справедливости, свободы и равенства, массовые представления о народовластии, народоправстве как форме прямой демократии, элементы общинного и советского самоуправления, установки на справедливую власть – все это, по оценкам исследователей, составляющие элементы российской политической культуры. Их изучение и пересмотр занимает умы отечественных политологов с начала 1990-х гг., когда и сама тематика взаимоотношения политической культуры и культуры повседневности только появилась на повестке дня⁵⁵⁸. Тогда же на первый план в рамках этих размышлений вышел вопрос о глубине ценностных сдвигов в сознании массовых слоев российского общества, о реальности возникновения вслед за ними существенных изменений в структурах и формах повседневности. Ученые полагали, что серьезные изменения, распространившиеся на ценности и мироощущение значительной части общества, влекут за собой возникновение потенциала самоорганизации общества на новых началах. Такой опыт вполне соответствует историческим и социокультурным традициям России. Путь, по которому в переломный момент истории решит пойти то или иное государство, в том числе и Россия, в конечном итоге будет зависеть от глубины ценностных изменений в каждом конкретном гражданине, от перемен в структурах и формах повседневности, от перемен в формах политической культуры и в способах организации всего поля политики.

Вклад А.С. Панарина в дискурс прогнозов глобальных политических процессов: (К.Ю. Хруль)

Будущее – это последствия действий в данный момент. Каким оно будет, можно предположить, составляя сценарии. Это особенно актуально в политическом процессе, так как от политики настоящего будет зависеть жизнь не только отдельного государства, но и мира в целом (мы же говорим о глобальных политических процессах).

⁵⁵⁸ Российская повседневность и политическая культура: проблемы становления // «Полис», 1996. – № 4.

Прогностическая способность зависит от глубины культурной памяти: «те культуры, которые не помнят своего прошлого, имеют столь же мало шансов, как, впрочем, и вкуса, серьезно строить свои отношения с будущим»⁵⁵⁹. Само политическое прогнозирование «является процедурой открытия новых форм человеческого существования, организации и самоорганизации отдельных сообществ»⁵⁶⁰. Глобализацию можно определить как ослабление традиционных барьеров, и создание новой системы международного взаимодействия. Следовательно, глобальное политическое прогнозирование «является процедурой открытия качественно новых состояний современного взаимосвязанного мира в целом»⁵⁶¹. По своей сути, глобальное политическое прогнозирование – это знание, помогающее построить различные сценарии будущего и проработать разные альтернативы.

Одним из первых исследователей глобализма и политического прогнозирования является Александр Сергеевич Панарин. И данная статья основана на одной из его работ – «Глобальное политическое прогнозирование»; данная книга была издана в 2000 году. Особенность этой работы состоит в том, что по прошествии десятилетия содержание работы не только не устарело, но и до сих пор актуально и может быть использовано для составления современных прогнозов и сценариев. В работе, состоящей из 6 глав, А.С. Панарин помимо теории глобального политического прогнозирования предлагает несколько сценариев развития мира политического. В первых двух главах автор рассматривает понятие «другого»⁵⁶², говорит о пространственно-временных характеристиках будущего. Остальные главы, в основном, посвящены сценариям развития глобальных политических процессов.

⁵⁵⁹ Панарин А.С. Политология. – М.: ТК Велби, 2004. – С. 383.

⁵⁶⁰ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. – М.: Алгоритм, 2000. – С. 10.

⁵⁶¹ Там же. – С. 10.

⁵⁶² Там же. – С. 17.

Книга построена на основе концепции «вызов-ответ»⁵⁶³. В качестве «вызова» он предполагает существование «золотого миллиарда», пытающегося жить «в обход и за счет незападного большинства». «Ответ» характеризует, как непредсказуемый, хотя, тем не менее, рассматривает некоторые сценарии развития будущего.

Наиболее вероятным сценарием Панарин считал возрождение биполярности по осям Восток – Запад или Север – Юг. Причем, первый вариант он считал менее возможным, в связи с неоднородностью Востока. Поэтому, одной из главных задач глобальной прогностики видел в раскрытии потенциала «восточных» государств к объединению в единое – в Восток. К Западу, естественно, относится США, к Востоку же – «страны, удаленные от эпицентра фазы «ответа» США»⁵⁶⁴. Таким Востоком, по мнению автора, может быть и сильный Евросоюз, в котором антиамериканские настроения сделают его центром силы.

Что касается оси Север – Юг, то она представляется более бедной культурологически, нежели предыдущая. Противостояние богатого Севера и бедного Юга обрекает Юг на вечное отставание. Разделение в этой оси происходит по технико-экономическим показателям, в следствие чего, Юг – ничто или вакуум. Единственный выход для него Панарин видит в обращении к христианству, то есть к нравственным ценностям, а не к производственно-экономическим аспектам. Идея христианства говорит о том, что «вдохновение нравственности»⁵⁶⁵ гораздо сильнее любых богатств.

Главная идея сценариев – не столь большое значение имеет, какие именно страны будут объединяться в противостоянии с «вызывающей стороной» (это наиболее приемлемый термин, так как «вызывающей стороной» можно обозначить не только географические понятия: Север, Запад, США, но и идеи – модерн, «конец истории»), сколько, какую идею они возьмут на вооружение. Панарин считал, что у глобализма помимо положитель-

⁵⁶³ Панарин А.С. Глобальное политическое прогнозирование. – М.: Алгоритм, 2000. – С. 11.

⁵⁶⁴ Там же. – С. 103.

⁵⁶⁵ Там же. – С. 116.

ных сторон, есть и проблема – опасная вероятность для большинства стать «обслуживающим персоналом» для «золотого миллиарда». Для предотвращения такого сценария необходимо найти новую идею, основанную на нравственности, духовности и культуре.

Однако, из существующих идей, религий и течений не видел той главной идеи, которая могла бы объединить для адекватного «ответа». В своих моделях автор поочередно рассматривает несколько стран. С Германией он связывает большой исторический опыт объединения для какой-либо цели (завоевание мира или реванш за поражение), но Германия в данный момент не способна самостоятельно выработать эту цель-идею.

С Китаем же, наоборот, больших проблем в создании объединяющей идеи не возникнет. По мнению автора, эта идея может быть получена в результате компиляции идей даосизма, конфуцианства и буддизма с их адаптацией к современным условиям. При этом, конкретных черт, которые нужно выделить из этих течений, он не озвучивает. Проблема Китая может возникнуть с объединением, как таковым. Наиболее приемлемым союзником Китая он считает Россию, с которой, тем не менее, будет существовать постоянная конкуренция. Также, по его представлению, Китай был весьма искушен модерном, следовательно, США будет оказывать большее влияние на Китай, нежели, он оставался бы идеологически чистым от модерна.

Рассматривая идею союза России и Индии, Панарин утверждает, что Индия обладает схожим с Китаем идеологическим потенциалом, но с экономической стороны она слабее (все-таки, данный фактор нельзя сбрасывать со счетов). К тому же, такой союз, осуществленный в обход Китая, может негативно повлиять на отношения с ним. При этом, он считает, что культурно-идеологический потенциал Индии до конца не раскрыт миром, и, возможно, в нем кроются некоторые ключи для решения проблемы поиска «идеи».

Автор рассматривает именно эти страны потому, что видит их одним из вероятных противовесов нынешнему гегемону – США. Так как, значительное ухудшение образа Америки не может не повлечь за собой антиамериканских объединений. Миссионерскую роль в этом объединении автор отводит России, не-

смотря на ее деморализованное положение и демографический кризис (не забываем, что книга была опубликована 10 лет назад). Он предполагает, что будущим российским лидерам предстоит восстанавливать национальный дух и геополитический капитал; либо возвращаться к активной европейской политике, сохраняя партнерские отношения с Востоком, либо поворачивать внешний курс к альянсу с Китаем. Надо сказать, что прогноз Панарина сбылся на 100 %, так как российские лидеры взяли на вооружение оба этих варианта.

Также воплотился в жизнь прогноз об угрозе безопасности США с неожиданной (для рядовых американских граждан) стороны. Это было озвучено за год до событий 11 сентября.

Европа, как один из рассматриваемых сценариев, стала сильнее, этому свидетельство – значительные события, произошедшие в Европе в последнее время. В ноябре 2009 года лидерами стран Евросоюза был назначен первый Президент Европейского Совета - Херман Ван Ромпей. 13 декабря 2007 года был подписан Лиссабонский договор, цель которого реформировать систему управления ЕС. Европа имеет единую финансовую систему, единые границы, экономическое пространство, а теперь фактически и президента с министром иностранных дел. Таким образом, ЕС приближается к сильному унитарному государству.

Россия не стала сырьевым придатком, хотя экономика ее построена практически исключительно на сырье. Это лишний раз подтверждает слова Панарина о том, что цель «золотого миллиарда» – овладение мировыми ресурсами на законных основаниях, на чем, согласно его мнению, и построен современный глобализм.

Если попытаться продолжить стратегию автора, то можно выдвинуть некоторые предположения относительно сценариев развития будущего. Большинство стран мира начнет объединяться под натиском глобальной угрозы – терроризма. Однако, объединение это может носить лишь временный характер, так как данная угроза не может являться достаточной идеей-целью для «признания принципа единой судьбы», эта угроза временна. Тем временем, Китай будет принимать все большее значение в мировой политике, так как даже сами Соединенные Штаты уже сейчас напрямую зависят от данного государства. Европа будет занята всецело своими интеграционными процессами, антикри-

зисными мерами и борьбой с глобальным потеплением. Страны-нефтеэкспортеры с помощью экономических рычагов станут оказывать все большее влияние на политику.

Сценарий поведения России в будущем, как всегда, непредсказуем. Остается надеяться, что весомый вклад А.С. Панарина в исследование глобальной прогностики будет оценен, а человечество, жаждущее глобализации сможет найти или выработать идею-цель, объединиться под ее флагом и не дать превратить себя в вечных подчиненных.

Южно-Африканская республика в пространстве геополитического дискурса (К. Гонцов)

Будущее любой страны зависит от её государственного курса внутренней и внешней политики. Причём они находятся в прямой зависимости друг от друга. Выбирая ту или иную геостратегию, нельзя не учитывать события, интересы, притязания других стран, так как все государства находятся в едином мировом пространстве. Любой такой просчёт может привести к необратимым последствиям, как для мира, так и для отдельно взятой страны. То есть благоприятные отношения со странами мира для любого государства является приоритетным направлением внешней политики, важным, если не главным, партнёром которой является геополитика.

Сегодня же геополитическая ситуация в мире крайне интересна своей активностью и непредсказуемостью. Происходят сдвиги в распределении мировых ресурсов и контроля над ними. Например, стремление США к мировой гегемонии приводит к краху её позиций в мире, в то время как Китай, Япония и другие увеличивают своё могущество. Вот что говорил по этому поводу американский политолог С. Хантингтон в своей книге «Столкновение цивилизаций»: «...картина Запада... рисует цивилизацию в упадке, чья доля мирового политического, экономического и военного могущества снижается по сравнению с другими цивилизациями. Победа Запада в «холодной войне» привела не к триумфу, а к истощению... Экономическое могущество стремительно перемещается в Восточную Азию, а за ними начинают следовать военная мощь и политическая власть... Готовность

других обществ принимать диктат Запада или повиноваться его поучениям быстро испаряется, как и самоуверенность Запада и его воля к господству». Сегодня идёт процесс укрепления цивилизаций, а в некоторых случаях их образования. Другими словами геополитическая модель мира с каждым днём меняется. Соответственно понимание культурно-генетических и геополитических кодов очень важно, особенно если речь идёт о национальной безопасности и о будущем своей страны и своих детей.

Явление «безграничной справедливости», характерная для внешней политики США, то есть стремление подарить «неправильным народам» демократию и права человека с помощью военной силы, ведёт к столкновению стран третьего мира (Юг) с Западом (Север). Одним из ярких представителей стороны Юга является Африка.

Африканский континент по величине занимает второй место среди всех материков, с населением выше 1 млрд. человек, проживающих в 53-х странах. Природа богата и неповторима своим величием. Разнообразие культуры, образа жизни, пестрота народов и языков не перестаёт удивлять. Недра континента содержат огромное количество полезных ископаемых. Но как так получилось, что страны Африки относятся к третьему миру и большинство людей находится в полной нищете? Причинами такого положения являются колониальные экспансии, бесконечные конфронтации между странами, безграмотность населения и многие другие. Сегодня, как и на протяжении многих лет, африканским странам оказывается массивная международная помощь.⁵⁶⁶ Но ситуация остаётся прежней – большая экономическая, политическая и социальная отсталость. Тем не менее, в некоторых странах есть предпосылки «Африканского ренессанса», который выведет эту цивилизацию на конкурирующие позиции среди мировых держав.

Таким государством сегодня можно назвать Южно-Африканскую Республику (ЮАР). Прежде чем перейти к обоснованию этой позиции и политико-экономическому анализу, необходимо посмотреть историю этого региона и истоки нынешнего геополитического кода ЮАР.

⁵⁶⁶ Михайлов В.А. «Геополитика» / Учебник. – М., 2007.

Европейская колониальная экспансия, начавшая в 1652 году голландской Ост-Индской компанией, определила историю страны XVII–XX вв., как постоянное угнетение и притеснение коренных жителей Южной Африки, которых поработили для собственного процветания. На рубеже XVIII и XIX вв. большой интерес к Южной Африки проявила Великобритания, осуществившая присвоение этой территории. Аннексия и притязания европейских держав, к этим землям возросли в связи с открытием месторождений алмазов и золота. «Алмазно-золотой бум», привлекая крупные капиталы и вызвавший широкую иммиграцию европейцев, обусловил рост горнодобывающей промышленности, торговли, строительства железных дорог и в целом быстрое капиталистическое развитие. Это породило большую миграцию африканцев, что вынудило колонистов ожесточить политику господства белых над африканским населением. Споры европейцев с африканцами (потомки переселенцев из Голландии, которых также называют бурами) из-за территорий и господства над ней привело к англо-бурской войне (1899–1902 гг.), после которой вся территория юга Африки оказалась под властью Великобритании. В результате чего образовался в составе Британской империи доминион Южно-Африканский Союз (ЮАС).

Конечно же, африканские народы боролись за свои территории и за свою независимость, но в 1924 году к власти во главе с Джеймсом Герцогом пришла Националистическая партия (НП), усилившая дискриминацию всего «небелого» населения страны. Триумф африканерского национализма проявился в 1948 году, когда НП победила на выборах с главным лозунгом апартеида (система расовой дискриминации небелых групп населения). Такая политика окончательно поставила независимость небелого населения под вопрос и вела к дальнейшему усилению его эксплуатации. В результате в социально-экономическом и политическом развитии страны сочетались черты, характерные как для современного капиталистического государства, так и для колонии.

Апартеид вызвал резкий протест передовых сил страны, и правительство ЮАС 31 мая 1961 провозгласило страну Южно-Африканской Республикой (ЮАР), которая вышла из Содружества наций, возглавляемого Великобританией. Расовая дискриминация внутри страны мешало развитию международных от-

ношений, что и привело к изоляции ЮАР от остального мира. В борьбе за права коренного населения большую роль сыграл Африканский национальный конгресс (АНК). Несмотря на репрессии со стороны государства и строгую цензуру средств массовой информации, сопротивление африканского населения расистскому режиму постоянно возрастало. И лишь только в конце 1980-х–начале 1990-х годов ЮАР встала на путь постепенного отказа от политики апартеида и перехода страны к многорасовому демократическому обществу. Этот курс правительства был в значительной степени вынужденным: экономическое положение страны значительно ухудшилось, не в последнюю очередь из-за экономических санкций, предпринятых странами ЕС, США и других государств с целью оказания давления на власти ЮАР. Кроме того, частные иностранные компании и кредиторы стали сворачивать свою деятельность в ЮАР, опасаясь дальнейшей дестабилизации.

На рубеже XXI века ключевым элементом внешней и внутренней политики ЮАР стала концепция «Африканского ренессанса». Она была выдвинута экс-президентом Табо Мбеки в мае 1996 на заседании парламента, посвященного принятию конституции, в качестве новой «национальной идеи», определявшей роль и место ЮАР в Африке. В октябре 2005 Мбеки участвовал в работе очередного саммита Африканского Союза, посвященного проблеме формирования единого правительства для африканского континента. С этого момента начинает формироваться современный геополитический код ЮАР.

Итак, изучив историю ЮАР можно сказать, что страна прошла сложный путь от апартеида до полного отказа расового угнетения (хотя уже сегодня это утверждение будет ошибочным, так как наблюдается тенденция «обратного апартеида»). При этом, будучи колонией Великобритании, страна сделала огромный экономический рывок. Что её ждёт впереди и сможет ли ЮАР стать локомотивом «Африканского ренессанса»? А может быть она уже и является им? Ответить на эти вопросы нам помогут статистические данные современной ЮАР и их политико-экономический анализ.

Сегодня ЮАР представляет собой государство на юге Африки с площадью – 1,219 млн. км² (24-е место в мире). По пло-

шадьи страна сравнима с Германией, Италией и Францией вместе взятые. Граничит на северо-западе с Намибией, на севере – с Ботсваной и Зимбабве, на северо-востоке – с Мозамбиком и Свазилендом. В восточной части страны анклавом расположено Королевство Лесото.

Что касается водных ресурсов, то ЮАР омывает Атлантический и Индийский океан, с длиной береговой линии – 2798 км. Это не может не способствовать развитию торговых отношений с другими континентами, в чём ЮАР непосредственно заинтересована. Но ситуация с водными ресурсами внутри страны крайне тяжёлая. Отсутствие крупных рек и озёр требует создание обширной сети водохранилищ. При этом сегодня запасы пресной воды на исходе. И всё это усугубляется загрязнением рек сельскохозяйственными и городскими сбросами. Решением этих проблем власти видят в строжайшей экономии воды и строительстве опреснительных и очистительных заводов.

По следующей категории геополитики ЮАР является одним из мировых лидеров. Речь идёт о её недрах. Во многом именно это является причиной большого интереса мировых держав и транснациональных корпораций к этому региону. Ведь республика исключительно богата полезными ископаемыми. В её недрах сосредоточены 90 % мировых запасов марганца, 82 % платиноидов, 58 % хрома, 53 % золота, 50 % ванадия, до 20 % алмазов и многие другие. На южном шельфе страны открыты небольшие месторождения нефти и газа. Разведанные запасы угля в стране нельзя считать очень большими, но на долю ЮАР приходится более 80 % добычи его на континенте.

Таким образом, ЮАР располагает огромным потенциалом для перспективного роста экономики и континентального превосходства. Только есть один недостаток: неблагоприятные, проблемные и нестабильные соседи, экономическое развитие которых оставляет желать лучшего. Соответственно основные партнёры республики географически расположены далеко.

Важным предметом анализа является демографическая ситуация. И тут ЮАР не сильно отстала от лидеров. По населению она занимает 25 место в мире с численностью в 49,1 млн. человек и плотностью 39 чел./км². Городское население преобладает над сельским (64 %) и этот показатель с каждым годом увеличи-

ваться, что говорит о быстром темпе урбанизации и развитии инфраструктуры. Численность населения стабильно растёт, во многом это связано с большой иммиграцией из соседних государств. (При этом, как и во многих других странах, в ЮАР остро стоит проблема «утечка мозгов», которые для развивающейся страны жизненно необходимы). Ещё одна причина роста населения – большой процент молодого населения. Так средний возраст населения составляет 24 года. Средняя продолжительность жизни в стране – всего лишь 49 лет (2008), однако она существенно выросла с 2000 года, когда составляла 43 года. Интересный факт заключается в том, что мужчины живут дольше, чем женщины.

ЮАР является одной из самых этнически разнообразных стран Африки и имеет наибольшую долю белого, индийского и смешанного населения на континенте, именно из-за этого её часто называют «радужной страной». В обществе сохраняется определенная неприязнь между различными расовыми группами. Конституция страны официально признаёт 11 языков (африканс, английский и прочие местные языки). 79 % – составляет африканское население (зулусы, сото, коса, тсонга, тсвана, свази и другие), остальные 21 % поделили между собой белые (европейцы и африканеры) и цветные, а также индийцы и азиаты. Подобная этническая и языковая пестрота – результат сложной истории формирования населения страны.

В ЮАР законодательно закреплена полная свобода вероисповедания. При этом религиозный состав населения достаточно пёстрый. В стране проживают приверженцы различных религий и мировоззрений. Однако более 70 % населения составляют христиане (большинство протестантов). Часть африканцев придерживается традиционных африканских верований (анимализм, фетишизм, культ предков, хранителей домашнего очага, сил природы и др.). Также распространён ислам, индуизм, иудаизм, буддизм и атеизм.

Средний доход населения приближается к нижней границе среднемирового дохода. Однако в целом экономическое положение общества крайне неустойчиво. Долгое время царивший здесь режим апартеида и предшествующий колониализм отразились на социально-имущественном расслоении общества. Около 15 % населения живут в наилучших условиях, тогда как около

50% (в основном, чёрные) живут в ужасающей нищете, которая вполне может сравниться с положением жителей беднейших стран мира. Далеко не у всех жителей есть электричество и водоснабжение, а плохие санитарные условия во многих поселениях способствуют распространению различных заболеваний. Такие резкие контрасты приводят к напряжению социальной обстановки. В ЮАР достаточно высокий уровень преступности. При этом в основном бедные «идут» на богатых, а так как бедные это чёрные, и богатые это белые, то это способствует разжиганию расовой розни. Среди других проблем можно выделить: неграмотность (54 % населения), распространение СПИДа (20 % населения страны в возрасте от 15 до 49 лет ВИЧ-инфицированы) и коррупцию. Экономически активное население составляет примерно 40 % всего населения, из них около 25% – безработные.

Итак, ЮАР по своему расовому составу больше принадлежит Африканскому континенту, несмотря на длительную историю колонизации и вестернизации. Сохраняются обычаи и традиции африканского народа, а также не забываются родные языки. По мнению С. Хантингтона, если сработает «фактор индигенизации второго поколения» южноафриканцев, то они все больше будут воспринимать себя как африканское государство, а не западное. Это способствует стремлению африканских государств к благоприятным отношениям с ЮАР и убирает ограничения по ментальному признаку.

ЮАР является унитарным государством с элементами федерализма, столицей которого признан город Претория. Территория страны поделена на 9 провинций. По государственному устройству ЮАР является парламентской республикой, президентом которой с 2009 года после выборов стал Джейкоб Зума, вокруг которого до сих пор ходят споры и скандалы. Сейчас ЮАР, как и весь мир, находится в трудном положении из-за мирового финансового кризиса, но нам это не мешает проследить основные тенденции развития экономики.

ЮАР – самая развитая в экономическом отношении страна африканского континента. По мировым стандартам принадлежит к группе государств со средним уровнем дохода, который, в силу исторических обстоятельств, распределён крайне не равно-

мерно среди населения (на 10 % «белых» граждан приходится 51,9 % ВВП). По данным Всемирного банка, ЮАР занимает 26 место по объему ВВП, который на 2008 год составил 491 млрд. долл., с ежегодным ростом в последнее время около 5 %. Страна всё ещё не входит в число развитых стран мира, несмотря на то, что её рынок активно расширяется. Обладание огромным запасом природных ресурсов определило экономический рост. Широко развиты телекоммуникации, электроэнергетика, финансовая сфера. Несмотря на то, что население страны насчитывает всего 3 % от населения всей Африки, на долю ЮАР приходится 28 % ВВП, 40 % промышленной и 30 % с/х продукции 62 % производимой на континенте электроэнергии, 45 % добываемого минерального сырья всего континента. Это весьма и весьма показательные цифры. Главной особенностью экономической системы ЮАР является высокий уровень самодостаточности в сочетании с высоким уровнем развития экспортных отраслей, а также большая предрасположенность к иностранному инвестированию.

Ведущей отраслью экономики является обрабатывающая и горнорудная промышленность. Развиты черная металлургия, производство цветных металлов, а также изготовление золотых и платиновых слитков. Налажено производство бумаги, картона, целлюлозы и цемента. Работают предприятия по переработке продукции сельского хозяйства (производство сахара, оливкового масла, вина, пива, фруктовых и овощных соков и консервов, шерсти и др.). Пивная компания «САБ-Миллер», поставляя свою продукцию в 11 стран мира (в т.ч., в Россию – пиво под маркой «Золотая бочка»), занимает одно из первых мест на мировом рынке. Сельское хозяйство является современным высокоразвитым сектором экономики ЮАР. Он не только в полном объеме обеспечивает население основными продуктами питания, но и ещё способен стабильно работать на экспорт. Ещё одной важной отраслей экономики ЮАР является туризм и гостиничный бизнес. Всё это способствует стабильному росту экономики.

Внешняя торговля играет важную роль в экономической системе страны. Основу импорта составляют машины, нефть, продовольствие, транспортные средства и химические товары. Главными партнерами по импорту являются: Германия, США, Китай, Япония, Великобритания, Франция, Саудовская Аравия и

Иран. Основные товары экспорта – минеральное сырьё (в основном алмазы, золото и платина), машины, автомобили, оборудование, продовольственные товары и напитки. Основными партнерами по экспорту являются США, Великобритания, Япония, Германия и Нидерланды. Успеху экономического роста сопутствует одна из самых развитых на континенте инфраструктура, которую руководства страны намеренно и дальше улучшать.

Денежная единица – южноафриканский ранд (ZAR), который достаточно крепко держится относительно других мировых валют. Ранд становится одной из самых ходовых валют на континенте. И эта тенденция даёт повод и дальше укреплять ранд. Что касается инфляции, то она не такая большая, в среднем 5 %. Сильной стороной страны является, не в последнюю очередь, также солидная банковская система, хорошо развитый рынок капиталов и высокоэффективный предпринимательский сектор. Наблюдается процесс активной покупки акций банков ЮАР западными банками.

Более быстрому развитию экономики республики мешают следующие проблемы: нехватка квалифицированных работников, большая безработица, которую руководство страны решит ещё не скоро. Забегая вперёд, обозначим ещё одну проблему – большинство крупных компаний подписались под частичным переделом собственности в пользу коренного населения, найм этого населения на работу, а также широкие социальные обязательства в рамках PPP (public private partnership). Эти уступки были платой за сохранение социального мира в стране, и платой вполне приемлемой. По своей сути эти меры является абсолютно не рыночным механизмом. Крупнейший нефтехимический концерн Sasol назвал этот процесс основным риском для своего развития в официальном заявлении для Нью-Йоркской биржи. Ещё одной менее прямой язвой развития экономики является СПИД. Он косит ряды работоспособного и активного населения и ежегодно «съедает» большие суммы, затрачиваемые на его ликвидацию. Прочным фундаментом в развитии экономики стоит предрасположенность к иностранным инвестициям. Многие компании отмечают, что в ЮАР работать очень легко и перспективно. Этому способствует правительство страны. Но в этом есть и минус. «Ахиллесова пята» экономики заключается в большой зависимости от иностранных инвесторов и трансна-

циональных компаний, которые, естественно, принадлежат другим государствам.

Экономика страны с каждым годом развивается. У неё ещё много возможностей: перед ней открываются перспективные каналы рынков с развитыми странами, в том числе и с Россией; неразведанный потенциал ресурсов; развитие системы денежных переводов и банковских систем, а также многое другое.

Возможно, что Россия может создать условия для доступа в нашу страну крупного «черного» капитала из ЮАР и, на взаимной основе, российский капитал может получить соответствующие преференции в ЮАР. Отношения с ЮАР являются ключом к континенту: если России удастся договориться с правительством, вход во многие проекты в других странах Африки будет облегчен.

Дипломатические отношения между Россией и ЮАР установлены 28 февраля 1992. Относительно недавно, в сентябре 2006 года, Путин В. В. будучи Президентом РФ с нашей бизнес элитой посетили ЮАР, чтобы достичь ряд экономических и политических соглашений⁵⁶⁷. Между странами налажено сотрудничество в военно-технической области, геологии, спорта, туризма и во многих других. Также осуществляется экономическое сотрудничество, в основном это взаимодействие корпораций и компаний. Развивается сотрудничество в области науки и культуры. То есть можно смело сказать, что, несмотря на большое расстояние между странами, отношения налаживаются и имеют длительную перспективу.

Заметим, что ЮАР является членом более 50 международных организаций, в т.ч. ООН с 1946, Движения неприсоединения, Организации африканского единства (ОАЕ) с 1994, а с 2002 ее преемника – Африканского союза (АС), Сообщества развития Юга Африки (САДК) с 1994 и др. Это свидетельство большое активности руководства страны.

Рассматривая Южно-Африканскую Республику как активного актора международных отношений важно рассмотреть следующие – вооружённые силы страны. По количественному со-

⁵⁶⁷ Стенографический отчет о встрече Президента России Владимира Путина и Президента ЮАР Табо Мбеки с представителями российских и южноафриканских деловых кругов // <http://civilg8.ru/6489.php>.

ставу армия насчитывает около 60 тыс. человек. В ходе реформирования вооруженных сил наряду с модернизацией их снаряжения проводится сокращение численности личного состава и ликвидация последствий расовой дискриминации в его среде. Расширяется военное сотрудничество с США, Россией и другими, в т.ч. в области закупки военной техники. Расходы на оборону в 2004 составили 3,172 млрд. долл. США, что составило 1,5 % от ВВП. Тем не менее ВС ЮАР далеки от военной мощи мировых держав. В первую очередь это обусловлено не умением обращаться с техникой и не квалифицированностью офицеров⁵⁶⁸. Но при этом в своём геополитическом регионе ЮАР выглядит очень даже неплохо, что также способствует амбициям государства относительно Африканского континента.

Прежде чем обозначить ещё одну особенность геополитического кода ЮАР рассмотрим некоторые тенденции внутренней политики. Например, всех угнетаемых (черных, женщин и инвалидов) объединяют в категорию HDSA – Historically Disadvantaged South Africans («исторически ущемленные южноафриканцы»). В стране принят ряд законодательных и подзаконных актов, обеспечивающих HDSA целый ряд преференций при устройстве на работу, продвижении по службе и получении образования. Вот он пример отмены политики апартеида, но на бытовом уровне он остался. Что касается женщин и инвалидов, то это нужно, чтобы проходящая в стране компания empowerment («передача полномочий HDSA») получила уверенную международную поддержку. Во многом благодаря накопленному потенциалу, нынешнее правительство может позволить себе эксперименты с empowerment, то есть фактически передел собственности и экономического влияния общин. Эти эксперименты выходят далеко за рамки политического популизма. Реальность показывает, что политика осуществляется и пока идёт по плану, целью которой является геополитическое превосходство в регионе.

Black Empowerment – «Усиление черных» или «Передача полномочий черным». Основополагающий документ – ВЕЕ (Black Economic Empowerment) Act 2003. Специальные «хартии»

⁵⁶⁸ Шубин Г. Вооружённые силы ЮАР: прелюдия распада?» // http://www.africana.ru/science/inafr/08017_genn_shubin_RSA-weapon.htm.

приняты почти для всех отраслей экономики, целью которых является передача акций предприятий черному населению. И уже к 2014 году 26 % должно принадлежать коренному населению, но пока трудно сказать, что прогноз сбудется, ведь сегодня этот процент около 5 %. Все эти изменения не способствуют развитию экономики, в частности привлечение иностранных инвесторов. Но как уже говорилось ранее, это необходимая социальная мера. Всё бы ничего, если бы все эти хартии не привадили бы ещё к одному «апартеиду наоборот», где чёрные угнетают белых. Отсюда и нехватка квалифицированных рабочих, так как приоритет работодателей отдаются пускай и не грамотному, но зато «своему», чёрному. Страну может ждать экономический упадок, если не достигнуть баланса в этом вопросе.

Чтобы сплотить и удержать столь пёстрое население вводится национальная идея, выраженная в African Superpower – «Африканская сверхдержава». Большая часть этой идеи лежит в сфере внешней политики и выражается словами to be (to become) African superpower – «быть (стать) африканской сверхдержавой». Из этого лозунга следует еще один, даже популярный – proudly South African («гордимся быть южноафриканцами»). Основным поводом для гордости является континентальное лидерство страны. И это не просто лидерство по объему ВВП или доходу на душу населения. Это определенное осознание ответственности ЮАР за происходящее на всем огромном пространстве.

Важным стратегическим решением государства – добровольная уступка со стороны белых управлением страной африканцам. Что привело к улучшению отношений африканских стран к ЮАР. Во времена апартеида страна была в изоляции, в настоящее время стало на один барьер меньше к осуществлению региональной экспансии.

Итак, политическая и экономическая доктрина континентального лидерства оборачивается национальной идеей и уже в этом качестве обретает функциональную завершенность. Можно сказать и иначе: колоссальное внутреннее напряжение, существующее внутри ЮАР, начинает трансформироваться в энергию внешней экспансии. Возможность превратить Африку в зону своего политического и экономического доминирования примиряет черных и белых, заставляет их сотрудничать. Proudly South

African – «С гордостью (быть) южноафриканцем». Амбиции южноафриканских элит не ограничиваются Африкой, это совершенно очевидно. Если некоторые белые, по инерции, еще чувствуют себя анклавом Севера на Юге, то для черных миссия ЮАР заключается в том, чтобы быть лидерами Юга. И многие белые, особенно те, кто связан с управлением крупнейшими корпорациями страны, начинают разделять эту идеологию.

Внешняя политика направлена на поддержание дружественных отношений со всеми государствами мира, прежде всего, африканскими. ЮАР, наряду с Нигерией, является главным внешнеполитическим партнером Великобритании на африканском континенте. Поддерживаются отношения с США, Китаем, Кубой и Ливией. Руководство страны проводит активную деятельность по укреплению международного авторитета страны на континенте и в мире. И имеет большие аппетиты. ЮАР играет все более активную роль в миротворческих миссиях ООН и АС на африканском континенте. Если когда-нибудь Африка станет единой, то ее центром будет ЮАР. Успехи в развитии сельского хозяйства, промышленности и технологий очевидны, особенно на фоне остального континента. Конечная цель – превращение ЮАР в центр силы мирового масштаба. Географическое положение, экономика, интересы и притязания страны нацелено на экспансию соседних стран и всего континента.

Во взаимоотношениях с внешним миром ЮАР несет в себе важное скрытое противоречие. Претория является ключевым партнером США в Африке, часто выступает с критикой стремления США к силовому вмешательству во внутренние дела других государств. Тактический союз с Вашингтоном дополняется стремлением ЮАР к лидирующей роли в регионе Южной Африки (SABC) и в Африке в целом. Экс-президент ЮАР Табо Мбеки был склонен выстраивать свою внешнюю политику в большей степени на уровне концепций, а не каких-либо географических приоритетов. Доверительность отношений с той или иной страной в значительной степени зависит от того, в какой мере правительство готово разделять принципы, близкие правительству ЮАР.

ЮАР располагает технологическим преимуществом в ряде отраслей, стратегическими запасами ресурсов, прежде всего – металлов, и нарастающим доминированием в регионе. Одно это

обстоятельство в состоянии превратить страну из «африканской сверхдержавы» в один из центров многополярного мира. От разработки, хранения и использования ядерного оружия Претория, впрочем, отказалась. Но, по мнению С. Хантингтона, она в любой момент для достижения своих целей вооружиться ядерными боеголовками.

ЮАР выступает за справедливую организацию мировых рынков, за внедрение широких принципов социальной ответственности бизнеса, прежде всего – транснациональных корпораций. ЮАР выступает против «диктата покупателя» на международных сырьевых рынках. Во внешней политике ЮАР выступает за принцип невмешательства во внутренние дела других государств, особенно – против насильственного вмешательства и экспорта ценностей.

Группа IBSA (Индия-Бразилия-ЮАР) и Китай фактически являются основой политико-экономического союза развивающихся стран. И ЮАР сейчас делает всё, чтобы улучшить свои позиции в этом тандеме. Долгосрочная стратегия ЮАР заключается в том, чтобы выстраивать отношения с другими развивающимися странами без посредничества со стороны Запада. ЮАР следует этой стратегии не только для себя, но и стремится к тому, чтобы те же принципы разделяло как можно большее число других развивающихся стран. В результате Табо Мбеки и новое правительство Д. Зумы выступают в роли одних из основных идеологов «нового мирового порядка». ЮАР рассматривает Россию как потенциального партнера в парадигме сотрудничества «Юг-Юг».

Южноафриканские политики могут быть коррумпированы, но они редко действуют в ущерб долгосрочным интересам страны. Понимание этих интересов расходится у АНК и, «либеральной» оппозиции из «Демократического Альянса» (ДА). Для ДА сотрудничество с США является, скорее, долгосрочным, а не только тактическим приоритетом. Эта партия вряд ли может рассчитывать на прямой доступ к власти. Помимо континентального лидерства, национальная идея внешней политики заключается в том, чтобы быть лидерами Юга, а также в том, чтобы роль Юга в мировых делах неуклонно росла. Эту идею разделяют не только черные, но и белые политики, предприниматели и идеологи.

Посмотрим, что по этому поводу думает небезызвестный нам американский политолог. С. Хантингтон в своей работе «Столкновение цивилизаций» не может категорично выделить африканскую цивилизацию, поэтому рядом с ней он часто ставит слово «возможно». Но при этом Южно-Африканская Республика в ближайшем времени может стать стержневым государством, если чувство африканской идентификации будет продолжать возрастать, что и приведёт к образованию цивилизации. ЮАР это та страна, где вестернизированного населения становится меньше, во многом благодаря возврату к истинным корням большинства населения.

Относительно конкурента в завоевании лидерства на континенте С. Хантингтон говорил, что им может стать Нигерия, «но ее межцивилизационная разобщенность, невероятная коррупция, политическая нестабильность, диктаторское правительство и экономические проблемы крайне затрудняют ей эту роль, хотя время от времени эта страна в ней оказывалась. Мирный переход ЮАР от апартеида, промышленный потенциал этой страны, высокий уровень экономического развития по сравнению с другими африканскими странами, ее военная мощь, природные ресурсы и система политического управления с участием белых и чернокожих – все это делает Южно-Африканскую Республику явным лидером Южной Африки, вероятным лидером англоязычной Африки и возможным лидером всей Африки ниже Сахары».

Экономическая и политическая обстановка также способствует улучшению отношений Африканских стран с ЮАР. «После долгой зависимости от западной помощи, оказываемой в противовес советскому влиянию, они всё чаще смотрят на ЮАР в поисках лидерства и помощи». Численность населения на континенте растёт быстро, и то куда оно будет иммигрировать, зависит от привлекательности возможных мест. Возможно, что многие африканцы предпочтут ЮАР, нежели Европу или Запад. Республика пережила многое, «усвоив уроки добра и зла». Теперь она как никто другой имеет право вести за собой весь континент.

Подводя итог проделанной работы, которая заключалась в анализе внешней и внутренней политики, экономики и геополитических категорий, а также в изучении истории южного регио-

на Африки, нужно подчеркнуть, что успех реализации геостратегии ЮАР зависит от того, как она быстро сможет достичь внутреннего примирения и решения социальных и политико-экономических проблем. Амбиции государства велики, но вполне естественные. ЮАР стремится стать региональной державой, а в дальнейшем и мировой, что сплачивает «радушное население» вокруг этой национальной идеи. Политика государственных деятелей, направленная для достижения своих амбиций, имеет геэкономический характер, что делает страну эффективным партнёром в ведении торговых отношений, как для России, так и для других стран. Активизация российско-южноафриканских отношений, в которых заинтересованы обе страны, стала объективным и очевидным фактом. При этом не стоит ожидать быстрого развития этих связей. Развитым странам, прежде всего США, будет не выгоден такой тандем, прежде всего из-за возможного координирования политик обеих стран на мировых рынках стратегического сырья. Отношения Российской Федерации и Южно-Африканской Республики должны выстраиваться в первую очередь на перспективу.

Актуальность данной работы состоит в том, что ЮАР шаг за шагом выходит в качестве непосредственного игрока на «великую шахматную доску». Соответственно не учитывать её интересы в будущем будет означать проигрыш в геополитической «игре».

Коммуникативные стратегии оппозиционных партий в Государственной Думе Томской области (И.А. Шкурихин)

В настоящей работе мы сосредоточимся на выявлении коммуникативных стратегий оппозиционных партий в Государственной Думе Томской области (далее – ГД ТО), анализе их содержания и соотношения друг с другом в системе внутрипарламентских коммуникаций.

Внутрипарламентские коммуникации согласно логике парламентаризма должны подчиняться демократическим принципам организации. Неоспоримо, что парламент является институтом формирования демократической воли. Однако в этом процессе можно по-разному расставить акценты. Дж. Милль полагает, что функцией парламента является формирование полити-

ческой воли, которая складывается из соотношения сил, получивших свое представительство в законодательном собрании⁵⁶⁹ (большинство). Для М. Вебера парламент является «кузницей» публичных политических лидеров, умеющих находить компромиссы между противоборствующими интересами⁵⁷⁰. У К. Шмитта и Ю. Хабермаса демократический смысл парламентаризма связан, прежде всего, с рационализацией общей воли. Согласно К. Шмитту «парламент – место, где обсуждают, т.е. в дискурсивном процессе, разбирая аргумент и контраргумент, добывают относительную истину»⁵⁷¹, по Ю. Хабермасу «смысл демократических процедур правового государства состоит в том, чтобы институционализировать коммуникативные формы, необходимые для разумного формирования воли»⁵⁷². Таким образом, мы рассмотрим коммуникативные стратегии оппозиционных партий в фокусе их отношения и вклада в формирование общей воли.

Под коммуникативной стратегией мы будем понимать единство целей и средств дискурсивного воздействия на социальную практику. О. Иссерс считает, что «коммуникативные стратегии ... имеют глубинную связь с мотивами (смыслами – прим. И.Ш.), управляющими речевым поведением личности, и явную, наблюдаемую связь, с потребностями и желаниями»⁵⁷³. Здесь действует тонкая социокогнитивная логика, о которой писал А. Шюц, – «пока действующий живет в своем проектировании действия, он чувствует себя мотивированным только спроектированным поступком в модусе 'для-того-чтобы'»⁵⁷⁴, при объяснении же своих действий акторы используют ретроспективную

⁵⁶⁹ Милль Дж. Ст. Размышления о представительном правлении / Перепечатка с издания Яковлева. – СПб., 1863. – С. 16, 72.

⁵⁷⁰ Вебер М. Парламент и правительство в новой Германии (1918) // Политические работы 1895–1919. – М.: Праксис, 2003. – С. 236–243.

⁵⁷¹ Шмитт К. Духовно-историческое состояние современного парламентаризма // Политическая теология. – М.: Канон-Пресс-Ц, 2000. – С. 207.

⁵⁷² Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. – М.: Наука, 1992. – С. 71.

⁵⁷³ Иссерс О. С. Коммуникативные стратегии и тактики русской речи. – М.: URSS, 2005. – С. 57.

⁵⁷⁴ Шюц А. Выбор между проектами действия // Избранное. Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 120.

конструкцию 'потому-что'⁵⁷⁵. Таким образом, смысл коммуникативного действия, особенно в политической сфере, лучше эксплицировать не только из того, как его обосновывают сами акторы, но исходя из специфических особенностей сложившейся коммуникативной ситуации. В плане интерпретации мотивов важную роль играют дискурсивные средства их выражения. Мы исходим из того, что наиболее сильные мотивы имеют наиболее яркое дискурсивное воплощение.

Если рассмотреть собрания ГД ТО за 2009 г. с точки зрения яркости и политизированности дискуссии, то наиболее показательным будет собрание, которое состоялось 14 ноября в Белом Доме. Несмотря на то, что каждое собрание уникально и коммуникативные стратегии сильно варьируются в зависимости от текущей общественно-экономической и политической ситуаций, в этом коммуникативном событии был аккумулирован самый широкий спектр стратегий оппозиции. Такой анализ позволит нам лучше судить о том репертуаре дискурсивных возможностей, которым обладают оппозиционные силы в ГД ТО.

Предварительно раскроем в общих чертах расклад сил в ГД ТО. Из 42 депутатов ГД ТО, прошедших в ходе выборов 2007 г., 10 являлись членами оппозиционных партий (3 – ЛДПР, 3 – КПРФ, 2 – СР, 2 – СПС). В настоящее время СПС уже не существует, из ЛДПР исключен один депутат (С. Руденко). Тем не менее, несмотря на малочисленность, оппозиционные партии дают о себе знать в публичном пространстве, как Думы, так и вне нее. Малочисленность не только не размыла, но, наоборот, укрепила партийные идентичности этих партий, представители оппозиционных партий рассматривают себя как барьер против сползания к авторитарной однопартийной системе. Это создает линии напряженности, которые время от времени проявляются в таких дискурсивных событиях, как критика ведения дискуссии на Думе, замечания по поводу партийной ангажированности некоторых решений, в публичных выступлениях относительно общего политического курса правящей партии и др. Под давлением оппозиции правящая партия предоставила возможность

⁵⁷⁵ Шюц А. Выбор между проектами действия // Избранное. Мир, светящийся смыслом. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 120–122.

создавать фракционные объединения, численностью не менее 2 членов. Это обстоятельство придало новый импульс для развития оппозиционных настроений и более твердой критике правящих сил (учитывая, что «Единая Россия» имеет большинство, достаточное для принятия любых решений на Думе (32 депутата при 22 голосах, необходимых для принятия большинства решений), ее можно называть не просто доминирующей, но правящей силой). Несмотря на упразднение СПС, депутаты, прошедшие от нее, продолжают придерживаться ранее обозначенных партийных ориентиров, но резких политических выступлений не делают. Представители от Справедливой России ориентированы скорее на достижение более высоких результатов на следующих выборах (Г. Немцева участвовала на мэрских выборах, партия проводит регулярные соцопросы и др.), чем на текущую парламентскую деятельность (в стенограммах заседаний вряд ли увидишь хоть одну реплику с их стороны). Таким образом, область анализа сужается до двух партий, которые демонстрируют свою оппозиционность на заседаниях Думы – это КПРФ и ЛДПР. Позиции данных объединений в Думе выражают Н.Кириллов (наиболее активный парламентарий от КПРФ) и А. Диденко (лидер регионального отделения ЛДПР).

Рассмотрим их заявления, которые по обыкновению, делаются перед обсуждением повестки. Н. Кириллов начал с того, что призвал депутатов принять негласное соглашение по следованию предложениям Президента (из текста Послания ФС РФ), помочь с реализацией его идей на уровне регионального законодательства. Целями такого шага, на наш взгляд, являются, во-первых, желание ослабить локальные зависимости во властных структурах ТО, во-вторых, стремление обеспечить свободу маневра в законодательном процессе – ссылки на позицию Президента будут не обязательным, но сильным аргументом в дискуссии. Особенностью дискурсивного воздействия была мягкость тона и подчеркивание неформальности данного соглашения (так как на формальном уровне, т.е. через голосование, оно вряд ли пройдет). Далее он предложил размещать на сайте Думы стенограммы заседаний, что с одной стороны соотносится с линией спикера Б. Мальцева по увеличению информационной открытости работы Думы, с другой – подорвет систему поверхностного

обсуждения законопроектов во второй части собрания (ибо отсутствие вопросов и реплик по некоторым, достаточно интересным законопроектам может насторожить посетителей сайта). Главным событием для ЛДПР, о котором решил публично заявить ее региональный лидер, является создание фракции. А Диденко начал свое выступление с того, что предложил всем желающим вступить в только что созданную фракцию. В фактическом отношении это предложение звучит весьма наивно – во-первых, мало кто (естественно, из одномандатников) захочет перейти от большинства к меньшинству, чтобы потерять влияние, во-вторых, большинство парламентариев ГД ТО имеют гораздо более высокий социальный статус, чем Диденко, поэтому войти в его фракцию, тем самым, подчинившись его воле, для них немыслимо. Но в символическом смысле данное предложение можно ассоциировать с призывом к оппозиционности, который вполне может встретить определенные отклики. Далее политик весьма умело связал общие и пока абстрактные призывы президента к реорганизации региональных парламентов с внутренним состоянием ГД ТО: «сколько мнение оппозиции будет игнорироваться?», даже президент идет с нами на уступки, а ГД ТО и администрация ТО не хотят.... В цитированной фразе используется такой прием как литота – на самом деле «Единая Россия» не только декларирует, но и реально делает шаги в сторону увеличения возможностей оппозиции влиять на процесс принятия решений (разрешила фракции, включает членов оппозиции в рабочие группы, предоставляет им право выступить в соответствии с Регламентом и т.п.), но лидер оппозиционной силы сознательно умалчивает об этом для усиления эффекта гипертрофированной модели власти. Последнее предложение, которое прозвучало в заявлении Диденко, состоит в создании ассоциации оппозиционных фракций с целью контролировать законотворческий процесс в ГД ТО. Как я уже отмечал ранее, численность объединенной оппозиции в лучшем случае может составить 10 депутатов. Влиять на принятие законодательных решений в таком составе очень трудно, но выступать в СМИ может даже очень эффектно: объединение нескольких, пусть и небольших сил в информационном пространстве может смотреться не менее весомо, чем одна большая сила. Относительно функ-

циональной роли в парламентском процессе Кириллов выступает за рационализацию, Диденко – за изменение баланса сил между меньшинством и большинством.

Настоящая дискуссия разгорелась по вопросу о внесении изменения в ст.66 Закона ТО «О муниципальных выборах в Томской области» (в 2-х чтениях). Суть предложения, которое было разработано рабочей группой и озвучено председателем правового комитета, состояло в том, чтобы для малых поселений (менее 100тыс. жителей) установить квоту для определения победителя выборов в первом туре в 35 %. Аргумент о повышении легитимности и ответственности на местном уровне власти не смог совладать с сомнениями в политическом смысле этого закона. Состоялся такой диалог:

- Кириллов: кому это надо, кому это выгодно?
- Шамин: если Дума проголосовала, то всему народу.
- Кириллов: это демагогия.

Первым вопросом Кириллов вывел дискуссию на политический уровень и следующим замечанием раскрыл попытку дезавуировать эту проблему. Далее Кириллов делал только организационные замечания: на попытку остановить прения ответил: «уже люди записались ведь»; на постановку процедурных вопросов предложил иной порядок, чем Шамин; и несколько раз предложил продолжить обсуждения вместо голосования. Высокая активность привела к тому, что депутат от КПРФ добивался своего. Особенностью этого диалога было то, что он оспаривал неформально приоритетное право Шамина (как председателя правового комитета и зам. Председателя Думы) трактовать Регламент и использовал гул недовольства депутатов попытками закончить обсуждение раньше, чем вопрос прояснится.

Участие Диденко в дискуссии было обусловлено несогласием с трактовкой Шаминым его позиции на рабочей группе. Диденко заметил, что сохранил право на особое мнение, отличное от позиции группы, в то время как Шамин декларировал, что группа после долгих споров сошлась на одной позиции, которая и была озвучена им. Из его выступления не совсем было понятно, что именно отличного от мнения группы он имеет, но мы не будем делать однозначных выводов, оставляя область для более точной интерпретации. Сам факт такого несогласия уже примечателен и весьма не-

приятен для процесса принятия решений на Думе, поскольку депутаты в основном полагаются на мнение рабочей группы, а оно оказалось недостаточно согласованным. Шамин предоставил слово А. Куприянцу, руководителю фракции ЕР, который призвал доверять решению рабочей группы и прекратить прения по данному вопросу. Но такой подход не устроил депутатов, и обсуждение продолжилось. Примечательно также, что в своей речи Диденко усомнился в авторитете прокурорского решения, которое большинство депутатов обычно принимают как данность.

Таким образом, критический настрой оппозиции проявил себя в самых разных моментах парламентской дискуссии. Коммуникативные стратегии оппозиции носят как политизированный (стремление изменить соотношение сил), так и рационализаторский (поиск лучшего аргумента) характер, что делает парламентский процесс в ГД ТО разносторонним и качественным.

Глобализация и местное самоуправление: формально-аксиологический закон локальности самоуправления в двузначной алгебре естественного права (В.О. Лобовиков)

В тезисах нет возможности дать точные определения всех используемых в работе понятий, поэтому, отсылаю читателей к монографии, в которой эти определения даны⁵⁷⁶. В дополнение к ним введем новые символы, обозначающие *бинарные* операции алгебры формальной аксиологии, построенной на множестве поступков. В этой алгебре исследуются ценностные функции, областью изменения значений которых является множество $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$. Областью допустимых значений переменных этих функций является то же самое множество. Элементы упомянутого множества называются аксиологическими значениями поступков (и субъектов). Отвлеченные от конкретного содержания аксиологические формы простых поступков играют роль ценностных переменных.

Глоссарий для части 1 таблицы 6. Пусть символ $\mathcal{O}^{\mathcal{F}av}$ обозначает ценностную функцию «осуществляемое (чем, кем) в обращении назад, возврат к противоположному (предшествующему) со-

⁵⁷⁶ Лобовиков В.О. Математическая этика, метафизика и естественное право. – Екатеринбург, 2007.

стоянию (чего, кого) *а*). Символ O^Tav обозначает ценностную функцию «отражение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». $P^{\Phi}av$ – «рефлексия (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». O^Tav – «опытное (эмпирическое) познание (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». O^Pav – «открытие, раскрытие, вскрытие, разоблачение, обнажение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». A^Tav – «атака (агрессия), нападение на (что, кого) *а*». P^Bav – «повреждение, разрушение, уничтожение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*».

Глоссарий для части 2 таблицы 6. O^Tav – «определение, ограничение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». D^Tav – «детерминация, предопределение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». P^Cav – «преодоление, пересиливание, одоление (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». P^Uav – «подчинение, покорение, порабощение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». B^Hav – «власть (господство), доминирование (чего, кого) *а* над (чем, кем) *а*». P^Pav – «правление (чего, кого, чье) *в* (чем, кем) *а*». U^Uav – «управление (чего, кого, чье) *в* (чем, кем) *а*».

Глоссарий для части 3 таблицы 6. O^Hav – «организация (чем, кем, чья) *в* (чего, кого) *а*». P^Fav – «регулирование (чем, кем, чье) *в* (чего, кого) *а*». I^Fav – «исправление, коррекция (чем, кем) *в* (чего, кого) *а*». I^Mav – «изменение, трансформация (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». O^3av – «опытное (эмпирическое) знание (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». C^Hav – «сила, мощь (чего, кого) *в* по отношению к (чему, кому) *а*». C^Bav – «слабость, немощь (чего, кого) *а* по отношению к (чему, кому) *в*».

Глоссарий для части 4 таблицы 6. U^Jav – «уязвимость, беззащитность (чего, кого) *а* перед (чем, кем) *в*». H^Bav – «небытие, смерть (чего, кого) *а* от (из-за, по причине) *в*». B^Tav – «бытие, жизнь (чего, кого) *в* за счет *а*». C^Uav – «суд (чего, кого) *в* над (чем, кем) *а*». O^Hav – «оценка (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». O^Cav – «осуждение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*». O^Uav – «отчуждение (чего, кого) *а* (чем, кем) *в*».

Глоссарий для части 5 таблицы 6. P^Tav – «противоречие (чего, кого, чье) *в* (чему, кому) *а*». Kav – «объединение, единство (чего, кого) *в* и (чего, кого) *а*». Sav – «разделение (сепарация), разъединение, раскол (чего, кого) *в* и (чего, кого) *а*». A^Cav – «акция (действие), воздействие (чего, кого) *в* на (что, кого) *а*». R^Aav – «реакция (ответное действие) (чем, кем) *в* на (что, кого) *а*». Z^Uav – «закон природы (тождественно хорошая форма) взаимодействия (чего, кого) *в* и (чего, кого) *а*». Z^Tav – «закон природы

(тождественно хорошая форма) взаимодействия (чего, кого) v и (чего, кого) a ». H^3_{av} – «нарушение закона природы (тождественно плохая форма) взаимодействия (чего, кого) v и (чего, кого) a ».

Ценностно-функциональный смысл введенных выше бинарных операций двузначной алгебры формальной аксиологии определяется следующей ниже таблицей 6, разделенной на части в соответствии с разделением на части приведенного выше глоссария. Согласно таблице 6, ценностные функции Z^I_{av} и H^3_{av} суть функции-константы: тождественно хорошая и тождественно плохая, соответственно.

Таблица 6 (часть 1)

a	v	O^B_{av}	O^T_{av}	P^D_{av}	O^I_{av}	O^P_{av}	A^T_{av}	Γ^B_{av}
х	х	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 6 (часть 2)

a	v	O^F_{av}	D^T_{av}	Γ^C_{av}	Π^H_{av}	B^H_{av}	Π^P_{av}	Y^I_{av}
х	х	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 6 (часть 3)

a	v	O^H_{av}	P^F_{av}	Π^C_{av}	Π^M_{av}	O^3_{av}	C^H_{av}	C^b_{av}
х	х	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 6 (часть 4)

a	v	Y^H_{av}	H^F_{av}	B^T_{av}	C^Y_{av}	O^H_{av}	O^C_{av}	O^Y_{av}
х	х	п	п	п	п	п	п	п
х	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 6 (часть 5)

a	v	Π^T_{av}	Kav	Sav	A^C_{av}	R^A_{av}	Z^I_{av}	H^3_{av}
х	х	п	х	п	п	х	х	п
х	п	п	п	х	п	п	х	п
п	х	х	п	х	х	х	х	п
п	п	п	п	х	п	х	х	п

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-1: Ценностная функция (аксиологическая форма деятельности) называется формально-аксиологическим законом в алгебре естественного права, если и только если эта функция принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации аксиологических значений переменных, входящих в эту функцию (форму). Такие и только такие ценностные формы деятельности называются *законами естественного права, т.е. универсальными положительными ценностями*, которые неизменно положительно ценны всегда (вечно) и везде (повсеместно). **ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2:** В свою очередь, ценностная функция (аксиологическая форма деятельности) называется (в алгебре естественного права) нарушением (или преступлением) формально-аксиологических законов (природы), если и только если эта функция принимает значение «плохо» при любой возможной комбинации аксиологических значений переменных, входящих в эту функцию (форму). Такие и только такие ценностные формы деятельности называются *нарушениями (преступлениями) законов естественного права, т.е. универсальными отрицательными ценностями*, которые неизменно отрицательно ценны всегда (вечно) и везде (повсеместно). *Нарушения (преступления) законов естественного права суть универсально противоестественные формы деятельности, подлежащие осуждению в любых возможных культурах.*

Рассмотрим тот частный случай таблицы 6, в котором ценностные переменные a и b полностью совпадают; имеет место эффект самоприменимости (деятельности); субъект и объект деятельности суть одно и то же. В этом частном случае таблица 6 вырождается в приведенную ниже более простую таблицу 7 (соответственно).

Таблица 7 (часть 1)

a	$O^{F_{aa}}$	$O^{T_{aa}}$	$P^{O_{aa}}$	$O^{H_{aa}}$	$O^{P_{aa}}$	$A^{T_{aa}}$	$P^{B_{aa}}$
х	п	п	п	п	п	п	п
п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 7 (часть 2)

a	$O^{C_{aa}}$	$D^{T_{aa}}$	$P^{C_{aa}}$	$P^{H_{aa}}$	$B^{H_{aa}}$	$P^{P_{aa}}$	$U^{H_{aa}}$
х	п	п	п	п	п	п	п
п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 7 (часть 3)

<i>v</i>	O^H_{vv}	P^I_{vv}	I^C_{vv}	I^M_{vv}	O^3_{vv}	C^H_{vv}	C^b_{vv}
х	п	п	п	п	п	п	п
п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 7 (часть 4)

<i>v</i>	U^H_{vv}	H^E_{vv}	B^T_{vv}	C^Y_{vv}	O^H_{vv}	O^C_{vv}	O^H_{vv}
х	п	п	п	п	п	п	п
п	п	п	п	п	п	п	п

Таблица 7 (часть 5)

<i>v</i>	P^T_{vv}	K_{vv}	S_{vv}	A^C_{vv}	R^A_{vv}	Z^H_{vv}	H^3_{vv}
х	п	х	п	п	х	х	п
п	п	п	х	п	х	х	п

Из данных выше определений следует, что саморефлексия, самопознание, самоизменение, саморегулирование, самоуправление, самодетерминация и вообще все «эффекты самоприменимости» таких бинарных операций алгебры естественного права, которые формально-аксиологически эквивалентны таблично определенной выше бинарной операции I^C_{av} , суть тождественно плохие ценностные функции. Это значит, что они являются универсально противоестественными формами деятельности, т.е. нарушениями законов естественного права, равноценными самопротиворечию и тенденции к саморазрушению. Но если перечисленные выше «эффекты самоприменимости» чреватые катастрофой, согласно предложенной дискретной математической модели, то, как тогда в этой модели можно объяснить широко распространенное положительное отношение людей к самодетерминации, самопознанию, саморегулированию, самоуправлению, и т.п. явлениям? По моему мнению, обсуждаемая модель дает возможность такого объяснения. Пусть символ Na обозначает унарную операцию «небытие (чего, кого) a ». Ca – «частичность, частность (чего) v ». Ma – «медленность (чего, кого) v ». Da – «дискретность (чего) v ». Pa – «редкость (чего, кого) v ». La – «ограниченность (чего, кого) v ». Za – «обратимость (чего) v ». Ua – «конечность (чего) v », Va – «разделение, разделенность (чего) v ». Pa – «полицентризм, множественность (чего) v ». La – «локальность (чего), местное (что) v ». Эти унарные операции определяются ниже таблицей 8.

Таблица 8

<i>a</i>	<i>Na</i>	<i>Ca</i>	<i>Ma</i>	<i>Da</i>	<i>Pa</i>	<i>La</i>	<i>Za</i>	<i>Ua</i>	<i>Va</i>	<i>Pa</i>	<i>La</i>
х	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п	п
п	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х	х

Но в таком случае, *ЛУ^Лвв* – локальность самоуправления (местное самоуправление) – *универсально хорошая форма деятельности – закон алгебры естественного права.*

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ «Дискурсология»: концептуальные аспекты (О.Ф.Русакова)

Развитие междисциплинарных исследований в гуманитарных науках закономерным образом приводит к распространению в исследовательских кругах научных теорий и методологий, эффективно работающих в различных отраслях знания. К таковым можно отнести дискурсологию как относительно новую интегративную дисциплину.

В последние годы наблюдается широкое проникновение дискурс-исследований (ДИ) во все сферы общественнознания. В разных странах и регионах идет процесс формирования новых научных школ и исследовательских направлений в области современного дискурс-анализа. Растет число конференций, научных изданий, Интернет-сайтов, рассматривающих вопросы теории и практики ДИ. Сегодня, пожалуй, уже нет ни одной гуманитарной и социальной сферы знания, ни одного вида общественной практики, которая бы ни стала сферой ДИ. Для нас дискурсивный поворот в гуманитарных и социально-политических науках является очевидный и свершившимся фактом.

Для обозначения широких комплексов ДИ, относящихся как к проблемам теории дискурса, так и к конкретным исследовательским практикам дискурс-анализа мы используем понятие «дискурсология». Предметную область дискурсологии можно представить в виде множества теорий, концептуальных схем, категориальных систем, понятий, принципов, методов, приемов и способов научного изучения разнообразных дискурсных формаций.

В настоящее время в научном мире сложились исследовательские направления, изучающие дискурсные формации акаде-

мических дисциплин. В итоге в рамках дискурсологии выделяются лингвистические, политологические, педагогические, правовые, культурологические, маркетинговые и иные виды дискурсов. Популярными направлениями становится изучение институциональных дискурсов и дискурсов различных политических, социальных и культурных практик. Происходит также дифференциации ДИ по концептуально-тематическому принципу с выделением в особые предметные области анализ дискурсов свободы, прогресса, насилия, революции, идентичности, национализма, расизма, глобализма, мультикультурализма, консьюмеризма и др. Распространенными объектами ДИ стали дискурсы публичных коммуникаций, дискурсы массовой культуры и многообразные медиадискурсы.

Накопленный в последние десятилетия опыт исследования формаций дискурса, включающий разработку теорий и методологических подходов, неоднократно становился объектом историко-аналитических обобщений, материалом для классификаций, систематизаций, для выявления теоретических инноваций⁵⁷⁷.

Определенный вклад в процесс демонстрации сил и достижений в области дискурсологии вносят специализированные издания и конференции. Среди них – ежегодная международная конференция «Дискурсология: методология, теория, практика», которая с 2006 г. регулярно проводится Уральской школой дискурсологии в разных городах России и ряде других стран. Именно в ходе работы данной конференции впервые была озвучена идея проекта международной научной энциклопедии «Дискурсология». Да и сами весьма разнообразные по своей тематике многочисленные заседания конференции оказались полезными

⁵⁷⁷ Dijk T. van. Introduction: Discourse Analysis as a New Cross-Discipline // Handbook of Discourse Analysis. Vol. 1. Disciplines of Discourse. Academic Press. 1985; Torfing J. Discourse Theory: Archiverments, Arguments, and Challengers // Discourse Theory in European Politics. Identity, Policy and Governance. Palgrave Macmillan. 2005; Филлипс Л.Дж. и Йоргенсен М.В. Дискурс-анализ. Теория и метод. – Харьков, 2004; Русакова О.Ф. Современные теории дискурса: опыт классификаций // Современные теории дискурса: мультидисциплинарный анализ. (Серия «Дискурсология». Выпуск 1) – Екатеринбург: Издательский Дом «Дискурс-Пи». 2006. – С. 8–38.

тренировочными площадками для подготовки авторского коллектива будущей энциклопедии «Дискурсология».

Процесс собирания научных сил для будущей энциклопедии заметно активизировался после учреждения Международной Академии Дискурс-Исследований (МАДИ) в декабре 2007 г.⁵⁷⁸

Весной 2009 г. в рамках исследовательского проекта, получившего грант РФФИ (№ 0900383303 а/у), была разработана концептуально-содержательная модель энциклопедии «Дискурсология, опубликована брошюра «Дискурсология». Энциклопедический проект» (Екатеринбург: Институт философии и права УрО РАН, 2009 – 40 с.).

Методологической базой энциклопедического проекта выступает конгломерат исследовательских методов: методы науковедения, метод классификаций и типологии, сравнительно-исторический метод, методы персонологии, системно-структурный, коммуникативный, контекстуальный и семиотический подходы, методы контент-анализа, концепт-анализа и дискурс-анализа. Структурно-содержательный план энциклопедии включает следующие тематические блоки: 1) теории дискурса и дискурс-анализа, 2) тезаурус, 3) персоналии, 4) научные центры и школы дискурс-исследований, 5) периодические издания, 6) ключевые тексты.

Опора на *принцип полифонии* – одна из центральных методологических установок энциклопедического проекта. Данный принцип предполагает широкое применение метода перекрестных ссылок и включение в содержание статей культурно-исторических контекстов и экскурсов.

Значительное внимание в энциклопедии предполагается уделить дискурс-анализу терминов, понятий и концептов, которые выступают неотъемлемыми структурно-когнитивными компонентами любого дискурса и уже оказались или могут оказаться в фокусе дискурсологических исследований.

Под концептами в энциклопедии понимаются многослойные смысловые пакеты, объединенные определенным названием (термином), обозначающим ту или иную разновидность дискурса.

Мы исходим из того, что термин – это вербализованная форма концепта, а концепт – многомерное ментальное образова-

⁵⁷⁸ www/madipi.ru.

ние, в состав которого входят рациональные понятия, эмоциональные образы и переживания, ценностные ориентиры, образующие конгломерат культурных смыслов и значений, включая метафорические, которые выявляются в процессе дискурс-исследования.

Содержательная сторона концепта раскрывается в процессе разворачивания его ментальных составляющих – понятий и эмоциональных образов. Развернуть концепт в содержательно-смысловом плане – значит выявить весь спектр его ментальных компонентов, включая национально-культурные.

Следует отметить, что значительная часть понятий, включенных в тематический список аналитических статей, отличается богатым метафорическим содержанием. К примеру, дискурс-анализ понятий «Восток», «Дерево», «Дом», «Дорога», «Запад», «Знамя», «Кожа», «Корень», «Лев», «Мумия» и др. предполагает системно-аналитическое разворачивание их богатой полифонической метафорики.

При составлении перечня терминов, понятий и концептов для энциклопедии «Дискурсология» мы руководствовались следующими соображениями:

- присутствие данного термина, понятия или концепта в работах того или иного исследователя или групп исследователей, внесших определенный вклад в разработку теории дискурса и практику дискурс-анализа;
- недостаточное или частичное раскрытие в существующей литературе концептуальных смыслов, того или иного термина, что предполагает возможность устранить образовавшиеся пробелы в процессе работы над соответствующими статьями для энциклопедии и внести тем самым теоретический вклад в развитие категориального аппарата дискурсологии и дискурсной концептологии;
- возможность осуществить дальнейшее развитие дискурсологии как междисциплинарной области знания путем введения в оборот новых понятий и концептов в их развернутом виде.

Представленный вниманию научной общественности проект носит рабочий характер, что предполагает широкие возможности для внесения в его содержательную структуру новых названий и тем будущих статей. Особое внимание обращается на то, что тематика статей может быть инновационной, предполагаю-

щей оригинальную исследовательскую трактовку того или иного понятия. Редакционная коллегия также не исключает публикацию на одну и ту же тему статей разных авторов, если их анализ отличается новизной теоретико-методологического подхода.

К настоящему времени текст проспекта Энциклопедии переведен на испанский и английский языки, получены позитивные отклики на данный проект ведущих специалистов в области ДИ из различных научных центров и вузов России, Стран Европы и Латинской Америки. В состав редколлегии энциклопедии вошли не только видные российские и зарубежные ученые, но также молодые специалисты (магистранты, аспиранты). В ближайшее время будет окончательно сформирован корпус авторского коллектива энциклопедии. Заявки на участие в проекте рассылаются по электронной почте. Типовые формы статей, а также их отдельные оригиналы по конкретной тематике предполагается разместить на сайте Международной Академии Дискурс Исследований.

Техн. редактор А.В. Минин

Издательский центр Южно-Уральского государственного
университета

Подписано в печать 19.02.2010. Формат 60x84 1/16. Печать
трафаретная.

Усл. печ. л. 32,09. Уч.-изд. л. 31,05. Тираж 500 экз. Заказ 50.

Цена С.

Отпечатано в типографии ЮВИГ

454080, г. Челябинск, пр. им. В.И. Ленина, 76, оф. 458а.