

ИЗВЕСТИЯ

Уральского федерального
университета

Серия 3
Общественные науки

2014

№ 3 (131)

IZVESTIA

Ural Federal University
Journal

Series 3
Social and Political Sciences

2014

№ 3 (131)

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ЖУРНАЛА

- В. А. Кокшаров**, ректор УрФУ,
председатель совета
- Д. В. Бугров**, директор Института
гуманитарных наук и искусств УрФУ
- М. Б. Хомяков**, директор Института
социальных и политических наук УрФУ
- В. В. Алексеев**, акад. УрО РАН
- А. Е. Аникин**, чл.-корр. СО РАН
- В. А. Виноградов**, чл.-корр. РАН
- А. В. Головнёв**, чл.-корр. УрО РАН
- С. В. Голынец**, акад. РАН
- К. Н. Любути**, проф. УрФУ
- А. В. Перцев**, проф. УрФУ
- Ю. С. Пивоваров**, акад. РАН
- А. В. Черноухов**, проф. УрФУ
- Т. Е. Автухович**, проф. (Белоруссия)
- Д. Беннер**, проф. (Германия)
- Дж. Боулт**, проф. (США)
- П. Бушкович**, проф. (США)
- М. М. Гиршман**, проф. (Украина)
- М. Гудерцо**, проф. (Италия)
- Л. Инчуань**, проф. (Тайвань)
- А. Ковач**, проф. (Румыния)
- Н. Коллман**, проф. (США)
- Дж. Майклсон**, проф. (США)
- А. Мустайоки**, проф. (Финляндия)
- Б. Ю. Норман**, проф. (Белоруссия)
- М. Перри**, проф. (Великобритания)
- Х. Рюсс**, проф. (Германия)
- Г. Саймонс**, проф. (Швеция)
- К. Хьюитт**, проф. (Великобритания)
- А. Федотов**, проф. (Болгария)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Главный редактор

Н. В. Суслов,

канд. филос. наук, доц.

Заместитель главного редактора
по международным связям

А. С. Меньшиков,

канд. филос. наук, доц.

Ответственный секретарь

Е. С. Ковалева

Члены редколлегии

Философия

А. Г. Кислов,

канд. филос. наук, доц.

Т. А. Круглова,

докт. филос. наук, проф.

Е. Г. Трубина,

докт. филос. наук, проф.

Д. М. Федяев (Омск),

докт. филос. наук, проф.

А. Ю. Цофнас (Одесса, Украина),

докт. филос. наук, проф.

Е. С. Черепанова,

докт. филос. наук, проф.

Социология

Е. В. Грунт,

докт. филос. наук, проф.

А. В. Меренков,

докт. филос. наук, проф.

Л. Л. Рыбцова,

докт. социол. наук, проф.

Политология

А. А. Керимов,

канд. полит. наук, доц.

Н. А. Комлева,

докт. полит. наук, проф.

О. Ф. Русакова,

докт. полит. наук, проф.

Международные отношения

В. Д. Камынин,

докт. ист. наук, проф.

В. И. Михайленко,

докт. ист. наук, проф.

Психология

В. В. Макерова,

канд. филос. наук, доц.

Р. Р. Муслумов,

канд. психол. наук

СОДЕРЖАНИЕ

ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ЛОГИКА	
<i>Бакеева Е. В.</i> «Презумпция осмысленности» как условие понимания 5	
<i>Лобовиков В. О.</i> От логических квадрата и гексагона метатеоретических высказываний к формально-этическим квадрату и гексагону любви и ненависти 13	
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И СОЦИОЛОГИЯ	
<i>Мантуров О. С.</i> Деконструкция понятия «социальная структура» 22	
ФИЛОСОФИЯ ПОЛИТИКИ И ПОЛИТОЛОГИЯ	
<i>Язовская О. В.</i> Политический миф о национальной сущности (на примере Императорской Японии конца XIX — середины XX в.) 33	
<i>Керимов А. А.</i> Идеи представительной власти в трудах российских теоретиков анархизма М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина 44	
МЕЖДУНАРОДНЫЕ ОТНОШЕНИЯ	
<i>Камынин В. Д.</i> Влияние внешнеполитического фактора на советскую идеологию 1920-х гг. 49	
<i>Мухаметов Р. С.</i> Место и роль Шанхайской организации сотрудничества во внешней политике России 58	
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ	
<i>Мясникова Л. А.</i> Самоопределение женщины: пол-функция и пол-сущность 67	
<i>Силби С. С.</i> Правовая культура и культура легальности 75	
<i>Пургина Е. С., Муслумов Р. Р.</i> Проблемы правовой культуры и «культуры легальности» в работах С. Силби 88	
<i>Ardi R., Maison D.</i> Profiling Facebook Users: Who is The Open-attentive User in Facebook? 91	
ЭСТЕТИКА И КУЛЬТУРОЛОГИЯ	
<i>Гудова М. Ю.</i> Чтение в культуре потребительского общества 105	
ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ	
<i>Крюков А. Н.</i> «Воображение» и «фантазия» у Канта и Гуссерля как эстетическая проблема 113	
<i>Ермолюк А. Р.</i> Влияние «метафизики пола» на осмысление творчества Л. Н. Толстого в трудах В. В. Розанова 125	
<i>Тейтельбаум Е. С.</i> Множественная субъективность и онтологический, гносеологический и эстетический статус апокрифов и гетеронимов в творчестве Мигеля Унамуно, Антонио Мачадо и Фернандо Пессоа 132	
<i>Циплакова Ю. В.</i> «Вечный служитель машин вселенной». Антропология желающего производства Ж. Делеза и Ф. Гваттари 147	
НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	
<i>Коваленко И. П.</i> Культурная идентичность: методика качественного культурологического исследования 159	
<i>Власова Е. В.</i> Актуальные философско-антропологические проблемы в древнекитайской и средневековой арабской философии (сравнительный анализ) 167	
КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ	
<i>Вершинин С. Е.</i> Язык в тоталитарном обществе 182	
АВТОРЫ НОМЕРА 187	

УДК 141.78 + 159.964.2 + 159.9.072

Е. В. Бакеева

«ПРЕЗУМПЦИЯ ОСМЫСЛЕННОСТИ» КАК УСЛОВИЕ ПОНИМАНИЯ

В статье рассматривается проблема определения философского «базиса несомненности» в ситуации невозможности теоретической метапозиции. Основным тезисом работы выступает утверждение необходимости выхода к необъективируемому контексту любой системы теоретических положений как важнейшего условия их осмысления. Этот выход (или соблюдение «презумпции осмысленности») создает «базис несомненности» философии как деятельности, имеющий событийный характер.

Ключевые слова: «базис несомненности», философия, осмысление, «презумпция осмысленности», М. Хайдеггер, Р. Карнап.

Ситуация, сложившаяся в современной философии, все чаще заставляет вспоминать о Вавилонской башне. Пресловутый плюрализм, как примета современной культуры в применении к философскому дискурсу, обнаруживает всю свою парадоксальность: там, где речь идет о *началах* и *основаниях*, множественность представляется чем-то неприемлемым. Вместе с тем именно философская мысль сегодня со всей очевидностью демонстрирует и неизбежность, неустранимость этой множественности. Проблематизация самой идеи Первоначала как Безусловного, Абсолюта, предпринимаемая во многих подходах и направлениях современной философии, имеет своей оборотной стороной признание множественности оснований мысли и бытия. *Условное множественно по определению*, коль скоро условие — это то, что всегда может быть иным, некая переменная.

Это обстоятельство, собственно, и порождает вышеупомянутую ситуацию «Вавилонской башни»: речь идет не только и не столько о спорах в философии, которые характеризуют философскую мысль во все эпохи ее существования. Проблема лежит глубже: сегодня не просто оказался разрушенным

«базис несомненности», обеспечивавший осознанное или неосознанное согласие относительно «сущности» и задач самой философии. Сам характер мышления, практикуемого во многих подходах современной философии, оказывается несовместимым с признанием возможности такого «базиса».

Собственно, дело как раз и заключается в том, что на первый план выходит именно практический аспект философии, лаконично выраженный, к примеру, в известном тезисе «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна: «Философия не учение, а деятельность» [2, 24]. Как известно, в самом «Трактате» речь идет о деятельности как о критике языка. Вместе с тем подобная трактовка философии как деятельности определенного рода свойственна не только философской традиции лингвистического анализа, которая во многом закладывается идеями, сформулированными в «Трактате». Осмысление философии как практики особого рода — весьма распространенный феномен в философии XX столетия. Именно в этом смысле, к примеру, можно толковать положение «философия есть философствование», сформулированное мыслителем, весьма далеким от рационалистической установки на понимание философии как «критики языка», — М. Хайдеггером.

Так или иначе, вне зависимости от того, как понимаются задачи и содержание философии как деятельности, принятие этого тезиса неизбежно ставит нас перед проблемой теоретического обоснования самой этой деятельности. Точнее, обнаруживает невозможность такого обоснования: любая теория («учение») оказывается вторичной по отношению к этой деятельности, коль скоро последняя всегда призвана — вне зависимости от ее конкретной трактовки — осмыслить как сам факт, так и последствия обусловленности (контекстуальности) любой теории. Философия как деятельность осознает себя в качестве таковой именно тогда, когда признается невозможность создания общепризнанной метатеории.

Это означает, однако, что философ осуществляет свою деятельность так сказать безосновным образом, будучи вынужденным всякий раз «начинать все заново», ставить под вопрос не только те или иные теоретические положения, но и собственные цели и задачи по осмыслению или критике этих положений. Этот неизбежный риск философствования — то, что характеризует философию всегда, но с особой очевидностью обнаруживается именно в XX в., открывая возможность выявить практическую составляющую в творчестве любого из мыслителей прошлого, как это делает, например, А. В. Ахутин применительно к кантовской философии, в которой «...под вопрос ставится смысл “мета”, смысл трансценденции. Утверждение, что метафизические идеи суть радикальные *проблемы* теоретического разума, само по себе метафизически содержательно. Оно не ограничивает разум, а указывает на необходимость его внутреннего переосмысления и преобразования, когда речь идет о “метафизических предметах”. Разум здесь не просто расписывается в своем незнании, нет, он со всей строгостью и точностью узнает, что метафизическое есть нечто, держащее его мир, но не входящее в него» [1, 476].

Однако именно то, что само понятие «мета» здесь оказывается под вопросом, и делает неизбежной новую постановку проблемы «базиса несомненнос-

ти» — уже в отношении философии как деятельности. Понятно, что этот базис, как отмечалось выше, уже не может выступать в виде некоей системы общепринятых теоретических положений, обеспечивающих возможность какой бы то ни было коммуникации в философском «пространстве»: согласия, дискуссии, положительной или отрицательной оценки и т. п. Заметим попутно, что очевидное отсутствие подобного базиса делает весьма проблематичным и применение в современной философии всем известной нормы научного этиоса, по Р. Мертону — так называемого «организованного скептицизма». Последний так или иначе предполагает *наличие критериев* оценки тех достижений, которые выносятся на суд коллег-«скептиков», — критериев, опять же восходящих к вышеупомянутому базису. Вместе с тем очевидно и то, что полный отказ от какого бы то ни было базиса означал бы не просто невозможность коммуникации между философами, но и невозможность самой философии как деятельности. Последняя так или иначе всегда осуществляется как установление философом осмысленной связи, прежде всего с самим собой (вспомним платоновское: «...разговор души с самой собой...»). Очевидно, таким образом, что смысловая основа, обеспечивающая единство философского «пространства», все же *должна быть*, однако выявление этой основы может быть осуществлено не *содержательным*, но только *формальным* образом.

Здесь, разумеется, следует прежде всего уточнить, каким образом в данном контексте трактуется оппозиция «форма — содержание». *Содержанием* обсуждаемого «базиса несомненности» может быть здесь названо то, *что* утверждается тем или иным положением или системой положений, *формой* же — то, *как* утверждается это содержание, иными словами — *способ* этого утверждения. Собственно, именно этот способ и отличает философию как деятельность от философии как системы теоретических положений, взятых вне какого бы то ни было деятельностного контекста: любое утверждение (или их совокупность) берется здесь только вместе с этим контекстом, точнее, *возникает вместе с последним в акте философствования*.

Применительно к этому акту, в общем, уже неважно, идет речь о воспроизведении того или иного (уже данного) положения в актуализируемом смысловом контексте (всегда новом по определению) или о формулировании нового положения в содержательном смысле. Важно именно то, что формой философии как философствования всегда выступает *действие осмысления*, опережающее любое содержание утверждения. Это действие, отстраняясь от содержания, выявляет, выражаясь языком феноменологии, смысловой горизонт того, *что* утверждается, а с другой стороны — в самом этом отстранении как бы «оправдывает» это содержание, заранее принимает его в качестве осмысленного. Именно это странное «пространство», которое можно было бы назвать «пространством чистого смысла», и выступает той средой, которая объединяет в себе любые вариации философии как деятельности. Понятно, что это «пространство» не может быть определено как то, что есть в смысле «объективной данности»; речь идет о «пространстве» *актуализируемого* смысла.

В таком случае единственным условием, позволяющим включиться в коммуникацию в рамках «практического философствования», оказывается не что

иное, как способность выхода в это «пространство», иными словами — способность осмысленного отстранения от любого содержания. Можно, пожалуй, определить подобное отстранение как радикальный вариант феноменологической редукции, «продуктом» которой выступает уже не феноменологическое описание чего бы то ни было, но переживание того, что не подлежит описанию и тем не менее *есть*; того, о чем, согласно Л. Витгенштейну, «следует молчать» [2, 73].

Очевидно, что подобная редукция может быть осуществлена в первую очередь по отношению к *собственной позиции*: только находясь в некоем «топосе мысли», можно различить то, *что* утверждается тем или иным суждением, и то, благодаря чему (точнее, *в свете чего*) становится возможным это утверждение. Обнаруживая это необъективируемое смысловое «основание» любого суждения, мыслящий тем самым открывает для себя теоретическую «необеспеченность» собственной позиции, но — парадоксальным образом — именно это неприятное открытие делает возможным понимание и себя, и другого. Даже то, что этот «другой» утверждает нечто прямо противоположное моей позиции (в содержательном смысле), не может препятствовать пониманию. Таким образом, вышеназванная способность выхода в необъективируемую смысловую «среду», в которой возникает и «работает» любое содержание, обнаруживается только в самом действии этого выхода, совпадая с актом самопонимания и понимания «возможного другого». Этот последний аспект как раз и требует своего рода «заранее-принятия» любого содержания, коль скоро оно еще должно быть о-смыслено. Выступая «пространством актуализируемого смысла», упомянутая выше смысловая «среда» в ходе этого осмысления должна быть перестроена таким образом, чтобы то или иное содержание обрело адекватный ему контекст.

Весьма показательным в свете вышесказанного представляется один известный пример философской «полемики», а именно критика Р. Карнапом «метафизических псевдопредложений» в текстах М. Хайдеггера. Речь идет именно о «полемике» в кавычках — в силу несоблюдения критиком «презумпции осмысленности» по отношению к критикуемому автору. Обращение последнего к текстам Хайдеггера (на уровне содержания) осуществляется в опоре на определенные заранее (в нашей терминологии — содержательные) критерии осмысленности: «...пусть “*a*” есть некоторое слово и $S(a)$ — элементарное предложение, в которое оно входит. Достаточное и необходимое условие того, чтобы “*a*” имело значение, может быть дано в каждой из следующих формулировок, которые в своей основе выражают одно и то же:

1. Известны *эмпирические признаки* “*a*”.
2. Установлено, из каких протокольных предложений может быть *выведено* $S(a)$.
3. Установлены *условия истинности* для $S(a)$.
4. Известен способ *верификации* $S(a)$ » [3, 46].

Будучи приложенными к одному из текстов М. Хайдеггера («Что такое метафизика?»), данные критерии очевидным образом демонстрируют «бесмысленность» составляющих этот текст предложений, коль скоро речь в них

идет о Ничто, об «эмпирических признаках» которого говорить не приходится [3, 50–51]. В свете этих критериев вывод, который делает Р. Карнап, неизбежен: «...в действительности дело обстоит таким образом, что осмысленных метафизических предложений вообще не может быть. Это вытекает из задачи, которую поставила себе метафизика: она хочет найти и изложить знание, недоступное эмпирической науке» [Там же, 56].

Как можно осмыслить этот пример с точки зрения изложенного выше «формального» критерия понимания? Первое, что здесь можно констатировать, — как раз отсутствие смыслового контакта между тем, *кто* говорит, и тем, *о ком* говорится. Этот контакт оказывается неосуществимым именно постольку, поскольку критерии осмысленности текста задаются заранее. Тем самым открывается возможность и следующей констатации: эта «заранее-заданность» трактовки таких понятий, как «смысл», «значение», «предложение», свидетельствует о том, что само событие актуализации смысла здесь остается «за кадром», иными словами, не осуществляется действие самопонимания. Косвенным подтверждением правомерности подобной констатации может служить то обстоятельство, что Р. Карнап осознанно отказывается от проблематизации самого понятия протокольных предложений, посредством которых, собственно, и утверждаются эмпирические признаки чего бы то ни было: «Вопрос о содержании и форме первичных предложений (протокольных предложений), на который доныне не найдено окончательного ответа, мы можем оставить в стороне. В теории познания обычно говорят, что первичные предложения относятся к “данному”; однако в вопросе самого данного нет единства. Иногда защищается точка зрения, что предложения о данном повествуют о простейших чувственных качествах и элементарных состояниях (например, “теплый”, “синий”, “радость” и т. п.); иные склоняются к мнению, что первичные предложения говорят об общих переживаниях и отношениях сходства между такими; наконец, еще одна позиция предполагает, что первичные предложения говорят о вещах» [Там же, 45].

Здесь важно именно то, что автор, признавая неопределенный статус протокольных предложений, тем не менее полагает возможным использовать их в качестве критерия осмысленности или бессмысленности любых других предложений. Убеждение в этой возможности выступает, таким образом, в качестве нерелевантного знания, функционирующего «закрытым» образом, вне отношения к своему контексту. Подобное знание, служащее основанием той или иной теоретической позиции, исключает возможность выхода к принципиально иной позиции, т. е. возможность ее понимания.

Примечательно, что критикуемый Р. Карнапом текст М. Хайдеггера выстраивается на принципиально ином «основании», которое можно было бы назвать, в противоположность вышеописанному, «открытым». Это «основание» странным образом обеспечивает сама наша возможность проблематизировать все, что мы воспринимаем, любое «что», или сущее. Иными словами, проблематизировать саму «данность», которая, как мы видели выше, и служит признаком протокольных предложений. Эта проблематизация уже предполагается в нашем отношении к сущему ровно постольку, поскольку речь

идет об отношении: «...поскольку наше присутствие по самой своей сути состоит в отношении к сущему, каким оно и не является и каким оно само является, в качестве такого присутствия оно всегда происходит из заранее уже приоткрывшегося Ничто. ...Выдвинутое в Ничто, наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. ...Без исходной открытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы.

Тем самым ответ на вопрос о Ничто получен. Ничто не предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни пообок от сущего наподобие приложения к нему. *Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия* (курсив мой. — Е. Б.)» [4, 35].

Речь идет, таким образом, именно об *условии данности* нам чего бы то ни было, но не о самих данных вещах (предметах), о которых, собственно, и повествуют протокольные предложения. В качестве условия Ничто не может стать предметом знания, оно всегда опережает любое знание как таковое. В силу этого приведенное выше определение Р. Карнапом метафизики как стремления «найти и изложить знание, недоступное эмпирической науке», очевидным образом расходится не только с духом, но и с буквой хайдеггеровского текста. Это расхождение становится неизбежным ровно постольку, поскольку, как было отмечено выше, самим Р. Карнапом вопрос об условиях протокольных предложений не ставится. Непонимание здесь, таким образом, может интерпретироваться топологически: противостоящие друг другу позиции соответствуют разным смысловым «пространствам», в силу чего их противостояние оказывается в буквальном смысле слова результатом *недоразумения*, т. е. невыявленности собственного смыслового контекста.

Зададимся, в свою очередь, следующим вопросом: возможно ли принятие и оправдание позиции «логики» и «научности», отстаиваемой Р. Карнапом, с позиции М. Хайдеггера? Обратимся еще раз к хайдеггеровскому тексту: «Только потому, что в основании человеческого бытия приоткрывается Ничто, отчуждающая странность сущего способна захватить нас в полной мере. Только когда нас теснит отчуждающая странность сущего, оно пробуждает в нас и вызывает к себе удивление. Только на основе удивления — т. е. открытости Ничто — возникает вопрос “почему?”. Только благодаря возможности этого “почему?” как такового мы способны спрашивать целенаправленным образом об основаниях и обосновывать. Только благодаря нашей способности спрашивать и обосновывать для нашей экзистенции становится доступна судьба исследователя» [Там же, 41]. Это формулирование *условий возможности* определяющего, «научного» отношения к миру, как нетрудно заметить, отнюдь не сопровождается у Хайдеггера каким-либо «разоблачением» этого отношения; скорее, речь идет о принятии самого этого отношения *в качестве данности*.

Интересно сопоставить это принятие с окончательной оценкой Р. Карнапом разоблачаемой им «метафизики»: трактуя «метафизику» как «выражение чувства жизни» [3, 59], Карнап говорит о ее непригодности для выполнения этой задачи: «...искусство — адекватное, метафизика же, напротив, неадекватное средство для выражения чувства жизни. В принципе против употребления любого средства выражения нечего возразить. В случае с метафизикой

дело, однако, обстоит так, что форма ее произведений имитирует то, чем она не является. Эта форма есть система предложений, которые (кажется) находятся в закономерной связи, т. е. в форме теории. Благодаря этому имитируется теоретическое содержание, хотя, как мы видели, таковое отсутствует» [3, 60].

Подчеркнем еще раз: речь идет вовсе не о правомерности той или другой позиции, но о самой возможности (или невозможности) смыслового контакта между ними. В приведенном выше утверждении Р. Карнапа отрицательная оценка «метафизики» обосновывается рядом установок (например: «всякая закономерная связь предложений является теорией»; «эти предложения в конечном счете должны быть сводимыми к протокольным»; «протокольные предложения фиксируют данное»), которые заранее исключают возможность «встречи» с позицией, артикулированной М. Хайдеггером, — именно в силу того, что сами эти установки связаны с вполне определенной, не проблематизируемой метапозицией. Это означает, в свою очередь, что «логический анализ языка», призванный, по мысли Р. Карнапа, «преодолеть метафизику», не выходит за рамки традиционного, условно говоря, теоретического философствования, иными словами, вопреки упомянутому выше тезису Л. Витгенштейна, подчиняет «деятельность» «учению». Собственно, именно поэтому понимание как таковое в работе Р. Карнапа не тематизируется, обращение к тексту М. Хайдеггера осуществляется автором в свете совершенно иной задачи, которая и обозначается им самим как «преодоление».

Пример подобной философской «критики», рассмотренный в свете обозначенной выше проблемы поиска формального «базиса несомненности» философии как деятельности, позволяет прийти к следующему довольно странному выводу: понимание становится проблемой только тогда, когда оно (в определенном смысле) *уже есть*, иначе говоря, только в самом акте философствования как выхода к собственным основаниям. Здесь, в этой области «чистого смысла», и собственная (в содержательном плане) позиция, и позиция любого возможного «другого» оказываются равноправными именно в отношении к самому смыслу. Последний, актуализируясь только в действии понимания, выступает чем-то внешним по отношению к любому содержанию. Иными словами, сама задача понимания как выхода к не подлежащим объективации основаниям любой теоретической (содержательно определенной) позиции уже ставится в свете сформулированной выше «презумпции осмысленности». Это означает, что смысловая связь с той или иной позицией возможна только в том случае, если *заранее* принимается ее правомерность, сама же эта правомерность открывается по мере того, как осуществляется «встраивание» этой позиции в соответствующий ей контекст. Понятно, что необъективируемость этого контекста, «непереводимость» его на язык универсальной метатеории не оставляет понимающему иной возможности, кроме перестраивания собственного смыслового «поля» таким образом, чтобы вписать в него осмысляемую позицию. Разумеется, полное вписывание подобного рода следует признать невозможным, уже в силу того, что признанная контекстуальность любого содержания означает существование последнего только в событийном «режиме». Речь может идти, таким образом, о более или менее

адекватных вариациях осмысления того или иного содержания. При этом адекватность опять же может быть оценена исключительно формальным образом: осмысление может быть признано адекватным ровно в той степени, в какой оно *оправдывает* то или иное содержание, демонстрируя его *правомерность*.

В свете вышесказанного возникает следующий закономерный вопрос: не возвращаемся ли мы тем самым к софистическому положению о невозможности лжи и соответственно о невозможности опровергнуть какое бы то ни было суждение? Более того: не оправдываем ли мы (по крайней мере, рассматриваем в качестве осмысленного) таким образом заранее даже и то, что суждением вовсе не является, к примеру бред сумасшедшего? Здесь, однако, необходимо учесть следующее: 1) требование соблюдения «презумпции осмысленности» вовсе не отменяет полемики, критики или опровержения иных позиций. Это требование уместно именно и только в свете задачи понимания как установления первичной смысловой связи между «участниками разговора». Невыполнение же этой задачи делает невозможным сам разговор, или, точнее, превращает последний в разговор каждого из участников с самим собой; 2) риск принятия чего-либо «бессмысленного» за нечто осмысленное выступает неотъемлемой частью ситуации понимания — по той простой причине, что, повторим это еще раз, сама осмысленность является «принадлежностью» контекста, который не существует «вообще», универсальным образом, но всегда событийен. Именно поэтому вписывание чего бы то ни было в собственный смысловой контекст есть уже осмысление (а значит, и принятие) этого «нечто». Иными словами, можно утверждать соблюдение «презумпции осмысленности» если не в качестве достаточного, то в качестве необходимого условия понимания.

1. Ахутин А. В. Поворотные времена. СПб., 2005.

2. Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1.

3. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Путь в философию: ант. М., 2001.

4. Хайдеггер М. Что такое метафизика? М., 2007.

Рукопись поступила в редакцию 9 апреля 2014 г.

УДК: 1(091) + 164.1 + 164.2 + 177.6 + 177.84

В. О. Лобовиков

ОТ ЛОГИЧЕСКИХ КВАДРАТА И ГЕКСАГОНА МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИХ ВЫСКАЗЫВАНИЙ К ФОРМАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИМ КВАДРАТУ И ГЕКСАГОНУ ЛЮБВИ И НЕНАВИСТИ

Впервые предлагается метатеоретическая интерпретация «логического квадрата» — представление системы метатеоретических знаний в виде логического квадрата (и гексагона), моделирующего систему формально-логических взаимоотношений между метатеоретическими высказываниями. А затем, согласно нетривиальной реинтерпретации парадигмы «логических» квадрата и гексагона, осуществляется переход от формально-логического анализа системы метатеоретических высказываний к исследованию формально-этических квадратов и гексагонов — наглядных графических моделей систем моральных ценностных функций (от двух ценностных переменных) «вера», «надежда», «любовь», «ненависть», «страх», «бесстрашие», «безразличие» и др.

К л ю ч е в ы е с л о в а: логические-квадрат-и-гексагон, теория, метатеория, противоречивость, полнота, непротиворечивость, неполнота, формально-этические-квадрат-и-гексагон, ненависть, любовь.

Логические квадрат и гексагон метатеоретических высказываний

Данная статья посвящена продолжающемуся процессу выявления и систематического использования новых эвристических и дидактических ресурсов такого известного с древних времен инструмента мышления, как «логический квадрат». Любая учебная программа для студентов, изучающих традиционную формальную логику, включает в себя раздел «Простые атрибутивные суждения». В связи с изучением системы формально-логических взаимоотношений между категорическими суждениями (типа А, Е, I, O) традиционно учащихся знакомят с «логическим квадратом» — наглядной графической схемой, имеющей большое психолого-педагогическое значение и облегчающей процесс усвоения и использования системы формально-логических правил, регулирующих такие непосредственные умозаключения, в которых как заключением, так и (единственной) посылкой является суждение какого-то из четырех типов (А, Е, I, O). Эвристический и дидактический ресурс этой квантификационной (количественно-качественной) интерпретации логического квадрата использовался мыслителями в течение тысячелетий от Аристотеля, Боэция и Буридана до Фреге.

Но в XX в., и прежде всего в классической работе Р. Бланше [10], было обнаружено, что стратегически значимый для человеческого познания ресурс логического квадрата не исчерпывается его квантификационной интерпретацией: он гораздо глубже и шире. Начался бурный рост количества предлагаемых качественно различных интерпретаций логического квадрата, например, появились его модальные (алетическая и деонтическая) интерпретации и

множество других. В различных условиях (контекстах) у различных мыслителей, ставивших и решавших различные задачи, логический квадрат то регрессировал («сжеживался») до логического треугольника (и даже до отрезка), то прогрессивно развивался до пентагона, гексагона, октагона и вообще N -гона (где N — любое конечное целое положительное число). Был совершен переход от планиметрии к стереометрии: от логического квадрата к логическому кубу и далее. Однако стратегически значимый для человеческой культуры ресурс логического квадрата до сих пор не исчерпан, его изучение продолжается. В данной работе в качестве продолжения указанной тенденции предлагается еще одна интерпретация логического квадрата (и гексагона), а именно его метатеоретическое истолкование.

Пусть символ « t » обозначает некую (любую) теорию. Пусть символ «ПРОТ(t)» обозначает метатеоретическое утверждение « t логически противоречива». Символ «НЕПРОТ(t)» обозначает метатеоретическое утверждение « t логически непротиворечива». «ПОЛН(t)» — утверждение « t логически (семантически) полна». «НЕПОЛН(t)» — утверждение « t логически (семантически) неполна». «АПОСТ(t)» — утверждение « t или логически противоречива или логически (семантически) неполна» (назовем всякую такую и только такую теорию *апостериорной* или эмпирической теорией по определению). «АPRIOR(t)» обозначает утверждение « t логически непротиворечива и логически (семантически) полна» (назовем всякую такую и только такую теорию *априорной* (или не эмпирической, а метафизической) теорией по определению). Важным аспектом научной новизны содержания настоящей статьи является следующий впервые формулируемый тезис: система метатеоретических знаний может быть адекватно представлена в виде приведенного ниже логического квадрата (и гексагона), моделирующего систему формально-логических взаимоотношений между перечисленными выше метатеоретическими высказываниями.

На рис. 1 стрелки обозначают отношение логического следования; линии, пересекающие квадрат, — отношение контрадикторности; верхняя горизонтальная линия квадрата — контрарность; нижняя — субконтрарность.

На уровне предложенной графической модели видно, что характеристика всякого логико-математического знания как априорного (знания) ошибочна. В грандиозной системе логико-математического знания действительно есть априорные фрагменты (подсистемы), например математическая логика высказываний или логика предикатов первого порядка [1, 6], но есть и такие фрагменты (подсистемы), которые представляют собой знание апостериорное, например арифметика [Там же]. Предложенная простая графическая модель имеет большое психолого-педагогическое (дидактическое) и эвристическое значение, так как делает логическую взаимосвязь абстрактных метатеоретических понятий вполне наглядной. Кроме того, она дает возможность точно определить присутствующие в гексагоне *философские* понятия «априорное» и «апостериорное» (знание) с помощью логических операций и присутствующих в логическом квадрате метатеоретических понятий «полное», «неполное», «противоречивое», «непротиворечивое».

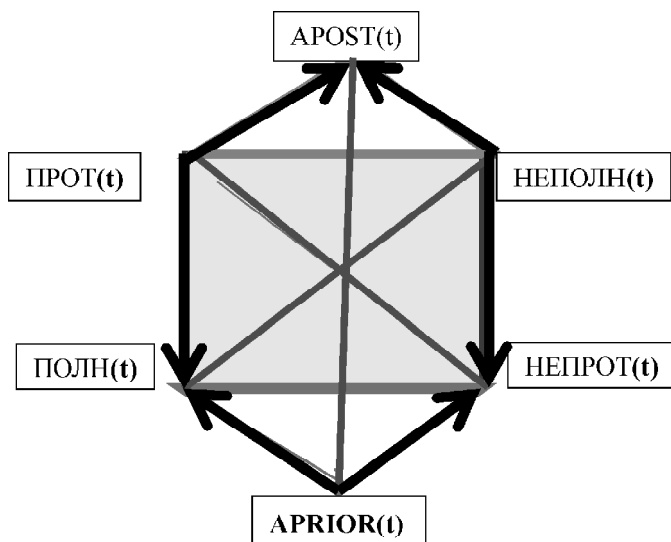


Рис. 1. Логические квадрат и гексагон метатеоретических высказываний

Очевидно, что во времена Аристотеля, Лейбница и Канта реальная возможность построить адекватную графическую модель для наглядного представления метатеоретического знания (как системы) еще не существовала. В то время появление такой модели было еще невозможным, ибо не было еще той системы метатеоретического знания, для которой она была бы адекватной моделью. Построение подобной модели стало возможным лишь в результате бурного развития математической логики и метаматематики в XX в. [1, 6]. Кроме того, для появления такой модели психологически значимой предпосылкой была начатая в XX в. бурная экспансия парадигмы «логического» квадрата вглубь и вширь во многих направлениях [7–12]. Этот эвристически и дидактически важный тренд в теории представления знаний продолжает бурно развиваться и сейчас [7–9, 11, 12]. Предложенная в данной статье метатеоретическая интерпретация логических квадрата и гексагона – небольшое, но, по моему мнению, важное дополнение к уже существующему богатству интерпретаций обсуждаемой графической модели.

Однако в работах [7–12] развитие парадигмы логического квадрата вглубь и вширь во многих направлениях было осуществлено в рамках *логики как таковой*: выхода за пределы ее *собственного* предмета не было; в частности, отношение субординации понималось как отношение *логического* следования, отношение контрадикторности – как отношение *логического* противоречия. Квадрат (и гексагон) оппозиции оставался, как и до этого, *логическим*. О каком-то *нелогическом* квадрате (и гексагоне) оппозиции речь не шла. Но работы [3, 13–15], исследующие квадрат (и гексагон) *формально-этической* оппозиции, вышли уже за рамки *логики как таковой* – за пределы ее *собственного* предмета в более широкую сферу *формальной этики*. В ней отношение субординации в квадрате оппозиции моральных ценностных функций интерпретируется

как отношение *формально-этического (формально-аксиологического) следования*, отношение контрадикторности — как отношение *формально-этического (формально-аксиологического) противоречия*. Квадрат и гексагон моральной оппозиции становятся наглядными формально-этическими (формально-аксиологическими) моделями систем формально-аксиологических взаимоотношений ценностных функций (в собственно математическом значении слова «функция»).

**Формально-этические квадрат и гексагон любви и ненависти
как моральных ценностных функций от двух ценностных переменных
в двузначной алгебраической системе формальной этики,
представляющей собой фундаментальное обобщение двузначной
алгебраической системы формальной логики**

В энциклопедическом обзоре истории философии знаменитой Львовско-Варшавской школы известный польский логик Ян Воленский пишет: «Согласно Лукасевичу “логика есть мораль для мышления и речи”» [16]. Ниже в данной статье представлена попытка систематического развития этой глубокой идеи Яна Лукасевича. Прежде всего целесообразно заметить, что мышление-и-речь представляет собой некий весьма специфический *частный случай* регулируемой моралью человеческой деятельности вообще. Следовательно, *логичность есть частный случай моральности* вообще. Этика изучает моральное регулирование любой человеческой деятельности. Следовательно, этика является более универсальной и фундаментальной дисциплиной, чем логика. Формальная логика есть не что иное, как формальная этика мышления и речи. Истинные и ложные высказывания — *специфические частные случаи* хороших и плохих поступков соответственно. Поэтому истинностные значения высказываний суть специфические частные случаи моральных (ценностных) значений поступков. Формально-логические противоречия — *частные случаи* формально-этических противоречий (деятельности). Формально-логическое следование одних мыслей из других есть *особый вид формально-этического следования* одних поступков из других. С этой точки зрения, систематически развивая вышеупомянутую идею Лукасевича, вполне естественно прийти к выводу, что использование прецедента, созданного современной символической логикой, необходимо ведет к возникновению и развитию математической (символической) этики. Если это принимается, то оказывается вполне естественным, что общеизвестная булева алгебра классической логики есть скромный частный случай некой гипотетической двузначной алгебры формальной этики морального ригоризма.

Ниже возможность математического моделирования моральной деятельности демонстрируется на примере элементарной математической этики морального ригоризма — двузначной алгебры добра и зла. Эта алгебра строится на множестве моральных актов (поступков) и агентов (субъектов), являющихся или хорошими, или плохими в моральном смысле, т. е. или добром,

или злом соответственно. Алгебраические операции, определенные на множестве моральных актов и агентов, представляют собой моральные ценностные функции. Моральные ценностные переменные этих функций принимают значения из множества $\{g$ (хорошо), b (плохо) $\}$. Элементы этого множества называются моральными значениями поступков и субъектов. Моральные ценностные функции принимают значения из этого же множества. Символы « x » и « y » обозначают моральные формы поступков. Простые моральные формы поступков, отвлеченные от их конкретного содержания, представляют собой независимые моральные ценностные переменные. Сложные моральные формы поступков, отвлеченные от их конкретного содержания, — моральные ценностные функции от некоторого конечного числа независимых ценностных переменных.

Пусть символ Σ обозначает субъекта моральной оценки, т. е. того *выделенного* субъекта (индивидуального или коллективного — не важно), с точки зрения которого или относительно которого даются все оценки. В алгебре формальной этики, являющейся теорией относительности моральных оценок, Σ — переменная. Изменение значения переменной Σ может привести к изменению моральных оценок конкретных актов и агентов. Однако если значение переменной Σ зафиксировано, то тем самым моральные значения конкретных актов и агентов тоже вполне зафиксированы.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-1: в двужаночной алгебре формальной этики, для любых моральных актов и агентов x, y, Σ приведенная ниже табл. 1 является точным определением ценностно-функционального смысла бинарных моральных операций, обозначения которых вводятся в искусственный язык алгебры этики следующим глоссарием.

Глоссарий для табл. 1. Символ $K_{\Sigma}xy$ обозначает моральную операцию «объединение x and y (в поведение как целое)». $S_{\Sigma}xy$ — «разделение x and y ». $A_{\Sigma}xy$ — «неисключающий выбор наилучшего из поступков, могущих быть построенными из x и y ». $W_{\Sigma}xy$ — «воздержание как от x , так и от y ». $U_{\Sigma}xy$ — «исключающий выбор наилучшего из поступков x and y ». $T_{\Sigma}xy$ — «моральное отождествление x and y ». $C_{\Sigma}xy$ — «совершение y в ответ на x ». $H_{\Sigma}xy$ — «разрушение, уничтожение (чего, кого) x (чем, кем) y ». $D_{\Sigma}xy$ — «сохранение, защита (чего, кого) x (чем, кем) y ».

Таблица 1

Бинарные моральные операции алгебры этики

		1	2	3	4	5	6	7	8	9
x	y	$K_{\Sigma}xy$	$S_{\Sigma}xy$	$A_{\Sigma}xy$	$W_{\Sigma}xy$	$U_{\Sigma}xy$	$T_{\Sigma}xy$	$C_{\Sigma}xy$	$H_{\Sigma}xy$	$D_{\Sigma}xy$
g	g	g	b	g	b	b	g	g	b	g
g	b	b	g	g	b	g	b	b	b	g
b	g	b	g	g	b	g	b	g	g	b
b	b	b	g	b	g	b	g	g	b	g

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2: в двузначной алгебре формальной этики моральные ценностные функции Ω и Δ *формально-этически эквивалентны* (что обозначается символом « $\Omega = + = \Delta$ »), если и только если они принимают одинаковые моральные значения (из множества $\{g, b\}$) при любой возможной комбинации моральных значений переменных.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-3: моральная ценностная функция Ω является *формально-этически плохой* (=формально-этически противоречивой), если и только если она принимает моральное значение b (плохо) при любой возможной комбинации моральных значений переменных. Другими словами, *моральная форма деятельности Ω формально-этически противоречива*, если и только если $\Omega = + = b$.

DEFINITION DF-4: моральная ценностная функция Ω является *формально-этически хорошей* (или *законом формальной этики*), если и только если она принимает моральное значение g (хорошо) при любой возможной комбинации моральных значений переменных. Иначе говоря, *моральная форма деятельности Ω есть* (универсальный и неизменный) *закон формальной этики*, если и только если $\Omega = + = g$.

DEFINITION DF-5: моральная ценностная функция Δ является *формально-этическим следствием* моральной ценностной функции Ω , если и только если $C_2\Omega\Delta = + = g$. Иначе говоря, *моральная форма деятельности Ω формально-этически содержит в себе* (или *формально-этически влечет*) *моральную форму деятельности Δ* , если и только если $C_2\Omega\Delta = + = g$. В этом случае можно сказать, что Δ *формально-этически следует из Ω* .

DEFINITION DF-6: Глоссарий для табл. 2. Символ L^Axy обозначает моральную ценностную функцию «*алетическая* (истинная, настоящая) *любовь* (кого) x к (чему, кому) y ». N^Hxy — «*небытие* (алетической) *ненависти* x к y ». H^Axy — «(алетическая) *ненависть* x к y ». N^Lxy — «*небытие* (алетической) *любви* x к y ». I^Axy — «(алетическое) *безразличие* x к y ». N^Lxy — «*небытие* (алетического) *безразличия* x к y ». Ценностно-функциональный смысл этих бинарных моральных операций алгебры формальной этики точно определяется ниже табл. 2.

Таблица 2

«Любовь» и «ненависть»

x	y	L^Axy	N^Hxy	H^Axy	N^Lxy	I^Axy	N^Lxy
g	g	b	g	b	g	g	b
g	b	b	g	b	g	g	b
b	g	g	g	b	b	b	g
b	b	b	b	g	g	b	g

Это точное табличное определение моральных ценностных функций «любовь» и «ненависть» было дано ранее в [2, 4, 5]. В данной статье новым является открытие возможности графического представления формально-этичес-

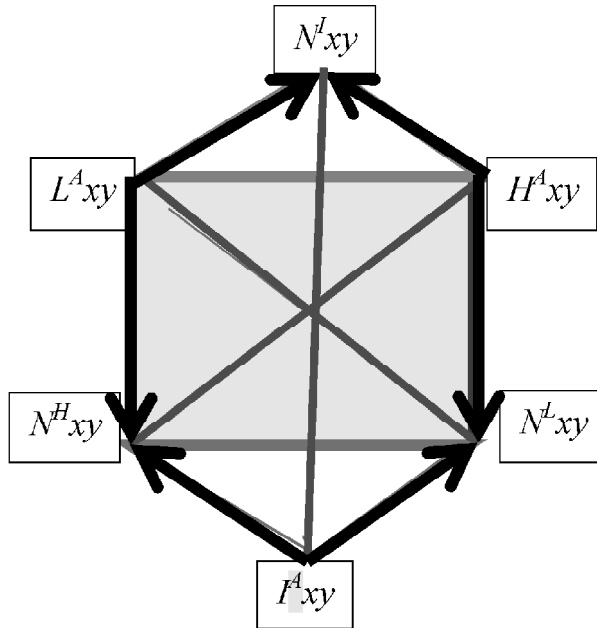


Рис. 2. Формально-этические квадрат и гексагон любви и ненависти

ких отношений между обсуждаемыми моральными операциями в виде квадрата и гексагона.

Формально-этические отношения субординации (подчинения), графически представленные на рис. 2 в виде стрелок, могут быть представлены аналитически в виде уравнений 1–6 алгебры этики:

- 1) $C_2 L^A xy N^H xy = += g;$
- 2) $C_2 H^A xy N^L xy = += g;$
- 3) $C_2 L^A xy N^L xy = += g;$
- 4) $C_2 H^A xy N^H xy = += g;$
- 5) $C_2 F^A xy N^H xy = += g;$
- 6) $C_2 F^A xy N^L xy = += g.$

Формально-этические отношения контрадикторности между моральными противоположностями, графически представленные на рис. 2 линиями, пересекающими квадрат, могут быть представлены аналитически в виде уравнений 7–9 алгебры этики:

- 7) $U_2 L^A xy N^L xy = += g;$
- 8) $U_2 H^A xy N^H xy = += g;$
- 9) $U_2 F^A xy N^L xy = += g.$

Используя табл. 2 и рис. 2, нетрудно заметить, что любовь и ненависть (функции $L^A xy$ и $H^A xy$ соответственно) не находятся в отношении формально-этической контрадикторности (оппозиции). То, что, рассуждая в самом общем виде, нельзя считать любовь и ненависть противоположностями друг друга, было убедительно продемонстрировано в докладе Катаршины Ган-

Кршивошыньской и Петра Лесневского [12, 66]. Любовь и ненависть находятся в отношении *контрарности*.

Формально-этическая контрарность ценностных функций L^Axy и H^Axy , графически представленная на рис. 2 верхней горизонтальной линией этического квадрата, может быть аналитически представлена в алгебре этики следующим утверждением:

$$10) K_2 L^Axy H^Axy = + = b, \text{ но ложно, что } A_2 L^Axy H^Axy = + = g.$$

Формально-этическая субконтрарность ценностных функций N^Hxy и N^Lxy , графически представленная на рис. 2 нижней горизонтальной линией этического квадрата, может быть аналитически представлена в алгебре этики следующим утверждением:

$$11) A_2 N^Hxy N^Lxy = + = g, \text{ но ложно, что } K_2 N^Hxy N^Lxy = + = b.$$

1. Клини С. К. Математическая логика. М., 1973.

2. Лобовиков В. О. «Нищета философии» и ее преодоление «цифровой метафизикой»: Дискретная математическая модель нищезанской философии сознания, религии, морали, права и преступления. Екатеринбург, 2009.

3. Лобовиков В. О. «Логический квадрат» в формальной логике и «этический квадрат» в формальной этике: их алетическая, деонтическая и квантификационная интерпретации // Логико-философские штудии: ежегодник Ассоциации логиков Санкт-Петербурга. Вып. 9. СПб., 2011. С. 157–173.

4. Лобовиков В. О. Платон: формально-аксиологические аспекты учения о настоящей любви // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Сер.: Философия. 2011. Т. 9, № 2. С. 105–116.

5. Лобовиков В. О. Формально-этический закон контрапозиции любви: учение Платона о двух Афродитах и двух Эротях с точки зрения формальной аксиологии // Там же. Т. 9, № 4. С. 38–48.

6. Расева Е., Сикорский П. Математика метаматематики. М., 1972.

7. Beziau J.-Y., Payette G. (eds.). The square of opposition: a general framework for cognition. Bern ; N. Y., 2012.

8. Beziau J.-Y. The New Rising of the Square of Opposition // Around and Beyond the Square of Opposition. Basel : Birkhäuser, 2012. P. 3–19.

9. Beziau J.-Y. The Power of the Hexagon // Logica Universalis. 2012. Vol. 6, № 1–2. P. 1–43.

10. Blanché R. Structures intellectuelles. Essai sur l'organisation systématique des concepts. P., 1966.

11. Dufatanye A.-A. From the Logical Square to Blanché's Hexagon: Formalization, Applicability and the Idea of the Normative Structure of Thought // Logica Universalis. 2012. Vol. 6, № 1–2. P. 45–67.

12. Gan-Krzywoszynska K., Lesniewski P. Rationality and Indifference. On a Love-Hate Hexagon in the Foundations of Humanities // Handbook of the World Congress on the Square of Opposition IV (May 5–9, 2014, Pontifical Lateran University, Vatican) / eds. Jean-Yves Beziau and Katarzyna Gan-Krzywoszynska. Poznan-Poland : Publishing House "Kontext", 2014. P. 66.

13. Lobovikov V. A Square of Opposition of Moral-Legal Evaluation-Functions in Two-Valued Algebra of Formal Ethics // Handbook of the Second World Congress on Square of Opposition (Corte, Corsica, France June 17–20, 2010). Corte, Corsica, France : Universita di Corsica Pasquale Paoli. 2010. P. 62–63.

14. Lobovikov V. Between writing and picturing: The square of opposition in formal logic and formal axiology of alethic and deontic modalities // Image and Imaging in Philosophy, Science, and the Arts. Papers of the 33rd International Wittgenstein Symposium (Aug. 8–14, 2010,

Kirchberg am Wechsel, Lower Austria). Kirchberg am Wechsel : Austrian Ludwig Wittgenstein Society, 2010. P. 183–185.

15. *Lobovikov V.* Squares and Hexagons for Moral-Evaluation-Functions “Faith”, “Doubt”, “Knowledge”, “Assumption” and “Toleration” in Algebra of Formal Ethics // Handbook of the World Congress on the Square of Opposition IV (May 5–9, 2014, Pontifical Lateran University, Vatican). Poznan-Poland : Publishing House “Kontext”, 2014. P. 98–99.

16. *Wolecki, J.* “Lvov-Warsaw School”, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.) [Electronic resource]. URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/lvov-warsaw/> (дата обращения: 01.07.2014).

Рукопись поступила в редакцию 2 июля 2014 г.

УДК 316.3:81'26 + 316.4.063.24

О. С. Мантуров

ДЕКОНСТРУКЦИЯ ПОНЯТИЯ «СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА»

В статье производится деконструкция понятия «социальная структура», позволяющая проследить становление понятия в научном дискурсе и выявить основные механизмы структурных проявлений. Устанавливается круг значений данного термина и очерчивается область смыслов, в которой он может и должен вращаться. В статье провозглашается необходимость трансформации статуса и смысла термина «социальная структура». Автор призывает к отказу от редукционистских представлений о структуре, предлагает отойти от представления структуры в качестве модели и изучать ее функционирование в динамике, в пространственно-временном измерении.

Ключевые слова: деконструкция, дифференциальность, социальная структура, структурирование, процессуальность.

Статья посвящена исследованию смысла и способов применения термина «социальная структура». Время сыграло с ним злую шутку: данный термин стал настолько актуальным, что редкий исследователь задумывается о том, какой смысл следует в него вкладывать и какова изначальная область его применения. На стадии постклассического этапа научного теоретизирования, связанного не столько с отрицанием классических парадигм, сколько с необходимостью выработки новых типов образцов, обуславливающих механизмы сосуществования социальных систем, становится особенно важным определиться с универсальными терминами, используемыми в большинстве исследований, отказаться от которых невозможно ни при каких условиях. Термин «социальная структура», занимающий в данном проблематическом поле одну из первых позиций, определенно нуждается в деконструкции — переосмыслении, раскрытии смыслового спектра и исключении из него всевозможных противоречий и предрассудков.

В основе понятия «структура» лежит латинское *struere*, что можно перевести как «строить», «соединять». Тем самым представления о структуре изначально связаны с отсылкой к «строению», «конструкции»: «Изначально понятие “структура” относится лишь к пространству, морфологическому или геометрическому порядку форм. Этот термин служил метафорой для обозначений пространственных коннотаций» [6, 26]. Второе значение термина *structura* — расположение, порядок. Данные значения термина остаются актуальными и в эпоху Нового времени. В XVIII в. в научный оборот вводится словосочетание «органическая структура». М. Фуко в своей работе «Слова и вещи» отмечал активное его использование в рамках «естественной истории», у Линнея, Бонне и др. (оно служило для понимания образования сложных тел из простых элементов). К XIX в. (у Ламарка, Жюсье) оно служит уже для определения признаков: «Оно подчиняет одни признаки другим, связывает их с функциями, располагает их согласно архитектонике не только внутренней, но и внешней, столь же невидимой, сколь и видимой, оно распределяет эти признаки в ином пространстве, нежели пространство имен, речи и языка» [11, 257]. Понятие «структура» использовалось и для противопоставления органической и неорганической природы. Использование понятия органической структуры, отмечает Фуко, помогало описывать: а) иерархию признаков, б) связь признаков с функциями, в) связи между различными органами в рамках организма как целого, г) совокупности живых существ. В конечном счете использование понятия органической структуры в работах Ламарка помогло последнему сосредоточить внимание на двух отдельных друг от друга областях исследования: описании видовых сходств и постепенных преобразований.

В XIX в. термин «структура» всплывает в некоторых дисциплинах научного знания: в химии (в теории химического строения вещества), психологии (у В. Вундта, К. Эренфельса), лингвистике (у Ф. де Соссюра). В начале XX в. данный термин используется антропологами (Б. Малиновским, А. Рэдклифф-Браун) и литературоведами (Б. Томашевским). Именно в этих областях знания термин «структура» приобретает особую актуальность в XX в. В 1928 г. на Первом Международном конгрессе лингвистов в Гааге термин «структура» используется в словосочетании «структура системы» [9, 140]. Структура тем самым выступила набором сочетаний, из которых создавалась индивидуальная конфигурация языка. «Структурный» фактически означало «системный».

Стоит заметить, что в прошлом столетии термином «структура» пользовались практически все социальные и гуманитарные науки. Такая «актуализация» сыграла с данным понятием злую шутку: оно не просто приобрело множество значений, но чуть ли не каждый исследователь посчитал своим долгом придать ему собственный, «авторский», смысл. Научное сообщество словно подхватывает призыв, провозглашенный однажды Я. Э. Голосовкером: «Не только все физическое, но и все ментальное, все духовное имеет свою структуру, — безразлично, будет ли оно дано в положительном или отрицательном плане» [2, 100]. Такая постановка вопроса не могла устраивать научное сообщество: в 1959 г. в Париже по инициативе ЮНЕСКО проводится коллоквиум, посвященный правильности употребления термина «структура» [7]. Четко

выделяются два способа применения термина: 1) относящий структуру к реальным объектам («реальные структуры») и 2) определяющий ее как информационную конструкцию, модель («формальные структуры»).

Первый способ применения был характерен, например, для биологии, второй — для математики («структуры упорядоченного множества», «топологические структуры»). Уже тогда такой способ решения проблемы не мог устраивать многих ученых. Так, Ж. Пиаже говорил о необходимости различения «универсальной» структуры (термин, который может использоваться в любой области) и «частных» структур (значение термину задается конкретной научной областью или школой, которые его используют). Основными определяющими характеристиками структуры, согласно Пиаже, должны выступать целостность (подчинение элементов целому), трансформация (возможность упорядоченного перехода одной структуры в другую) и саморегулирование (внутреннее функционирование правил в системе) [14]. В 1974 г. проходит 69-е годовое заседание Американской социологической ассоциации, провозгласившее девиз для своей работы: «Фокус на социальную структуру» [9, 48].

Изучением области применения термина «социальная структура» пристально занимался польский социолог П. Штомпка. Анализируя спектр значений термина, он выделяет четыре основных способа его применения: а) структура как связи, существующие между элементами; б) структура как нечто регулярное, устойчивое, закономерное; в) структура как фундамент, «существенное измерение»; г) структура как «детерминирующее, определяющее влияние в отношении эмпирических явлений» [12, 4]. Сам же П. Штомпка предлагает использовать обобщенное, универсальное значение термина «структура»: «Структура — это скрытая сеть устойчивых и регулярных связей между элементами в какой-либо области реальности, существенным образом влияющая на развитие явлений, наблюдаемых в этой области» [Там же]. «Социальная структура» для Штомпки — категория абстрактная, лишенная конкретизации; она необходима для объяснения конкретики общественной жизни, но является при этом сугубо теоретической. В отличие от общественной жизни социальная структура не может быть наблюдаема. Эта категория служит для упорядочения и объяснения социальных фактов. Социальная структура тем самым лишь «аспект» социальной реальности, проявляющий себя в четырех «измерениях»: 1) «нормативное» (провозглашенное Дюркгеймом); 2) «идеальное» (совокупность идей и убеждений, распространенных в обществе); 3) «интеракционное» (взаимная ориентация членами общества своих действий); 4) «измерение, касающееся различных и связанных интересов», распределения доступа к общественным благам (очевидна отсылка к исследованиям К. Маркса). Думаю, можно назвать данное измерение «иерархическим». Эти измерения предстают перед Штомпкой как нечто единое целое, «структура структур», «метаструктура», «структура второго порядка».

К схожим выводам приходит в своих работах и М. Н. Руткевич. Прежде всего, стоит отметить, что Руткевич смог обозначить наиболее распространенные ошибки в трактовке термина «структура». Они таковы: 1) понятие структуры используют, замещая им понятие системы, т. е. понимают под структу-

рой некую организацию; 2) общепринятое определение структуры как совокупности связей между элементами сужают до определения ее как «закона связи элементов» в системе, т. е. относят к структуре только основные, главные связи. Сам же Руткевич предлагает при определении структуры обязательно: а) принимать во внимание иерархичность строения социальной системы (любая социальная система расчленена на подсистемы, каждая из которых также состоит из подсистем), б) подразумевать под социальной структурой общества спектр, клубок различных структур, в) учитывать процессы дифференциации и интеграции и отображающие их категории [10, 52]. Выстраивая собственную типологию социальных структур, он выделяет три основных типа: 1) глобальный: речь идет о социальной структуре всего общества на Земле (а не об отдельном социуме); 2) структура связи и взаимодействия различных областей, сторон общественной жизни (экономическая структура, политическая структура и т. п.); 3) структура связи и взаимодействия социальных групп, слоев и других общностей. По мнению Руткевича, основной вид социальной структуры — социально-классовая, поскольку именно она определяет все остальные. Менее значимые социально-демографическая, социально-территориальная, профессионально-квалификационная и т. д. Менее всего исследователя, согласно убеждению Руткевича, должна заботиться так называемая «структура личности»: «Структура личности не может быть положена в основу структуры социальной системы. Для того чтобы перейти от структуры личности к структуре общества в более широком аспекте, чем обрисованный выше, нужны дополнительные послышки» [Там же, 70].

Децентрированность структуры

И Руткевич, и Штомпка выделяют среди самых существенных одну (основополагающую для них, надо заметить) характеристику социальной структуры — ее связь с социальными общностями. Такими общностями могут выступать социальные институты, слои общества, классы людей, большие и малые группы. Но можем ли мы, отмечая существование проблемы структурирования социальности, заикливаться только на социальных общностях? Очевидно, что социальность и коллективность не совсем одно и то же. Или же совсем не одно и то же. Социальные общности лишь одна сторона медали. Вторая, не менее важная, — личности. Очевидно, что личности играют какую-то роль в становлении социальности и ее структур. Социальность не эфемерный объект, представление о существовании социальности без человека по меньшей мере абсурдно. Тем не менее преувеличение роли личности в организации социальной структуры также не позволяет нам описывать социальные структуры с позиции их собственной организации. Рассмотрение структуры с позиции социальных общностей (этой традиции придерживаются как П. Штомпка, так и М. Н. Руткевич), равно как и актуализация роли личности в процессе структурирования, являет собой пример ошибочного редукционизма, сведения сложно функционирующей социальной системы к отдельным ее проявлениям (на это прямо указывал Э. Гидденс [1, 71]). Это приводит нас к целому калейдоскопу

концептов, базирующихся главным образом на системном аспекте структуры: «В каких бы контекстах, сопоставлениях или противопоставлениях ни использовалось понятие структуры (в гуманитарных науках, в социологии, в топологии конца XIX — начала XX в.), неизменным остается ее понимание как совершенной функционирующей системы» [8, 22].

Анализ, претендующий на более или менее удовлетворительное объяснение понятия социальной структуры, должен в первую очередь доказать необходимость самого этого понятия. Даже если принять во внимание классическое определение структуры (структура как нечто стабильное, неизменное, повторяющееся), то мы наталкиваемся на череду более распространенных терминов и категорий, выражающих в обыденном языке те же самые представления: «Чтобы узнать, почему говорят “структура”, нужно знать, почему появляется желание больше не говорить *eidos*, “сущность”, “форма”, *Gestalt*, “множество”, “композиция”, “комплекс”, “конструкция”, “корреляция”, “тотальность”, “Идея”, “организм”, “состояние”, “система” и так далее. Нужно понять, почему каждое из этих слов обнаружило свою недостаточность и почему также понятие структуры по-прежнему заимствует у них некое скрытое значение, позволяя им гнездиться в себе» [6, 47]. Общее у термина «структура» и группы этих понятий — акцентирование на центрированности (выделении центра, вокруг которого образуется структура) и закрытости (как одном из условий неизменности, стабильности).

Любая структура мыслится центрированной, выстраивающейся вокруг некоего объединяющего начала или принципа (что, собственно, и дает структуре ее номинальное определение). Центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет пространство структуры. Центричность задавала координаты структур общества в социальном пространстве, а также четко указывала границы, за пределами которых всякое структурирование социальности наталкивается на хаотичность, непредсказуемость развития. Не менее важным остается и принцип структурной закрытости. Закрытость структуры предполагает правила и границы этой игры элементов, при которой содержательные изменения не оказывают рокового влияния на форму самой структуры. Границы и область применения разнообразнейших трансформаций определялись изнутри самой структуры. Только принимая во внимание закрытость структуры, ее способность противостоять чуждым влияниям (то, что понимается как устойчивость структуры к изменениям), можно уловить само ее существование, представив социальную структуру тем самым некой идеальной моделью.

В этом заключается апория эмпирической закрытости и трансцендентальной открытости структуры. Любые метафорические коннотации, вращающиеся вокруг пространственных детерминант, заведомо будут приводить нас в тупик. Отвергая последовательно каждый из этих принципов, мы необходимо приходим к представлению об открытости и децентрированности как о способах существования структуры. Помимо этого мы должны видеть за структурой не только форму, но и содержание: «*Форма* соблазняет, когда нет больше сил понимать силу изнутри ее самой» [Там же, 11]. Структура всегда — единство

формы и содержания, смысла и значения. Тематизируя и исключая из понятия «социальная структура» геометрическую репрезентацию унифицированного и централизованного пространства, мы тем самым приблизимся к представлению о ее собственной структуральности.

Акцентируя свое внимание главным образом на пространственных детерминантах, роковой ошибкой будет придавать меньшее значение временному измерению. При этом время выступает фактором, влияющим не столько на распад структуры, сколько на ее становление. От ошибки подобного рода и предостерегал нас Деррида: «В самом деле, пока метафорический смысл понятия структуры не признан *в качестве такового*, то есть не исследован и, быть может, даже не разрушен в своей фигуральной силе, что необходимо для пробуждения не-пространственности или особой пространственности, указанной в нем, мы рискуем... смешать смысл с его геометрической или морфологической, в лучшем случае — кинематической, моделью. Мы рискуем заинтересоваться самой фигурой в ущерб игре, которая разыгрывается здесь метафорой» [6, 27]. Отказ от подобных принципов ведет нас к признанию не-пространственности, или опространствования, структуры (ее функционирования в динамике, в пространственно-временном измерении). Далее Деррида заключает: «Структуральность структуры — это “фундаментальная”, “сущностная” структура; она позволяет целостности открывать саму себя и выходить за свои пределы. Без открытия и, стало быть, предвосхищения своей конечной цели любая закрытая структура бессмысленна. Это открытие трансцендентального рода. Это структурное открытие, или структуральность открытия» [8, 24].

Сделаем промежуточный вывод: говоря о социальной структуре, мы вынуждены подразумевать под ней не просто некую идеальную модель, но некое одновременно открытое и закрытое, статичное и историчное, устойчивое и динамичное образование. Социальная структура изначально представляет собой трансцендентально открытую множественность, процессуальность, подразумевающую собственное развитие в самых разных альтернативных направлениях.

Принцип структуральной бесконечности

Итак, само предположение об устойчивой структуре всегда основано на молчаливом постулировании некоего центра, выявление которого позволяет упорядочить элементы структуры в единый строгий ансамбль. «Функция этого центра заключалась не только в том, чтобы сориентировать, уравновесить и организовать структуру — ведь неорганизованная структура и в самом деле немыслима, — но, самое главное, в том, чтобы сам принцип организации структуры полагал предел тому, что можно было бы назвать ее *игрой*. Несомненно, что центр структуры, ориентируя, организуя и обеспечивая связность системы, допускает игру элементов внутри целостной формы. И сегодня структура, лишенная всякого центра, по-прежнему представляет само немыслимое» [6, 445]. Для Ж. Деррида этот «центр» не объективное свойство структуры, а фикция, постулированная наблюдателем, результат его «силы желания». То есть,

не отвергая наличия у структуры центра, он тем не менее отрицает их генетическое родство («центр не принадлежит структуре») и подчеркивает внешний, субъективный характер центричности структуры. Принцип децентрации структуры оставляет нам тем самым лишь две возможности: либо структура функционирует вообще без какого-либо центра, либо же она ориентируется в своем становлении на несколько сосуществующих друг с другом центров (и является тем самым скорее плюральной, нежели сингулярной).

Таким образом, неразрывно связанными между собой оказываются принцип «структуральности структуры» как игры различия и невозможность репрезентации, тотализации структуры. «Игра различия» проявляет себя в сериях бесконечных замещений, совершающихся в очерченном пространстве конечного множества. Конечность пространства структуры, ограниченность его области как раз и предполагает необходимость бесконечных замещений как основополагающий принцип самой возможности существования-становления структуры. Так структура в своем непрерывном становлении оказывается принципиально нетотализуемой, окончательно незавершенной.

Структурная бесконечность как «игра различия», бесконечность замещений центра, сопротивляется окончательной тотализации. Она предполагает возможность истинного бесконечного (по Гегелю) и даже возможность тотализации, но таким образом, что она дополнительно обременяется, ограничивается постоянной отсылкой к иному, другому центру. Существованием этого иного центра и задается невозможность окончательной тотализации структуры, благодаря чему структура не может сформироваться окончательно, исключив появление разного рода девиаций. Но если структурная бесконечность неизбежна, то причина этого в том, что она конечна. Главное здесь — «избыточная природа конечности, бесконечность неприсваиваемости ее смысла, ее отказ закрыться на себе полностью» [13, 6]. Бесконечность структурных трансформаций и вариаций ее развития, однако, очерчена конечностью области существующих элементов самой структуры. Но расположение этих элементов в обход тотализующего центра и детерминирует собой игру бесконечных замещений. Закон данной игры структурален, поскольку «в отсутствие» тотализующего центра с необходимостью порождает возможность бесконечных замещений. Такая игра, которая налагает запрет на тотализацию, не более конечна, чем бесконечна, и, как пишет Деррида, «больше не может пониматься в оппозиции конечности и бесконечности, отсутствия и присутствия, отрицания и утверждения» [5, 134].

Для нас остается открытым еще один вопрос, ответ на который позволит нам прийти к пониманию социальной структуры как такого явления, функционирование которого задает ритм социальности и обеспечивает воспроизводство общественных связей. Это вопрос о том, насколько возможно объяснить сущность структуры в терминах ее собственной организации. Столь популярный некогда деятельностный подход, при актуализации субъекта как активно действующей силы, приводит нас к порочному кругу, в котором мы не можем обосновать то, что изначально намеревались, без перекрестных ссылок: так, если мы допускаем зависимость действия от производящего его субъек-

та, не отрицая при этом его зависимость от существующей социальной структуры, то сама структура оказывается немислимой без заранее произведенных действий. То есть сама структура предполагает возможность для действий субъектов, но при этом она получает свой статус лишь исходя из того, что эти действия являются уже изначально структурированными.

Деконструкция понятия «социальная структура» не может быть осуществленной до конца лишь с выявлением и переосмыслением ряда пространственных метафор, обосновывающих само понятие структуры. Расслоение структуры на составные части, выявление конструкции и пространственных детерминант — лишь первый шаг. Следующим шагом должна стать реконструкция, поиск неких доминант, позволяющих структуре функционировать в метастабильных состояниях. Наша задача теперь будет заключаться в объяснении самой возможности индивидуации структуры, иначе говоря, «структуральности структуры» изнутри самой структуры.

Критерии актуализации структуры

На чем основывается «структуральность структуры»? Не только на ее «геометрических» (критерии выделения структуры, делающие ее для нас зримой, придающие ей форму) и «архитектонических» (придающие ей содержание, соответствующее форме, т. е. механизмы функционирования) параметрах, но и на категориях длительности. Главный вопрос для нас заключается теперь в том, чтобы заменить проблему обусловливания на проблему становления. Такой переход осуществим только при условии трансформации статуса и смысла структуры. Эта трансформация связывается нами с выдвиганием на первый план такого принципа функционирования структуры, как процессуальность. Если сущность или формы всегда даны нам наперед, то структура определяется в процессе, по ходу дела.

Для описания структуры в процессе мы должны выделить критерии или параметры этого процесса. Эти критерии мы обнаруживаем, в частности, в исследованиях Ж. Делеза. Делез пишет: «...“структурализм” представляется нам, пожалуй, единственным средством, с помощью которого генетический метод может реализовать свои амбиции» [4, 227]. Но структуру он определяет не в качестве вневременного кода или формальной аксиоматической системы. Напротив, основой его определения служит анализ математических структур, представленный в трудах А. Лотмана и Ж. Вюйемена.

Делез выделяет следующие минимальные условия, необходимые для существования любой структуры вообще: 1) структура должна состоять не меньше чем из двух разнородных серий, одна из которых определяется как «означаема», а другая — как «означающая». Каждая из этих серий маркирована — одна посредством недостатка, другая посредством избытка, что не позволяет установиться статичному равновесию между этими сериями; 2) каждая из данных серий состоит из элементов, существующих только благодаря отношениям, поддерживаемым ими между собой. Значимости этих отношений соответствуют особые события, сингулярности. Сингулярности, относящиеся

к одной серии, благодаря дифференциальным отношениям внутри структуры могут определять элементы другой серии; 3) существует некий парадоксальный элемент структуры, выступающий в качестве различителя двух серий, — он не принадлежит всецело ни одной из них, но циркулирует в каждой из серий, образуя тем самым проблематическое пространство структуры. Делез называл такие элементы «алеаторными точками». Проявляясь в одной серии как избыток чего-либо, во второй он уже выступает как недостаток. Алеаторные точки выполняют функцию соединения серий в единое структурируемое пространство, отображения серий друг в друга, а также распределения сингулярных точек. Исходя из вышеизложенного, Делез делает вывод: «Не бывает структуры без серий, без отношений между терминами каждой серии и без сингулярных точек, соответствующих этим отношениям; и, более того, не бывает структуры без пустого места, приводящего все в движение» [3, 74].

Итак, мы получаем две группы критериев, определяющих существование структуры.

Первую группу составляют элементы структуры, дифференциальные отношения между ними и соответствующее этим отношениям распределение рядов сингулярностей. Эта группа позволяет нам зафиксировать структуру как единое целое образование, имеющее определенную форму и определенную логику внутреннего развития. Она направлена на выявление проблематического поля любой структуры, в том числе и структуры социальной: «События можно обсуждать только в контексте тех проблем, чьи условия определены этими событиями. События можно обсуждать только как сингулярности, развернутые в проблематическом поле, в окрестности которого организуются решения» [Там же, 80]. Именно поэтому многие социальные проблемы и остаются неразрешимыми (как со стороны ученых-социологов, так и со стороны управленцев-политиков): проблема преподносится как событие, произошедшее здесь и сейчас, безусловно, связанное с некоторыми другими событиями, но решается она в отрыве от них. Решение проблемы ищется лишь в ее собственном проблемном поле, но не принимаются во внимание многочисленные аттракторы и элементы, являющиеся «молчаливыми участниками» событий, вызывающие определенную реакцию, но принадлежащие при этом иным областям социальности. В стремительно меняющемся современном мире таких «блуждающих точек», «отсутствующих субъектов», «молчаливых посредников» между разными сообществами становится все больше, и их влияние нарастает до такой степени, что слишком опрометчиво его не замечать. Общество представляет собой динамическую систему, и найти основу этой динамики в его собственной социальной структуре — наша задача.

Вторая группа критериев как раз и определяет условия генезиса структуры, ее внутренних механизмов, позволяющих ей быть открытой, принципиально незавершенной, динамической. Данную группу составляют серии (как мы выяснили ранее, их не может быть меньше двух) и объединяющие их в единую структуру алеаторные точки. Это позволяет нам говорить о структуре как о множестве, в котором разнородные элементы связаны между собой серийно в соответствии с комплексными отношениями схождения и расхож-

дения (или бифуркации). Делез так описывал эту структурную динамику: «От серии к серии какие-то сингулярные точки либо исчезают, либо раздвигаются, либо меняют природу и функцию. В тот момент когда две серии резонируют и коммуницируют, мы переходим от одного распределения к другому. То есть в тот момент, когда парадоксальная инстанция пробегает по сериям, сингулярности смещаются, перераспределяются, трансформируются одни в другие, они изменяют свою совокупность» [3, 76]. События не только идеальны, но и переменны, и переменность эта задается существованием в структуре алеаторных точек. Это точки схождения серий, по притяжению к которым распределяются ординарные элементы структуры и результатом действия которых выступают вариации дифференциальных отношений внутри структуры. Структура тем самым сама несет в себе переменный характер, определяя собственное пространство как порядок мест при вариации дифференциальных отношений.

Последнее, что стоит отметить, говоря о критериях структуры, это ее существование в метастабильных состояниях. Метастабильность структуры приводит к самой возможности ее индивидуации. Дифференциальные отношения первой стороны структуры определяют ее виртуальные качества (собственно, процесс становления), тогда как виртуальные сингулярности — актуальные протяженности (становящиеся как результат этого непрерывного процесса структурирования). Структура тем самым представляется нам процессом, формирующим свои собственные дифференциальные элементы: «Этими новыми элементами и являются “качества” и “протяженности”. Однако если индивидуация порождает эти новые элементы, в конечном счете интегрирующие различия, то только в той степени, в какой индивидуация обозначает область интенсивности, включенной в движение собственной экстенсификации, характеризующееся тем специфическим путем, каким разнородные серии сообщаются между собой в пределах системы. Но как индивидуация она не экстенсивна и не распределяется в экстенсивные качества» [8, 35].

Осуществленная нами деконструкция термина «социальная структура» позволяет сделать следующий вывод: структура общества — это пребывающая в метастабильном состоянии виртуальная множественность дифференциальных элементов (как ординарных, так и сингулярных), сосуществующих серийно в пространственно-временных отношениях. Ключевым для нас является установление в социальной структуре процесса, формирующего свои собственные дифференциальные элементы, интенсивность которого неотделима от экстенсивности. Соответственно такими же сторонами процесса становления социальной структуры являются пространства проблематического и пространства решений: не только одно невозможно без другого, но и каждое из этих социальных пространств несет в себе отсылки к другому (так, решение является не просто важным этапом становления проблематического, но и само несет в себе предпосылки для становления все новых проблем). Проблематическое предполагает решения, так же как и решения отдельно взятых участников

социального процесса порождают социальные диссоциации. В силу этого индивидуация социальной структуры никогда не предполагает индивидуации социальности как таковой.

-
1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуриации. М., 2005.
 2. Голосовкер Я. Э. Логика античного мифа // Избранное. Логика мифа. М. ; СПб., 2010.
 3. Делез Ж. Логика смысла. М., 2011.
 4. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
 5. Деррида Ж. Голос и феномен. СПб., 1999.
 6. Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
 7. Дьяков А. В. Клод Леви-Строс: в поисках структуры // Хора. 2010. № 1/2 (11/12).
 8. Керимов Т. Х. Общество различия: дифференциальная теория структуры // Общество различия и современная социальная онтология II : материалы круглого стола. Екатеринбург, 2010.
 9. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008.
 10. Руткевич М. Н. Социальная структура. М., 2004.
 11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
 12. Штомпка П. Понятие социальной структуры: попытка обобщения // Социал. исслед. 2001. № 9.
 13. Nancy J.-L. The Sense of the World. Minneapolis, 1998.
 14. Piaget J. Le structuralisme. P., 1968.

Рукопись поступила в редакцию 17 июля 2014 г.

УДК 316.647.8 + 316.75(520) + 323.13(=811.521) + 225.2

О. В. Язовская

ПОЛИТИЧЕСКИЙ МИФ О НАЦИОНАЛЬНОЙ СУЩНОСТИ (на примере Императорской Японии конца XIX — середины XX в.)

В статье анализируется понятие политического мифа, даются его основные характеристики, а также рассматриваются особенности его функционирования на примере государственного мифа о японской национальной сущности, выраженной в концепции кокутай, которая являлась основной государственной доктриной императорской Японии конца XIX — середины XX в. Особенности концепции как государственного мифа рассматриваются на материале мифологических сводов и документов государственного значения. Показано, что концепция кокутай представляет собой систему государственных мифов, обосновывающую посредством древней японской мифологии исключительность, превосходство нации, единства народа и власти, а также божественное происхождение императора как отца нации. Доказано, что благодаря концепции кокутай была сконструирована непрерывность и аутентичность мифологической традиции.

Ключевые слова: японская мифология, концепция кокутай, национальная сущность, синто, школа национальных наук, политический миф, государственный рескрипт об образовании.

В конце XIX — в первой половине XX в. в ряде государств с догоняющей модернизацией, переживающих резкий подъем экономики (например, Императорская Япония), мы сталкиваемся с теоретическими концепциями, направленными на повышение мотивации и увеличения работоспособности граждан. Эти концепции описывают специфическую национальную сущность народа, указывая на его исключительность и особую миссию. Концепции опираются на религиозно-мифологическую традицию прошлого народа и используются как обоснование государственности и существующего политического режима. На наш взгляд, эти концепции можно называть политическим мифом о национальной сущности.

Определение и основные характеристики политического мифа

Определением и характеристикой понятия *политический миф* занимались Э. Кассирер, Р. Барт, К. Флад и др. В данной статье мы рассматриваем понятие политического мифа в духе структурно-семиотического подхода и не затрагиваем взгляды З. Фрейда и Г. Юнга. Это позволяет взглянуть на политический миф с точки зрения его наследования архаическому мифу и обнаружить диахронические трансформации смыслов в мифологическом наследии.

Одним из первых к понятию «политический миф» обратился Э. Кассирер. Его интересовало то, как функционирует миф в тоталитарном государстве. В книге «Миф государства» он впервые дает подробную характеристику работы политических мифов [3, 58–69], которые он определяет как адаптированные для масс научно обоснованные идеи. В своем исследовании Э. Кассирер опирается на исследования мифов Б. Малиновского и говорит, что «миф достигает апогея, когда человек лицом к лицу сталкивается с неожиданной и опасной ситуацией» [Там же, 59]. Несмотря на смену организации общества, еще с первобытности сохраняется такой механизм, где, когда люди сталкиваются с задачей, решение которой превосходит их возможности, они обращаются к помощи магии.

В политике, согласно Э. Кассиреру, всегда случаются неожиданные повороты, и здесь рациональное уступает мифологическому, а желания коллектива персонифицируются в лице политического лидера. Политический миф в отличие от первобытного составляется согласно плану. Э. Кассирер полагает, что общество создало не только технику, которая производит блага цивилизации, но и технику умов, где техника умов основана на том же принципе, что и конструирование самолета.

«Ментальное ревооружение» на основе политических мифов идет в несколько этапов. Сначала идет смена функций языка, где магическая функция начинает доминировать над семантической, а затем слова подкрепляются ритуалами. Так в тоталитарном обществе, где отсутствует частная жизнь, все действия приобретают политическую окраску и наполняются ритуалами. Следование за группой и лишение индивидуальности и частной жизни избавляют от постоянного принятия решений и чувства личной ответственности, и свобода выбора начинает восприниматься как бремя, а следование политическому мифу как освобождение от нее.

Вопросом функционирования мифа в культуре XX в. занимался Р. Барт. В книге «Мифологии» он характеризует миф как слово, представляющее собой семиологическую или же знаковую систему. Миф строится на основе языка и связан с ним сообразно следующей схеме [1, 272]:

Язык {	1. Означающее	2. Означаемое	II. Означаемое или понятие
	3. Знак или смысл		
Миф {	I. Означающее или форма		III. Знак или значение

Представленная схема расширяет теорию языка Ф. де Соссюра и вводит элемент знака. Миф опирается на знак, который для него становится означающим или формой, вбирающей в себя языковой знак, являющийся смыслом. Означаемым становится понятие, а знаком — значение. Тем самым о мифе можно говорить как о метаязыке, основанном на первичной языковой системе. Согласно Р. Барту миф ничего не скрывает, а деформирует смысл знака. Миф обладает ценностной природой и при этом включает в себя императивность. Значение мифа несет в себе мотивацию, констатацию и обладает свойствами внушения.

Одним из способов прочтения мифа является динамичное прочтение, где читатели переживают миф как правдивую и в то же время нереальную историю. В данном случае миф можно понимать как эмоционально окрашенную знаковую систему, которую читатель воспринимает не как систему ценностей, а как систему фактов.

Для индустриального общества миф представляет собой деполитизированное слово, т. е. совокупность человеческих отношений без ценностного контекста, где заданное значение констатируется как нечто естественное. Миф удаляет изменяющуюся реальность и указывает на вещи как на природно-вечные явления. Политичность вещи снимается, а историчность получает статус природной, специфика конкретного типа общества переходит в разряд универсального и вечного. Реальный мир, понимаемый как вечный и неизменный, становится численно измеримым, включая мораль и этику, которые можно устранить через операцию взвешивания.

Взаимосвязь политических и священных мифов рассматривает английский политолог Кристофер Флад. В книге «Политический миф. Теоретическое исследование» [14] он дает подробное определение политического мифа.

Священными К. Флад называет мифы первобытных и традиционных обществ, а к политическим относит мифы современного общества. Священный миф обладает объяснительной, познавательной, социально организующей, легитимизирующей функциями, функциями координации и объединения, а также задает представления о космосе, социальном строе, нормах поведения и прочее и представляет собой модель реальности в целом. При этом данный тип мифа зависит от социальных условий, поскольку в нем может утверждаться господство одной социальной группы над другой или объединение одной социальной группы против другой и т. п.

Политический миф, согласно К. Фладу, схож со священным по своей тематике: миф повествует о героях, основаниях общества и его изменениях, о конце мира и пр. Главное его отличие состоит в отсутствии сакрального статуса; его значимость состоит в том, что информация, переданная через форму политического мифа, является истинной для некоторой группы людей. К. Флад дает следующее определение политического мифа: «...идеологически маркированное повествование, претендующее на статус истинного представления о событиях прошлого, настоящего и прогнозируемого будущего и воспринятого социальной группой как верное в основных чертах» [Там же, 43]. Таким образом, политический миф, обладая схожими со священным мифом функциями,

больше не имеет сакрального статуса и является инструментом моделирования исторических образов в соответствии с целями авторов мифа.

Также к проблеме определения и статуса политического мифа обращается ряд российских ученых. М. В. Щеглик в своих статьях [17, 326–332; 18, 121–124] следует за концепцией политического мифа К. Флада и конкретизирует ее, а Е. Л. Яковлева основывает свой анализ политического мифа на концепции Э. Кассирера [20, 38–43]. Сравнением традиционного и политического мифов занимается А. А. Целыковский [15, 264–268; 16, 11–15], характеризующий политический миф как результат рациональной деятельности отдельных групп или людей, ключевой функцией которого, как и в традиционном мифе, остается функция смыслообразования, а также М. Г. Корн [7, 8], рассматривающая политический миф как преемника архаического.

В диссертации на тему «Миф в системе политической культуры» М. Г. Корн отмечает, что «политический миф сакрализует верховную власть, поворачивает время вспять, к архаике» [7, 15]. В мифе закрепляется память о сакрализации власти и политики, за которыми был закреплен божественный статус. По мнению М. Г. Корн, во всех типах мифов представлены ценностный характер повествования, мифологизирующая функция пространства и времени, модель мира желаемой действительности, нормы и правила поведения людей, цель и смысл существования общества, тотальный характер [8, 57–58]. И если священные мифы первобытных обществ задают общую картину мира в целом, то политические мифы описывают лишь некоторые аспекты культуры. Их основной темой является идеальное общество, и они направлены на превращение индивида в члена этого общества. Мифы чаще являются авторскими и конструируются с определенными целями, в данном случае политическими. Для достижения этих целей мифологизации подвергается история реальных людей и событий.

Представленные концепции позволяют нам сказать, что, несмотря на изменения в культуре и обществе, миф хоть и уступает свои позиции, но остается значимым элементом культуры. Суммируя выводы авторов, мы можем сказать, что политический миф охватывает следующий круг тем: представление об идеальном обществе и его задачах и целях; моральные нормы и правила, задающие образ идеального гражданина; включающую в себя временные и пространственные параметры модель мира; мифологизированные моменты истории, сакрализующие власть и государственность.

История формирования концепции кокутай

Опираясь на характеристики политического мифа, представленные выше, рассмотрим конструирование и специфику политического мифа на конкретном примере. Начиная с XIX в. мировое сообщество стало меняться: стали появляться государственные образования, объединенные по национальному признаку. Представление о нации основывалось на допущении о единстве истории, традициях, менталитете людей, населяющих одну территорию. Так, в Японской империи после восстановления императорской власти с середины

XIX в. шло укрепление новой государственности и модернизация культуры и общества. Для этого было необходимо сформулировать некую концепцию, позволяющую мобилизовать людей и направить их действия на благо государства. Такой концепцией стала концепция *кокутай*, или же концепция японской национальной сущности, которую, на наш взгляд, можно назвать политическим мифом.

Давая характеристику этой концепции, ведущие отечественные и зарубежные ученые в области японской культуры видят в ней представление о едином характере японского народа. Ведущие японские ученые совместно с немецкими исследователями определяют концепцию кокутай как основной политический принцип японской государственности и как выражение характера японского народа в целом [26, 97]. Если обратиться к авторским концепциям, то, например, видный немецкий ученый Клаус Антони также понимает под концепцией кокутай политический принцип, но в то же время видит в ней сущность японской нации [22].

Что касается отечественных ученых, то такие ведущие специалисты по японской истории и культуре, как А. Н. Мещеряков, В. Э. Молодяков, Г. Е. Комаровский, и характеризуют концепцию *кокутай* как основу японской государственности Императорской Японии. А. Н. Мещеряков считает, что благодаря концепции *кокутай* сложилось представление не только о единой японской традиции, но и о том, что такое быть японцем [9]. В. Э. Молодяков предлагает переводить слово *кокутай* не просто как национальную сущность, а как государственный организм, сутью которого является то, что «великой Японской империей правит непрерывная в веках династия императоров по повелению основателя государства» [13, 339]. Г. Е. Комаровский отмечает тесную взаимосвязь концепции *кокутай* и религиозно-этической традиции: культ предков соединяется с культом императора, а конфуцианская этика становится основой государственных взаимоотношений [6, 280].

Чтобы понять специфику концепции *кокутай* и определить, в какой степени она соответствует политическому мифу, рассмотрим историю ее формирования.

В основе концепции японской национальной сущности лежат древние мифологические своды «Кодзики» («Записи о делах древности» 712 г.) [5] и «Нихон сёки» («Анналы Японии» 720 г.) [12]. Древние мифы были упорядочены и представляли собой летописные своды, где история японского государства начиналась с эпохи богов, сотворивших небо, землю, страну Мрака, а также задавших определенный порядок вещей. Последним сюжетом эпохи богов является рождение первого японского императора, после чего мифологическая часть летописей переходит в историческую. Отсюда мы видим изначальную тесную связь японской истории и мифологии.

Своды были составлены в период утверждения новой государственности в Древней Японии и служили опорой утвердившегося порядка. В первую очередь в сводах обосновывается власть императора как потомка верховной богини солнца Аматаэрасу, а также статус ближайших к императору родов как потомков тех или иных богов пантеона. Эта система полностью исчерпывается содержанием *синто* — аутентичного религиозно-мифологического комплекса.

В последующее тысячелетие тексты сводов оставались неизменными, но после усиления буддийской традиции значение культов синто, включая мифологию, постепенно уходит на второй план. Поворотное переосмысление мифологии связано со школой национальных наук в эпоху Эдо (1600–1867). Среди влиятельных деятелей этой школы обычно называют четырех мудрецов: Кадо Адзумамаро (1669–1736), Камо-но Мобути (1697–1769), Мотоори Норинага (1730–1801), Хирата Ацутанэ (1776–1843) [30, 44–53]. Идеи этой школы были связаны с возрождением национальной традиции, очищенной от влияния буддизма и конфуцианства посредством лингвистических и литературных методов анализа древних текстов. Наиболее интересное переосмысление текстов мифологических сводов предлагает Мотоори Норинага. Он не только перевел мифологический свод «Кодзики» на современный японский язык, но и сформулировал представление о специфическом пути Японии, обосновав его с помощью примеров и ссылок на древнюю японскую мифологию. Один из ведущих японских специалистов по религии синто Ямагути Сатоси указывает на то, что в концепции Мотоори Норинага утверждается, что «...Япония была наиболее превосходной нацией в мире из-за верховенства Аматаэрасу-оомиками и ее потомка императора...» [Там же, 48].

Согласно исследованию Клауса Антони, развитие национальной концепции *кокутай* непосредственно связано со школой национальных наук и позицией Мотоори Норинага. Как указывает К. Антони, задачей Мотоори Норинага было очистить японские мифологические предания от более поздних наслоений, в особенности китайского влияния, оставившего глубокий след в японской духовной культуре. Китайские идеи и принципы отвергались в силу их обоснованности посредством человеческих представлений, а значит, имеющих свои границы. Следовательно, им недоступно истинное положение вещей. По мнению Норинага, только японские предания смогли сохранить и передать фактические события эпохи богов [10].

Подробно традицию основных деятелей школы национальных наук рассматривает российский ученый А. А. Накорческий в статье «Синто в эпоху Токугава» [11], где он характеризует различные учения и реформы синто данного периода. Он указывает на тесную связность синтоистской и конфуцианской традиций. И если исследователи школы национальных наук стремились очистить учение синто от религиозного влияния буддизма и конфуцианства, то в дальнейшем школа княжества Мито и Хирата Ацутанэ, а также ряд других более поздних деятелей школы национальных наук заполняли пробелы в формирувавшемся учении синто конфуцианскими идеями о долге, государственной иерархии и пр. Эти идеи в дальнейшем лягут в основу концепции *кокутай* как исконно японские.

Клаус Антони выделяет школу Мито как отдельную традицию, благодаря усилиям которой складывается канон концепции *кокутай*. Деятели школы не стремятся очистить японскую духовную традицию от внешних влияний, а дополняют ее идеями конфуцианства: основные первоначальные китайские этические категории пиетета и общественной лояльности преобразуются в чисто японские добродетели. Клаус Антони указывает на то, что «в основе боже-

ственного происхождения императора и народа, принятого как факт в государственном синто, лежат божественные добродетели имманентного компонента японской нации» [21, 42]. Таким образом, обосновывается, что этический идеал присущ японской нации изначально и, следовательно, обязателен к выполнению. Эти этические идеалы и моральные нормы лягут в основу концепции кокутай.

Государственный миф о японской национальной сущности

Концепция национальной сущности *кокутай* представлена в ряде государственных документов и официальных источниках, начиная с периода модернизации Японии в эпоху Мэйдзи (1867–1912). Структурирование и более детальное разъяснение концепции было предпринято уже в эпоху Тайсё (1912–1926) и первую половину эпохи Сёва (1926–1945). Идеи концепции частично представлены в речи императора от 1868 г., конституции Мэйдзи 1889 г., но наиболее полно концепция описана в положениях государственного рескрипта об образовании 1890 г. [29, 3–11], а ее подробное разъяснение представлено в брошюре Министерства образования Японии «Кокутай-но хонги» («Основные принципы кокутай») от 1937 г. [13, 28].

Государственный рескрипт об образовании представлял собой небольшой по объему текст, посвященный облику японских подданных и их взаимоотношений с императором. Добродетели подданных близки традиционным конфуцианским представлениям об обществе, где сыновья почтительность и фамилизм¹ становятся основополагающими правилами структуриации. Нравственный идеал подданных задан четырьмя типами взаимоотношений в обществе: поведение в семье, репрезентация себя в обществе, отношение к себе и государству. Во всех типах взаимоотношений подчеркиваются умеренность, доброжелательность, следование общим интересам, уважение установленных законов. В конце рескрипта подчеркивается тот факт, что представленный порядок поведения идет из глубины веков и является исконной традицией прошлых поколений [19].

Если рескрипт только декларирует общие положения о моральном облике японских подданных, то текст комментариев к рескрипту «Кокутай-но хонги» представляет собой подробное обоснование положений концепции *кокутай*. Более ранние версии текста были авторскими комментариями, к примеру обоснования Макото Фукумото [25], позднее текст был издан от лица Министерства образования Японии как официальная государственная позиция относительно концепции кокутай.

Окончательный вариант текста «Кокутай-но хонги», а также официальная государственная позиция по поводу национальной сущности были сформулированы в ходе дискуссии в Министерстве просвещения в 1934 г. [9, 251]. Как указывает А. Н. Мещеряков, на тот период времени существовала *концепция*

¹ Фамилизм является мифом о большой семье, семье-государстве, лежащим в основе тоталитарных режимов [4, 102–122].

государства как тела, что, в сущности, является дословным переводом иероглифов, которыми записывается слово *кокутай*². Такой научно-биологический подход не включал в себя эмоциональную составляющую во взаимоотношения правителя и подданных. В этой связи и было принято решение издать специальную пояснительную брошюру, правильно раскрывающую особенности национальной сущности.

Текст «Кокутай-но хонги» характеризует позицию государства в отношении императора и власти, а также призывает сохранять национальную, исконную составляющую японской культуры, которая представлена в виде концепции *кокутай*. Целью данного комментария было представить традицию японской национальной сущности как наиболее древнюю, родившуюся еще в эпоху Богов, когда создавался мир и был задан начальный порядок государственности. Поскольку национальная сущность идет от богов то, значит, она не требует преобразования, а нуждается лишь в сохранении и поддержании. Для обоснования этой позиции в тексте представлены частые ссылки на древние мифологические своды «Кодзики» и «Нихон сёки», а также на первую антологию стихов «Манъёсю». В качестве дальнейшего обоснования концепции приводятся идеи и цитаты ученых национальной школы, таких как Мотоори Норинага, также приводятся стихи императора Мэйдзи, цитаты из его указов и первой конституции Японии. Согласно А. Н. Мещерякову такое подробное обоснование концепции со ссылками на государственные законы, древнюю традицию мифов, а также видных ученых прошлого должно было показать читателям, что *автором текста является само государство*. Помимо всего прочего брошюра была выпущена за авторством Министерства просвещения, что подчеркивает ее официальный статус, а также указывает на общезначимость для всех подданных японской империи.

Канадский ученый Джон С. Бронли, характеризуя текст «Кокутай-но хонги», указывает на религиозно-метафизический характер повествования. Концепция *кокутай* обосновывается с помощью ссылок на древние мифологические своды точно так же, как если бы речь шла о религиозном манифесте со ссылками на Библию. Джон С. Бронли подчеркивает, что этот текст был составлен по государственному заказу и имел конкретную цель: «его влияние (Кокутай-но хонги. — Я. О.) имело важное значение в помощи по побуждению японской нации к наибольшим усилиям во Второй мировой войне и укреплению веры японского народа, их лидера и их императора в истину и значимость *кокутай*» [24].

Довольно интересное научное мнение о концепции *кокутай* представил немецкий ученый Клаус Антони. Вопрос о японской национальной сущности

² *Кокутай* записывается на японском языке двумя иероглифами — «коку» 国 (страна) и «тай», 体 (тело). Словообразование близко к понятию «синтай», тело божества, где «син», 神 — божество, а «тай», 体 — тело. Синтай — священный предмет, обозначающий божество и хранящийся в сакральной части синтоистского храма. Так, в святилище Исэ священным предметом является зеркало, которое, согласно мифам «Кодзики», богиня солнца Аматэрасу передала своему внуку Ниниги в качестве одной из регалий императорской власти [30, 88–90].

он разбирает в статье «Миф и идеология» [21], где сравнивает взаимоотношения мифа и идеологии на примере национал-социалистической Германии 1930–1940-х гг. и концепции *кокутай* Императорской Японии начиная с эпохи Эдо. В этой статье сделана попытка определить основу концепции *кокутай*.

Прежде всего, К. Антони характеризует то, как воспринимали японцев в Германии в период 1930–1940-х гг. В качестве источника взяты тексты «Донесений из империи» [23], которые составлялись службой безопасности СС в 1938–1945 гг. В донесениях были записаны настроения, слухи, бытовавшие в немецкой общественности. Среди прочего в текстах донесений были записаны мнения по поводу японцев, которых называли «немцами в квадрате». С точки зрения К. Антони, подобная формулировка характеризовала японцев как нацию, достигшую немецкого идеала, понимавшегося как *непрерывная мифологическая традиция, задающая целостность и единство нации*.

При рассмотрении основных положений концепции *кокутай* К. Антони обнаруживает, что изначально японская национальная сущность базируется на следующих положениях: милитаристское основание, которое было сформулировано в концепции бусидо, и народно-национальное основание, непосредственно связанное с понятием национальной сущности. С периода реставрации Мэйдзи в связи с падением самурайского сословия милитаристское основание в духе бусидо теряет свое значение и концепция *кокутай* становится постулатом *абсолютного единства народа и императора, воспринимаемого в качестве отца нации*. И именно в этом ключе концепция обосновывается с помощью мифологической традиции сводов «Кодзики» и «Нихон сёки».

Другой немецкий исследователь, Кристоф Кляйне, в статье «Религия на службе этико-национальных конструкций идентичности» [27] также затрагивает вопрос о концепции японской национальной сущности *кокутай*, но уже с позиции трансформации религиозной традиции в Японии, а именно установления доктрины государственного синто.

К. Кляйне отталкивается от директивы 15 декабря 1945 г. «Упразднение государственного содействия, поддержки, сохранения, контроля и распространения государственного синто» [2], где синто впервые однозначно представлен в виде милитаристской и ультранационалистской пропаганды.

К. Кляйне указывает на то, что религиозно окрашенная доктрина, которую пропагандировал государственный синто, была представлена в Японии, начиная с эпохи Мэйдзи, как некий миф о стране богов с императором во главе, где движущей силой выступало представление о национальной сущности *кокутай*. К. Кляйне определяет само слово *кокутай* следующим образом: «Кокутай является внешне единым понятием, которое я перевожу в дальнейшем для ясности последующего “Национальной сущностью”» [27, 9].

Обращаясь к истории формирования концепции *кокутай*, К. Кляйне дает характеристику деятельности школы национальных наук и школы Мито. Наследием первой школы является постулат о божественности Японии как страны, которой правит потомок богини солнца Аматэрасу. А вторая школа привнесла в концепцию *кокутай* конфуцианские представления о добродетели и социальной иерархии. В дальнейшем взаимосвязь религии и политики

нашла свое выражение в период модернизации и становления очищенной культуры, где синто начинает играть роль внерелигиозного государственного мифа. В качестве доминирующей концепция кокутай получила признание в начале XX в. Кристоф Кляйне характеризует ее следующим образом: «идея национальной сущности как семейного государства» [27, 13].

Как было показано выше, концепция *кокутай* охватывает широкий набор тем и скорее представляет собой систему политических мифов или же государственную мифологию Императорской Японии конца XIX — середины XX в. В концепции кокутай охвачены все темы, которые характерны для политических мифов: представления об идеальном обществе и его миссии; моральные нормы идеального гражданина; модель мира, заданная сакральными точками времени и пространства; мифологизированные исторические события и персоналии.

Мы можем говорить отдельно о мифе о непрерывной династии императоров как прямых потомков богини солнца Аматэрасу и отдельно о мифе, характеризующем Японию как страну богов или же страну, идущую по пути, заданному богами. Также в качестве отдельного мифа можно выделить миф об императоре Мэйдзи, вернувшему японскую империю на путь богов, а также миф о первом императоре Дзимму, объединившем нацию.

Таким образом, концепция *кокутай* может быть представлена как государственная мифология императорской Японии, описывающая специфическую национальную сущность японского народа, которая основывается на власти династии божественных императоров, а также на миссии японского народа указывать другим странам истинный путь исторического развития. При этом следование этому особому пути базируется на конфуцианских добродетелях лояльности и сыновней почтительности, которые расширены до масштабов государства, образуя единую семью с императором как отцом нации.

1. Барт Р. Мифологии / пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М., 2008.

2. Директива синто от 15 декабря 1945 (SCAPIN-448) [Электронный ресурс]. URL: <http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=1109>

3. Кассирер Э. Техника современных политических мифов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7 : Философия. 1990. № 2.

4. Кларк К. Советский роман: история как ритуал : пер. с англ. / под ред. М. А. Литовской. Екатеринбург, 2002.

5. Кодзики — Записи о делах древности : пер. с яп. / коммент. Е. М. Пинус. СПб., 1993.

6. Комаровский Г. Е. Государственный синто // Синто — путь японских богов : в 2 т. / отв. ред. Е. М. Ермакова, Г. Е. Комаровский, А. Н. Мещеряков. Т. 1 : Очерки по истории синто. СПб., 2002.

7. Корн М. Г. Миф в системе политической культуры : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Моск. гос. ун-т культуры и искусства. М., 2008.

8. Корн М. Г. Миф в системе политической культуры : дис. канд. филос. наук / Моск. гос. ун-т культуры и искусств. М., 2008.

9. Мещеряков А. Н. Быть японцем. История, поэтика и сценография японского тоталитаризма. М., 2009.
10. Мотоори Норинага. Душа бога наоби / пер. с яп. Л. Б. Кареловой // Синто — путь японских богов : в 2 т. / отв. ред. Е. М. Ермакова, Г. Е. Комаровский, А. Н. Мещеряков. Т. 2 : Тексты синто. СПб., 2002.
11. Накорческий А. А. Синто в эпоху Токугава // Там же. Т. 1 : Очерки по истории синто.
12. Нихон сёки. Анналы Японии : в 2 т. / пер. с яп. и коммент. Л. М. Ермаковой и А. Н. Мещерякова. Т. 1 : Свитки I–XVI. СПб., 1997.
13. Основные принципы кокутай / пер. с яп. В. Э. Молодякова // Синто — путь японских богов. Т. 2 : Тексты синто.
14. Флад К. Политический миф: Теоретическое исследование / пер. с англ. А. Георгиева. М., 2004.
15. Цельковский А. А. Миф традиционный и современный: единство и различие // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2010. № 6.
16. Цельковский А. А. Современный миф как результат взаимодействия традиционной мифологии и идеологии // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2011. № 3 (245). Философия. Социология. Культурология. Вып. 22.
17. Щеглик М. В. Концептуальная интерпретация природы политического мифа как формы священной мифологии // Вестн. Бурят. гос. ун-та. 2009. № 6а.
18. Щеглик М. В. Концептуальная интерпретация природы политического мифа в теории Кристофера Флада // Изв. Томск. политехн. ун-та. 2008. Т. 312, № 6.
19. Язовская О. В. Императорский рескрипт об образовании как основа реформирования национальной идеи Японии конца XIX — начала XX в. // Бренное и вечное: власть и общество в мифологиях модернизации : материалы Всерос. науч. конф., 16–17 нояб. 2010 г. Великий Новгород, 2010.
20. Яковлева Е. Л. Технология политического мифотворчества // Вестн. Приволж. акад. гос. службы. 2011. № 4.
21. Antoni Klaus. Mythos und Ideologie im nationalsozialistischen Deutschland und im kaiserlichen Japan der frühen Shōwa-Zeit // Referate des VII. Deutschen Japanologentages in Hamburg. MOAG. Bd. 111. Hamburg, 1988.
22. Antoni Klaus. Shinto und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans. Handbuch der Orientalistik 5. Leiden, 1998.
23. Boberach Heinz (Hrg.) Meldungen aus dem Reich. Die geheimen Lageberichte des Sicherheitsdienstes der SS 1938–1945. Vollständige Texte aus dem Bestand des Bundesarchivs Koblenz. 17 Bd. Herrsching, 1984.
24. Brownlee John S. Four stages of the japanese Kokutai [national essence] // Japan Studies Association of Canada. Vancouver, 2000. URL: <http://www.iar.ubc.ca/centres/cjr/seminars/semi2000/jsac2000/brownlee.pdf>
25. Fukumoto Makoto. Kokutai-no hongu. Tokyo, 1911. 福本誠著. 國体の本義. 東京, 1911.
26. Hettling Manfred, Scholz Tino, Kawakita Atsuko. Distance and continuity: coming to term with the past in Germany and Japan after 1945 [in Japanese] // European studies. № 6. 2007-03.
27. Kleine Christoph. Religion im Dienste einer ethnesch-nationalen Identitätskonstruktion: Erörtert am Beispiel der “Deutschen Christen” und des japanischen Shinto // Marburg Journal of Religion: Vol. 7, № 1 (Sept. 2002) URL: <http://archiv.ub.uni-marburg.de/mjr/kleine.html>.
28. Monbushō-cho. Kokutai-no hongu. Tokyo, 1937. 部省著. 國体の本義. 東京, 1936.
29. Shiryō Kyōiku Chokugo: Kanpatsuji oyobi Kanren Shoshiryō / edited by Katayama Seichi. Tokyo, 1974. 資料・教育勅語・渙発時および関連諸資料 / 片山清一編. 東京, 1974.
30. Yamaguchi Satoshi. English-Japanese Shinto from an International Perspective. Tokyo, 2012.

Рукопись поступила в редакцию 20 мая 2014 г.

УДК 328 + 321.01 + 329.285 + 342.53

А. А. Керимов

**ИДЕИ ПРЕДСТАВИТЕЛЬНОЙ ВЛАСТИ
В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ ТЕОРЕТИКОВ АНАРХИЗМА
М. А. БАКУНИНА И П. А. КРОПОТКИНА**

Статья посвящена анализу идей представительной власти в трудах российских теоретиков анархизма М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина, сопоставлению предложенных ими идей организации представительной власти с общемировыми тенденциями ее развития, выявлению общего и специфичного в понимании идей представительной власти у М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина.

Ключевые слова: анархизм, представительная власть, парламентаризм, государство, эксплуатация, освобождение личности, федерация свободных общин.

По последним данным ВЦИОМ, индекс доверия россиян к Государственной думе находится на отметке почти в два раза ниже индекса доверия президенту РФ В. В. Путину (48 и 85 % соответственно) [3]. Это явление, учитывая его долгосрочный характер (а такое соотношение в целом было характерно для всей истории российского представительства), свидетельствует о кризисе представительной власти. В подобных условиях закономерно возникают активные публичные дискуссии о необходимости реформирования существующей системы или же поиска возможных альтернатив представительной власти. Один из таких, по-прежнему актуальных проектов организации власти был в свое время предложен идеологами анархизма — М. А. Бакуниным и П. А. Кропоткиным. Их анархизм, подходя к проблеме с совершенно иной точки зрения по сравнению с общепринятыми концепциями представительной власти, может служить мощным импульсом к разрешению проблемы не только низкого доверия институтам представительства, но и системного кризиса в России вообще.

До сих пор многие участники современного анархического движения опираются на труды М. А. Бакунина и П. А. Кропоткина, М. Штирнера и П. Ж. Прудона и т. д. Но с момента создания классических концепций идеологии анархизма прошло много времени, и общественный строй во многих странах кардинально поменялся, нет уже классового деления в классическом его понимании. И если М. А. Бакунин пишет о необходимости захвата почты и телеграфа, то, очевидно, сейчас есть иные средства коммуникации: социальные сети, Интернет. Но, несмотря на колоссальные изменения, произошедшие за последнее столетие, идеи классиков анархической мысли не потеряли свою актуальность, нуждаются в тщательном пересмотре и четком идеологическом выстраивании в соответствии с нынешними реалиями, поскольку в них содержится глубокий потенциал, способный организовать и выстроить социально-политическую систему на базе нынешнего раскола общества.

Анархизм, по словам одного из крупнейших теоретиков этого направления П. Ж. Прудона, — это «форма правительства или конституции, в которой об-

щественное и личное сознание сформировано через развитие науки и закона, достаточных, чтобы поддерживать порядок и гарантировать все свободы. В таком случае, как следствие, учреждения полиции, превентивных и репрессивных методов, бюрократического аппарата, налогообложение и т. д. должны были уменьшаться до минимума. В этом, в особенности, формы монархии и усиленной централизации исчезают, чтобы быть замененными федералистскими учреждениями и образом жизни, основанной на коммуне» [7].

Во всем многообразии существующих сегодня течений анархизма можно выделить четыре основных вектора: анархо-примитивисты (отрицание модернизации, синтез анархистских принципов с руссоистской идеей «назад к природе»); анархо-коммунисты (последователи идей П. А. Кропоткина); анархо-синдикалисты (последователи идей П. Ж. Прудона и М. А. Бакунина); анархо-индивидуалисты (последователи идей М. Штирнера). Но сегодня все большую популярность набирает так называемый постанархизм, представляющий собой попытку синтеза анархизма с постструктурализмом.

С точки зрения постанархизма ошибка старого дискурса состоит в том, что для него власть — это некий центр, который находится вне частных интересов и который может быть подвержен критике. Эта точка зрения — наследие классиков анархистской традиции П. А. Кропоткина и М. А. Бакунина. Постструктуралистские же анархисты, например Т. Мэй и Л. Колл, относительно современного «сетевого общества» делают вывод о том, что центр власти везде, он разлит в обществе, и философская критика должна заключаться в попытке деконструкции, расчленения смысла власти, которая в том числе и внутри нас самих.

С именем М. А. Бакунина связано возникновение анархизма как целостного мировоззрения и мощного революционного движения во всей Европе. Именно М. А. Бакунину удалось выразить основной мотив анархизма — пафос бунта, бескомпромиссной борьбы за освобождение личности и общества. Религии он противопоставил «антитеологизм» и просвещение, централизованному государству — власть федераций и самоуправление, капиталистической эксплуатации — социализм и коллективную собственность трудящихся.

Обличая суть парламентаризма, М. А. Бакунин пишет: «Парламентская игра в представительную демократию — это мнимое господство мнимой народной воли, выражаемое мнимыми представителями народа» [1]. Сущность представительной демократии для него состоит в манипулировании управляемыми массами.

Свой идеал народовластия М. А. Бакунин рассматривает через отрицание не столько природы государства и власти, сколько самого принципа представительства. «Никакое государство: республика или монархия — не в силах дать народу то, что ему надо, — вольную организацию своих собственных интересов снизу вверх, без всякого вмешательства, опеки, насилия сверху, даже мнимое народное государство, задуманное г. Марксом, — управление массами сверху вниз, посредством интеллигентного и поэтому самого привилегированного меньшинства, будто бы лучше разумеющего настоящие интересы

народа, чем сам народ» [1]. Таким образом, по мысли М. А. Бакунина, представительная власть лишь поощряет неравенство, господствующее в социуме, и альтернативой парламентаризму может стать государственное устройство, которое будет ориентировано на удовлетворение материальных потребностей через коллективный труд, для всех обязательный и для всех равный; вольный союз землевладельческих и фабричных рабочих товариществ, общин, областей, народов.

«Новейшее капитальное производство и банковые спекуляции для дальнейшего и полнейшего развития своего требуют тех огромных государственных централизаций, которые только одни способны подчинить многомиллионные массы чернорабочего народа их эксплуатации» [2]. Что, по мысли М. А. Бакунина, неотъемлемо сопровождается установлением режима, называемого «представительной демократией»: «Государственная форма, основанная на мнимом господстве мнимой народной воли, будто бы выражаемой мнимыми представителями народа в мнимо народных собраниях, соединяет в себе два главные условия, необходимых для их преуспевания, а именно: государственную централизацию и действительное подчинение государя-народа интеллектуальному управляющему им, будто бы представляющему его и непременно эксплуатирующему его меньшинству» [1].

Логика М. А. Бакунина в этом вопросе проста: любая власть, будь то представительная или демократия, стремится к эксплуатации народного труда, и для удержания народа под своей властью необходимо постоянное принуждение и насилие, чему служат армия и карательный аппарат. Таким образом, фикция народного представительства подобно институтам насилия в государстве служит целям обеспечения беспрепятственной эксплуатации народа. «На этой фикции мнимого народного представительства и на действительном факте управления народных масс незначительную горстью привилегированных избранных или даже не избранных толпами народа, согнанных для выборов и никогда не знающих, зачем и кого они выбирают; на этом мнимом и отвлеченном выражении воображаемой общенародной мысли и воли, о которых живой и настоящий народ не имеет даже и малейшего представления, основываются одинаковым образом и теория государственности, и теория так называемой революционной диктатуры» [Там же].

Таким образом, М. А. Бакунин успешно развивал идеи П. Ж. Прудона, популяризировал их в рабочем движении. Итогом такой бурной деятельности стало широкое распространение анархизма, прежде всего в Испании, Италии, России, Швейцарии, Бельгии, Голландии, Франции и т. д. В этом процессе огромную роль сыграло анархистское крыло в Первом интернационале и Парижской коммуне.

В России под влиянием бакунинских идей развилось мощное революционное движение, зародилась идея «хождения в народ». Идеологом одного из направлений такого революционного народничества был П. А. Кропоткин. Несмотря на схожесть взглядов по основополагающим моментам анархизма П. А. Кропоткина и М. А. Бакунина, в их теоретическом наследии наблюдается и ряд существенных отличий. Если М. А. Бакунин по большей части был

практиком анархического движения, то П. А. Кропоткин — исключительно теоретик; если М. А. Бакунин призывает разрушить все, что подавляет личность, то П. А. Кропоткин мыслит более конструктивно; если М. А. Бакунин, ссылаясь на К. Маркса, акцентирует классовые противоречия, то П. А. Кропоткин — общечеловеческие; М. А. Бакунин выдвигает идею коллективизма, а П. А. Кропоткин — коммунизма.

Более того, П. А. Кропоткин пытался поставить анархизм на научные рельсы, создать на его базе развернутое фундаментальное мировоззрение. Исследуя историю и естественную природу человека (биосоциологический закон взаимопомощи как важнейшего фактора эволюции), он обнаружил анархические тенденции в народных движениях различных эпох и зачатки анархии и коммунизма в современном мире. П. А. Кропоткин разработал систему анархической этики и обосновал связь анархии с коммунизмом (анархия без коммунизма — произвол эгоистически настроенных индивидов, а коммунизм без анархии — деспотизм).

Представительная система для него не более чем компромисс со старым порядком, и он считал, что эта система отжила свой век и только тормозит прогресс. «Корень зла» состоит в том, что правительство представительного режима всегда будет стремиться расширить свою власть, вмешиваясь во все сферы жизни общества. «Его естественное, неизбежное стремление — взять личность в свои руки с самого детства, вести ее от одного закона к другому, от угрозы к наказанию — от колыбели до гроба, не выпуская эту добычу из-под своей высокой опеки» [4].

Изначально, пишет П. А. Кропоткин, представительная система создавалась с целью недопущения концентрации власти в одних руках — передать власть не одному человеку, а целому классу. Но красивая идея разбивается о первоначальную сущность всякого правительства: оно стремится стать единоличным. Причина — в объемах сконцентрированной в руках представительных органов власти, которую, очевидно, нельзя поручить беспорядочной толпе. Следовательно, необходимо создать исполнительный орган, наделенный чуть ли не монархическими полномочиями. «Верные монархической традиции в ее современной форме — якобинству, парламенты сосредоточили всю власть в руках правительства. Крайнее развитие чиновничества становится отличительной чертой представительного правления» [5].

Поэтому же и тип избирательной системы не имеет равным счетом никакого значения, парламент всегда будет искать человека, которому можно было бы передать заботу об управлении и подчиниться, а сам процесс выборов — фикция, инструмент манипуляции, да и попросту дорогостоящее мероприятие, где «порядочный человек» никогда не сможет победить какого-нибудь «адвоката или журналиста, красная или писаку».

В «Речах бунтовщика» П. А. Кропоткин пишет: «Есть ли хоть одна самая низкая, самая гнусная человеческая страсть, которая бы не эксплуатировалась во время выборов? Обман, клевета, низость, лицемерие, ложь — все, что только есть грязного в глубине человека зверя, — вот что разнуздывается по всей стране во время избирательного периода» [6].

Таким образом, по мысли и М. А. Бакунина, и П. А. Кропоткина, несовершенство современного государства коренится в фальшивом институте представительной власти, маскирующей подлинную эксплуататорскую сущность системы. Необходимо освобождение личности и общества из под гнета аппарата насилия и принуждения путем построения федерации свободных общин, организованных по коммунистическому принципу.

-
1. *Бакунин М. А.* Государственность и анархия // *Философия, социология, политика*. М., 1989 [Электронный ресурс]. URL: <http://az.lib.ru> (дата обращения: 16.06.2014).
 2. *Бакунин М. А.* Федерализм, социализм и антитеологизм // *Философия, социология, политика*. М., 1989 [Электронный ресурс]. URL: <http://az.lib.ru> (дата обращения: 16.06.2014).
 3. ВЦИОМ: Одобрение деятельности государственных институтов [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru> (дата обращения: 16.06.2014).
 4. *Кропоткин П. А.* Анархия, ее философия, ее идеал : соч. М., 1999 [Электронный ресурс]. URL: <http://avtonom.org.ru> (дата обращения: 16.06.2014).
 5. *Кропоткин П. А.* Записки революционера. М., 1988 [Электронный ресурс]. URL: <http://narodvol.narod.ru> (дата обращения: 16.06.2014).
 6. *Кропоткин П. А.* Речи бунтовщика. М., 1921 [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec> (дата обращения 16.06.2014).
 7. *Прудон П. Ж.* Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти : пер. с фр. Изд. 2, доп. 2011 [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec> (дата обращения: 16.06.2014).

Рукопись поступила в редакцию 25 июня 2014 г.

УДК 94(100)“1914/19” + 94(470) + 94(430) + 316.75

В. Д. Камынин

ВЛИЯНИЕ ВНЕШНЕПОЛИТИЧЕСКОГО ФАКТОРА НА СОВЕТСКУЮ ИДЕОЛОГИЮ 1920-х гг.

Статья посвящена анализу воздействия внешних факторов, включая внешнеполитический, на историков-марксистов 1920-х гг., принимавших активное участие в формировании советской идеологии. Рассматривается влияние на идеологические постулаты работ различных зарубежных авторов, с которыми большевистские исследователи познакомились во время их пребывания в эмиграции в начале XX в., а также публикаций в СССР в 1920-е гг. произведений иностранных исследователей. Главное внимание уделяется складыванию концепции ведущего марксистского историка этого времени М. Н. Покровского по истории Первой мировой войны.

К л ю ч е в ы е с л о в а: советская идеология, внешнеполитический фактор, Первая мировая война, Россия, Германия, М. Н. Покровский.

В современной литературе весьма актуальным является вопрос о влиянии различных факторов на советскую идеологию в начальный период ее формирования. Мы уже писали о том, что историческая наука как важнейшее средство формирования советской идеологии на всех этапах своего развития подвергалась сильнейшему воздействию со стороны внутренней и внешней политики, но на различных этапах воздействие политических факторов проявлялось в разной степени [8, 16].

В данной статье основное внимание уделяется изучению влияния внешнеполитического фактора на советскую идеологию 1920-х гг. Это десятилетие являлось уникальным временем, когда в советской стране под влиянием экономического плюрализма недолгое время существовал плюрализм политический и идеологический.

Уже в советское время был поставлен вопрос о влиянии внешнеполитического фактора на советскую историческую науку в 1920-е гг. А. В. Фадеев,

рассматривая взгляды одного из старейших историков-марксистов, М. Н. Покровского, и представителей его «школы» на роль различных государств в развязывании Первой мировой войны, объяснял «крайности, присущие суждениям Покровского и его единомышленников» тем, что «антантовский империализм, победивший Германию, представлял тогда наибольшую опасность для Советской республики» [30, 436].

Ряд современных авторов игнорирует влияние внешних факторов на советскую идеологию. Ю. Н. Афанасьев рассматривает историческую науку в советский период как «особый научно-политический феномен, гармонично вписанный в систему тоталитарного государства и приспособленный к обслуживанию его идейно-политических потребностей» [1, 37]. Г. Р. Наумова и А. Е. Шикло отмечают, что «историческое знание формируется в определенной общественной среде, определенном типе культуры, который характеризуется социально-экономическим, политическим, идеологическим состоянием общества, развитием философской, общественной, экономической мысли» [13, 5]. Хотя приведенные точки зрения принципиально расходятся в оценке советского периода развития исторической науки, но объединяет их упор только на внутренние факторы ее формирования.

Другие исследователи полагают, что отрицать воздействие внешнего фактора на формирование советской идеологии не следует. С. П. Бычков и А. В. Свешников подчеркивают, что «историческая наука в советский период, безусловно, имела свои характерные черты. На наш взгляд, разумное исследовательское сочетание факторов внешнего и внутреннего влияния на развитие науки будет достаточно плодотворным» [4, 307]. А. В. Хряков и А. В. Свешников, пытаясь найти общие черты исторической науки СССР и фашистской Германии, замечают: «Положение исторической науки в тоталитарном государстве зависело от многих факторов, как внешних по отношению к ней, так и внутренних, обозначаваемых чаще всего как традиция» [32, 479]. По нашему убеждению, именно учет совокупности внутренних и внешних факторов, в том числе внешнеполитического, поможет исследователям полнее показать особенности формирования советской идеологии в годы нэпа.

Между тем никто из современных исследователей не занимается изучением влияния внешнеполитического фактора на советскую идеологию в начальный период ее формирования. По нашему мнению, наиболее полно представить воздействие этого фактора на марксистских обществоведов первого поколения, принимавших непосредственное участие в формировании идеологием Советского государства, может анализ творческой деятельности М. Н. Покровского (1868–1932), который по праву считается основателем советской исторической науки [3, 360], руководителем историков-марксистов 1920-х гг. Литература об этом ученом огромна. Современный исследователь творчества Покровского — А. А. Чернобаев так отзываясь о ней: «При знакомстве с этой обширной литературой поражает крайняя противоречивость оценок политической и научной деятельности Покровского. Одни авторы безудержно восхваляют ученого, закрывая глаза на его ошибки и заблуждения; другие, наоборот, выдвигают против него необоснованные, порой вздорные обвинения» [33, 5].

Самым дискуссионным вопросом изучения научного наследия М. Н. Покровского является вопрос о его теоретических воззрениях. Для формирующейся советской идеологии важнейшим моментом было освоение марксистской методологии. Между тем Покровский, считая себя подлинным марксистом, весьма дифференцированно подходил к использованию основ марксизма, беря из него только то, что отвечало его историческим взглядам. По нашему мнению, Покровский был близок к оценкам исторического процесса, данным К. Марксом и Ф. Энгельсом, но расходился по многим принципиальным вопросам с В. И. Лениным.

Общим местом в литературе о М. Н. Покровском является утверждение о том, что он не принимал ленинское учение об империализме как высшей и последней стадии капитализма. Сам Покровский не отрицал этого и писал, что в оценке термина «империализм» он «сидел между двумя стульями, концепцией Гильфердинга и концепцией Ленина» [20, 139]. Между тем оценка ученым империализма оказала самое серьезное влияние на его понимание характера Первой мировой войны и виновников ее развязывания.

По нашему мнению, на формирование теоретических воззрений М. Н. Покровского сильное влияние оказал внешнеполитический фактор. Подлинное знакомство Покровского с марксистским учением произошло во время его пребывания в эмиграции. С августа 1909-го по август 1917 г. Покровский жил и публиковал свои работы в европейских столицах, в основном в Париже. Пребывание в эмиграции двояко сказалось на теоретических взглядах Покровского. Во-первых, как ученый впоследствии в связи с критикой его трудов признавал: его прошлые идейные и политические ошибки объясняются «незначительными мелкими причинами», в частности как раз условиями эмиграции и знакомством с «демократией Европы» [19, 212]. Во-вторых, выданный за границу царским режимом, он в своих работах старался разоблачать этот режим и, в частности, агрессивную сущность внешней политики царской России. Огромную помощь Покровскому в этом оказали работы Маркса и Энгельса, с которыми не были знакомы российские читатели. Статья Ф. Энгельса «Внешняя политика русского царизма» была опубликована в СССР лишь после Великой Отечественной войны [34], а работы К. Маркса с критикой внешней политики русского царизма [12, 31] не издавались в СССР до начала перестройки. Особый интерес представляла незавершенная работа К. Маркса «Разоблачения относительно дипломатической истории XVIII в.», которую он писал в июне 1856 — марте 1857 г. и частично опубликовал в лондонском еженедельнике «Free Press». При жизни Маркса и Энгельса «Разоблачения» более не публиковались. После смерти Энгельса это произведение было подготовлено к печати дочерью Маркса Элеонорой Маркс-Эвелинг и увидело свет уже после ее смерти [35].

Эти произведения основоположников марксизма касались в числе прочего внешней политики царизма, его международной роли. Исследованием данных проблем Маркс и Энгельс занимались в связи с анализом соперничества европейских держав на Ближнем Востоке и Балканах, Крымской войны, борьбы за объединение Германии и Италии, других международных событий 50-х гг.

XIX в. Их внимание привлекало международное влияние царского самодержавия, та роль, которую сыграл царизм в создании Священного союза, установлении реакционных режимов в Европе после Наполеоновских войн и особенно в подавлении революции 1848–1849 гг. в Венгрии. Маркс и Энгельс разоблачали реакционный курс внешней политики России в отношении европейского революционно-демократического и национально-освободительного движения, колонизаторские действия царизма в присоединенных к России областях. Для них было принципиально подчеркнуть, что действия России в Европе объективно препятствуют развитию европейской революции.

Эти работы стали известны русским эмигрантам. Обширные выдержки из «Разоблачений» Маркса были приведены Д. Б. Рязановым в статье 1908 г. «Англо-русские отношения в оценке Карла Маркса», напечатанной в 1909 г. на немецком языке в приложении к журналу «Die Neue Zeit» [25]. Данные работы Маркса и Энгельса оказали серьезное влияние на концепцию внешней политики России М. Н. Покровского. Уже в первой своей статье о войне, написанной в ноябре 1914 г., он обвинял Россию в стремлении к участию в войне, утверждая, что «Россия готова была воевать и воюет теперь из-за одних только хлебных пошлин» [24, 93].

Покровский воспринял некоторые воззрения лидеров германской и австрийской социал-демократии, в частности теорию империализма Р. Гильфердинга, который рассматривал финансовый капитал как господство банков над промышленностью и недооценивал концентрацию капиталистического производства. В 1914 г. М. Н. Покровский опубликовал специальную статью, посвященную русскому империализму [17]. Освещение его формирования он начинал с эпохи Николая I, когда Россия вела борьбу за персидские, а затем и турецкие рынки. Покровский писал, что в России была особая форма империализма, связанная с господством в ней торгового капитала, — «ситцевый империализм». По его словам, «России в первой половине XIX в. был знаком империализм в самом подлинном его виде». Основными признаками русского империализма Покровский считал высокие таможенные пошлины, дававшие отечественной индустрии монополию внутри страны, расширение хозяйственной территории до необъятных размеров путем ряда завоевательных войн и экспедиций и образование сильной централизованной и могущественной власти [18, 383].

Еще в советское время А. С. Рослова отмечала, что в дореволюционных работах Покровского по истории внешней политики России «проявилось значительное влияние идей и теорий II Интернационала» [7, 479]. Это утверждение основывается на мнении самого ученого, который, переиздавая в советской стране свои дореволюционные работы, указывал на «устарелость» ряда статей, которые, по его словам, «в общем и целом стоят на классической позиции II Интернационала» [Там же, 390].

Концепция Гильфердинга повлияла не только на М. Н. Покровского и его учеников — историков-марксистов, но и на «денационализаторскую» школу в советской экономической науке 1920-х гг. (Н. Н. Ванаг, С. Л. Ронин, Л. Н. Крицман), которая признавала наличие в России накануне Первой ми-

ровой войны системы финансового капитала, подчинившего себе русские коммерческие банки и через них русскую промышленность. В октябре 1919 г. Покровский отмечал, что книга Гильфердинга «показала нам новые формы капитализма, совершенно преобразившего всю картину капиталистического мира» [33, 88].

Влияние концепции Р. Гильфердинга, К. Каутского и других идеологов 2-го Интернационала ощущалось в творчестве Покровского и в советский период. Империализм он находил во все времена и у всех народов. Для него империализм — протекционизм, таможенные барьеры, стремление к захватам и расширению территорий. По словам Покровского, «империализм в современной Европе означает тяготение к сильной центральной власти», империализм — это «высокие таможенные пошлины, дававшие “отечественной” индустрии монополию внутри страны, стремление под защитой этих пошлин расширить свою хозяйственную территорию до необъятных размеров, ряд завоевательных войн и “экспедиций” как следствие этого стремления» [24, 12].

Покровский в своих ранних работах не соглашался с мнением Ленина об империалистическом характере мировой войны. По его словам, в годы, предшествующие войне, «мировой рынок сам по себе был еще достаточно емким, и на нем пока находилось место для всех трех империалистических колоссов: как Германии, так и Англии и Америки» [Там же, 40]. Работая над своей концепцией мировой войны в советской России, М. Н. Покровский был вынужден признать ее империалистический характер, ибо историки-марксисты в 1920-е гг. уже были хорошо знакомы с ленинской концепцией империализма и оценкой В. И. Лениным характера войны.

При этом Покровский дистанцировался от Ленина в понимании вопроса о виновниках развязывания войны. Ленин утверждал: «Война порождена империалистическими отношениями между великими державами, т. е. борьбой за раздел добычи, за то, кому скушать такие-то колонии и мелкие государства, причем на первом месте стоят в этой войне два столкновения. Первое — между Англией и Германией. Второе — между Германией и Россией. Эти три великие державы, эти три великих разбойника на большой дороге являются главными величинами в настоящей войне, остальные — несамостоятельные союзники» [10, 185]. Выяснив империалистические цели царской России, охарактеризовав последнюю как одного из разбойников на большой империалистической дороге, Ленин указывал на связи российского капитала с англо-французским и тот факт, что «Россия ведет войну не на свои деньги» [11, 50]. При этом он не отрицал наличия у царизма собственных внешнеполитических целей в войне. Ленин писал: «Царизм ведет войну для захвата Галиции и окончательного придушения свободы украинцев, для захвата Армении, Константинополя и т. д.» [9, 318].

Причины войны Покровский сводил либо к «злой воле отдельных лиц и отдельных групп», либо к ряду «дипломатических конфликтов, опиравшихся на перекрестные вооружения и, в свою очередь, дававших повод к новым вооружениям» [24, 30]. Характеризуя классовую принадлежность «отдельных лиц и отдельных групп», заинтересованных в развязывании войны, Покровский

полагал, что для России «непосредственно война была связана с интересами русского торгового капитала» [24, 146].

Концепция Покровского в понимании вопроса о виновниках развязывания войны, которым он много занимался в советское время, складывалась во многом также под влиянием внешнеполитического фактора. Это влияние ощущалось, во-первых, в том, что между советской Россией и веймарской Германией в 1920-е гг. сложились дружественные отношения. Заключение в 1922 г. Рапальского договора, установление «неформальных» отношений между этими странами в военной сфере [6] привело к появлению стремления у советских идеологов снять вину за развязывание войны с дружественной на тот момент для России страны — Германии, переложить ответственность на другие страны, прежде всего на страны Антанты.

Свой вклад в разоблачение «мифа» об агрессивности Германии вносили как историки «старой школы», так и историки-марксисты. Историк «старой школы» Е. В. Тарле писал, что хотя Германия в 1914 г. начала войну, но «точно так же войну способна была начать и Антанта, но только в другой момент, когда Антанта, а не Германия считала бы себя более готовой» [28, 36]. М. Н. Покровский подчеркивал, что Германия «не стремилась сама к захватам» [24, 71], писал об отсутствии «агрессивных тенденций в политике Германии этого времени» [Там же, 35]. Исследуя степень агрессивности российской и немецкой дипломатии в отношении черноморских проливов накануне мировой войны, данный ученый в лекциях «Внешняя политика России в XX в.» [21] изображал вильгельмовскую Германию невинной жертвой русско-франко-английского заговора, т. е. повторял слова германских историков об «окружении» Антантой миролюбивой Германии. В то время как некоторые из германских ученых признавали тот факт, что «окружение» являлось ответом на германскую экспансию во всем мире, Покровский заявлял буквально следующее: «Складывается громадная коалиция против Германии, которая и заставляла Германию воевать» [24, 406].

Он объяснял это таким образом: «Германия начала двадцатого столетия, оказывается, очень близка по своим интересам к Англии первой половины девятнадцатого. Для Германии, как тогда для Англии, оказывается нужна не «возможно обширная хозяйственная территория», огражденная от иностранной конкуренции «таможенными стенами», а сокрушение всяких «таможенных стен» и «открытые двери» повсюду. И этому экономическому положению как нельзя лучше отвечала германская политика за последние 40 лет: целью этой политики было отнюдь не расширение территории, а заключение торговых договоров» [Там же, 70].

Защищая германский империализм, М. Н. Покровский утверждал, что последний «в ужасе отпрыгивал от идеи мировой войны с участием Англии, а его соперники готовили уже именно мировую войну с широтой целей и энергией средств поистине безмерной» [23, 16]. По словам ученого, «приписывающиеся Германии французскими шовинистами планы территориальных захватов, раздела Франции и т. п. настолько резко противоречили экономическим интересам Германии, что о них никто уже теперь серьезно не говорит».

Он считал, что Германия «отнюдь не стремилась к максимальному расширению своей территории; она начала войну потому, что думала, что на нее хотят напасть» [24, 70–71]. Покровский специально подчеркивал: «Имея такого миролюбивого соседа, как царская Россия, хочешь-не хочешь, а нападешь...» [Там же, 173].

Второе обстоятельство, которое добавляло аргументов сторонникам снятия вины с Германии в развязывании мировой войны, была широкая публикация в СССР в 1920-е гг. произведений немецких авторов. Современный автор Р. Я. Подоль указывает на то, какое значение для формирования теоретических основ советской идеологии имели публикации зарубежных теоретиков. Он отмечает, что при распространении в среде советских обществоведов марксистского понимания общей теории исторического процесса «важное внимание уделялось публикациям западных исследователей теории исторического материализма». По его мнению, наибольшее влияние на формирование марксистского мировоззрения в этой области оказали опубликованные в СССР произведения итальянского марксиста А. Лабриолы, немецкого социал-демократа Г. Гортера и др. [16, 100].

Для историков мировой войны большое значение имела широкая публикация мемуаров видных участников политических событий кануна и периода войны. После подписания Рапальского договора на советского читателя обрушилась лавина мемуаров деятелей Тройственного союза, прежде всего Германии — от императора до боевых генералов и дипломатов. Мемуаристы пытались обосновать выгодные им объяснения причин возникновения мировой войны. Кайзер Германии Вильгельм II, канцлер Германии Т. Бетман-Гольвег, германский посол в России граф Ф. Пурталес объясняли причины войны злой волей отдельных стран и их политических руководителей, не пожелавших дипломатическим путем ликвидировать назревший конфликт.

В своих мемуарах Вильгельм II писал о «мирной миссии Германии, прерванной ужасной войной, которую Германия не хотела и за которую не может быть ответственна» [5, 166]. В письме к фельдмаршалу П. Гинденбургу (от 5 апреля 1921 г.) бывший кайзер подчеркивал: «О вине Германии не может быть и речи. Теперь нет никакого сомнения в том, что ни Германия, а вражеский союз заранее и планомерно подготовил и вызвал войну. ...Для меня не может быть также и речи о том, чтобы я предстал перед судом...» [Там же, 138]. В главе мемуаров, прямо посвященной вопросу о виновниках войны, он обвинял Францию, «...заботливо лелеющую идею реванша», Россию, стремящуюся «...к выходу в южное море», и Англию, которая вместо мирных методов конкуренции с Германией на мировом рынке «...пустила в ход насилие, то есть отказалась от мирных средств и прибегла к военным» [Там же, 148–153].

Идея оправдания самих себя, прежде всего перед своим народом, вслед за Вильгельмом II была подхвачена многими немецкими политиками и дипломатами, бывшими руководителями армии и флота. «Воспоминания» морского министра Альфреда фон Тирпица пронизаны доказательствами того, что в минувшей войне Германия являлась не агрессором, а жертвой нападения, и это должно вызвать в народе «жажду мести» [29, 127]. Снятию вины с полити-

ческих лидеров Германии посвящены и воспоминания Ф. Пурталеса. Более того, в развязывании войны, по его мнению, виновата исключительно Россия. Он писал: «Общая мобилизация в России явилась сознательным и намеренным вызовом Германии, которая не хотела войны, вызовом, имевшим целью добиться войны, которой в противном случае еще, может быть, представлялась бы возможным избегнуть» [26, 18].

Среди российских авторов не было единства в отношении мнений, высказанных в иностранной литературе. Историки «старой школы», известные специалисты в области международных отношений и истории дипломатии, в том числе принимавшие активное участие в деятельности Наркомата иностранных дел, выступили с резкой критикой мнения мемуаристов. В. А. Гурко-Кряжин в предисловии к воспоминаниям Т. Бетмана-Гольвега охарактеризовал доводы мемуариста касательно миролюбия Германии и ее лидеров накануне и в годы мировой войны как трусливую политику выгадывания времени [2, VII–XIII].

Историки-марксисты М. Н. Покровский, Н. Л. Рубинштейн, М. П. Павлович-Вельтман обвиняли критиков позиции деятелей Тройственного союза в «антантофильских выводах» [22, 13; 27, 12], в стремлении обелить царскую дипломатию [14, 14]. Покровский слепо доверял словам кайзера Вильгельма о его нежелании воевать, высказанным им в июне 1914 г. при приеме американского представителя Хауса. «Ясно было одно, — утверждал историк, оценивая результат этой встречи, — Вильгельм воевать сейчас не хочет. Сейчас Германии война не выгодна» [24, 71]. Цитируя письма русских дипломатических агентов о положении в Германии, Покровский заявлял: «Из всех документов, которые мы пока процитировали, совершенно не видно одного — германского империализма» [Там же, 370].

С утверждением в СССР власти И. В. Сталина официальная советская идеология начала пересматривать сложившуюся в 1920-е гг. концепцию происхождения и виновников развязывания Первой мировой войны. Накануне и в начале Второй мировой войны развернулась оголтелая критика исторических взглядов М. Н. Покровского, которые характеризовались как антимарксистские. Хочется отметить, что в период осуждения Покровского вредность его исторической концепции объяснялась как внутривнутриполитическими, так и внешнеполитическими факторами. Критики писали о том, что созданная им концепция стала «базой для вредительства со стороны врагов народа, разоблаченных органами НКВД, троцкистско-бухаринских наймитов фашизма, вредителей, шпионов и террористов» [15, 5].

Анализ исторической подоплеки формирования советской идеологии в 1920-е гг. дает основания утверждать, что на эту идеологию оказывал самое серьезное влияние внешнеполитический фактор. Он воздействовал на русских марксистов, находившихся в начале XX столетия в эмиграции в различных странах Европы и Америки. В советское время идеология впитала в себя многие постулаты, проникавшие в страну вместе с иностранной литературой. Очевидно, что наибольшее воздействие на нее оказало германское видение развития исторического процесса.

1. *Афанасьев Ю. Н.* Феномен советской историографии // Советская историография. М., 1996.
2. *Бетман-Гольвег Т.* Мысли о войне. М. ; Л., 1925.
3. *Бычков С. П., Корзун В. П.* М. Н. Покровский как основатель советской исторической науки // Очерки истории отечественной исторической науки XX века. Омск, 2005.
4. *Бычков С. П., Свешников А. В.* Проблема феномена советской историографии // Там же.
5. *Вильгельм II.* Мемуары. События и люди, 1878–1918. М. ; Пг., 1923.
6. *Дьяков Ю. Л., Бушуева Т. С.* Фашистский меч ковался в СССР: Красная армия и рейхсвер: Тайное сотрудничество, 1922–1933: Неизвестные документы. М., 1992.
7. Историография истории СССР. С древнейших времен до Великой Октябрьской социалистической революции / под ред. В. Е. Иллерицкого и И. А. Кудрявцева. М., 1961.
8. *Камынин В. Д., Чернобаев А. А.* Теоретические и методологические проблемы истории исторической науки в России // Историография истории России : учеб. пособие для бакалавров / под ред. А. А. Чернобаева. 2-е изд. М., 2014.
9. *Ленин В. И.* Социализм и война (Отношение РСДРП к войне) // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1969. Т. 26.
10. *Ленин В. И.* О сепаратном мире // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1973. Т. 30.
11. *Ленин В. И.* Письма из далека // Ленин В. И. Полн. собр. соч. М., 1974. Т. 31.
12. *Маркс К.* Разоблачения относительно дипломатической истории XVIII в. // Вопр. истории. 1989. № 1–4.
13. *Наумова Г. Р., Шикло А. Е.* Историография истории России : учеб. пособие. 2-е изд. М., 2009.
14. *Павлович М. П.* Вступительная статья к «Записке Дурново» // Красная новь. 1922. № 6.
15. *Панкратова А.* Развитие исторических взглядов М. Н. Покровского // Против исторической концепции М. Н. Покровского. М. ; Л., 1939.
16. *Подоль Р. Я.* Теория исторического процесса в русской историософии первой трети XX века. М., 2008.
17. *Покровский М. Н.* Русский империализм в прошлом и настоящем // Просвещение. 1914. № 1.
18. *Покровский М. Н.* Дипломатия и войны царской России в XIX столетии: сб. ст. М., 1923.
19. *Покровский М. Н.* По поводу статьи тов. Рубинштейна // Под знаменем марксизма. 1924. № 10–11.
20. *Покровский М. Н.* Марксизм и особенности исторического развития России. Л., 1925.
21. *Покровский М. Н.* Внешняя политика России в XX веке: Популярный очерк. М., 1926.
22. *Покровский М. Н.* «Новые» течения в русской исторической литературе // Историк-марксист. 1928. Т. 7.
23. *Покровский М. Н.* Как возникла мировая война. М., 1932.
24. *Покровский М. Н.* Империалистическая война : сб. ст. М., 1934.
25. Предисловие от Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС к работе К. Маркса «Разоблачения относительно дипломатической истории XVIII в.» [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.net/library/id_879.html (дата обращения: 25.05.2014).
26. *Пурталес Ф.* Между миром и войной. Пг., 1923.
27. *Рубинштейн Н.* Классовая борьба на историческом фронте. Иваново-Вознесенск, 1931.
28. *Тарле Е. В.* Гегемония Франции на континенте // Анналы. 1924. Т. 4.
29. *Тирпиц А.* Воспоминания. М., 1957.
30. *Фадеев А. В.* Внешняя политика России в освещении советских историков // Очерки истории исторической науки в СССР. М., 1966. Т. 4.

31. Хронологические наброски К. Маркса по истории России / вступ. ст. Ф. Г. Рябова, Г. Б. Ковганкина // Вопр. истории. 1988. № 9.
32. Хряков А. В., Свейников А. В. Историческая наука Германии при национал-социализме // Очерки истории отечественной исторической науки XX века.
33. Чернобаев А. А. «Профессор с пикой», или Три жизни историка М. Н. Покровского. М., 1992.
34. Энгельс Ф. Внешняя политика русского царизма // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. М., 1962. Т. 22.
35. Marx K. Secret Diplomatic History of the Eighteenth Century. L., 1899.

Рукопись поступила в редакцию 4 июля 2014 г.

УДК 327.57 + 327(470) + 327(510) + 327(5-015)

Р. С. Мухаметов

МЕСТО И РОЛЬ ШАНХАЙСКОЙ ОРГАНИЗАЦИИ СОТРУДНИЧЕСТВА ВО ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКЕ РОССИИ

В статье говорится об участии России в деятельности ШОС, о том, что обеспечение внешнеполитических приоритетов России требует эффективного использования потенциала международных правительственных организаций. Автор полагает, что ШОС является форумом для обсуждения актуальных проблем мировой политики, экономики и евразийской безопасности. Много внимания уделено основным направлениям сотрудничества в рамках организации. Автор приходит к выводу, что ШОС помогает сближать позиции стран-участников для принятия ими согласованных решений в политической и экономической сферах.

К л ю ч е в ы е с л о в а: Шанхайская организация сотрудничества, внешняя политика России, Центральная Азия, внешняя политика КНР.

Перед российской дипломатией стоят задачи по защите национальных интересов и продвижению внешнеполитических приоритетов, а также по обеспечению адекватной роли страны на международной арене. Участие России в деятельности международных правительственных организаций на основе установок, определенных в Концепции внешней политики России, обеспечивает реализацию ее интересов по широкому спектру геополитических и экономических задач. Продвижение внешнеполитических приоритетов России требует эффективного использования потенциала как глобальных, так и региональных структур. Одной из них является Шанхайская организация сотрудничества (ШОС).

ШОС, как нам представляется, занимает важное место среди средств внешней политики России и выполняет инструментальные функции. В чем это выражается?

Во-первых, ШОС является форумом для обсуждения актуальных проблем мировой политики, экономики и евразийской безопасности. Это клуб лиде-

ров стран, где они «сверяют часы», обмениваются мнениями, проводят консультации по наиболее актуальным вопросам международных отношений.

Одной из важнейших проблем международной политики является ситуация в Афганистане. Это обусловлено тем, что Москва заинтересована в урегулировании имеющихся и предотвращении возникновения новых очагов напряженности и конфликтов в прилегающих к Российской Федерации регионах. Россия не может позволить себе отстраниться от конфликта и участия в его урегулировании по причине прямого воздействия нестабильности на обстановку в Центрально-Азиатском регионе. Кроме того, сопряженные с конфликтом разрушения, нарушения прав человека и насилие рожают потоки беженцев и вынужденных переселенцев, значительная часть которых направляется в сторону России. Таким образом, по вышеуказанным обстоятельствам Россия заинтересована в обеспечении стабильности в регионе, минимизации рисков и угроз на своих границах, в снижении там уровня напряженности.

Последствия вывода войск международной коалиции из Афганистана, который должен быть осуществлен до конца 2014 г., вызывают большую озабоченность всего международного сообщества. Большинство экспертных прогнозов относительно ситуации в Афганистане в частности и Центральной Азии в целом являются пессимистическими. Главные прогнозируемые проблемы — возврат к власти движения «Талибан», проникновение экстремистских элементов в страны Центрально-Азиатского региона, рост наркотрафика из Афганистана. В Москве «заинтересованы, чтобы мрачные прогнозы, касающиеся афганской ситуации, не реализовались» [2].

Одной из основных угроз региона Центральной Азии и Российской Федерации, которую представляет собой нынешний Афганистан, является производство и экспорт наркотиков из страны (табл. 1).

Таблица 1

Динамика производства наркотических веществ в Афганистане

Наименование показателя	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2009	2013
Производство, тыс. т	3400	3600	4200	4100	6100	8200	6900	5500
Доля в мировом производстве, %	75	76	87	87	92	93	—	—
Доля населения, вовлеченная в производство	—	7	10	8,7	12,6	14,3	—	—
Площадь, тыс. га	74	80	131	104	185	193	123	209

Источник: Опиумная экономика Афганистана (www.xfilespress.com/opiumnaya-ekonomika-afganistana.aspx).

По данным Управления ООН по наркотикам и преступности, Афганистан занимает первое место в мире по производству героина (90 % общемирового количества), а последние несколько лет эта страна лидирует и в производстве гашиша [3].

Афганские опиаты и героин поступают в Россию по так называемому «северному маршруту», который проходит через страны Центральной Азии. По данным ФСКН, 90 % наркозависимых и наркобольных в России «сидят» на афганском героине, который стал для страны реальной угрозой для здоровья населения, серьезным фактором ухудшения демографической ситуации и ударом по генофонду нации. Объем социально-экономического ущерба от наркомании для России в совокупности достигает 2,5 % ВВП и составляет порядка полутора триллионов рублей [18]. Необходимо отметить, что, по результатам мониторинга наркоситуации в Российской Федерации, около 18 млн жителей страны, или 12,5 % от общего населения страны, хотя бы раз в жизни пробовали наркотики. Среди них психоактивные вещества регулярно или эпизодически употребляют 8 млн человек, или 5,6 % от общего населения [6].

Тема взаимодействия стран Шанхайской организации сотрудничества и Афганистана обсуждалась на Специальной конференции по Афганистану под эгидой ШОС 27 марта 2009 г. в Москве.

Во-вторых, ШОС выступает выразителем международного общественного мнения по актуальным международным проблемам. Россия придает важное значение ШОС в дипломатическом плане, поскольку заявления организации обладают большим политическим весом, чем односторонние или двусторонние. Примером может служить саммит глав государств — участников ШОС, состоявшийся 5 июля 2005 г., на котором была принята декларация с призывом к США рассмотреть вопрос о целесообразности дальнейшего пребывания американских военных в Киргизии и Узбекистане. На тот период времени это отвечало интересам Москвы.

Появление военных и гражданских сотрудников Министерства обороны (МО) США в Центральной Азии связано с проведением операции «Несокрушимая свобода» в Афганистане. Для поставок продовольствия и военного имущества американским войскам, перевозки грузов и переброски сил антитеррористической коалиции в Афганистан МО США заключило договор о размещении своей авиабазы в Киргизии (аэропорт Манас) и Узбекистане (аэропорт Ханабад). После того как США потребовали от властей Узбекистана проведения независимого расследования майских событий в Андижане, государства — участники ШОС приняли вышеназванную декларацию. Через несколько месяцев данную авиабазу покинул последний американский самолет. Что касается Киргизии, то Пентагон уже начал передислокацию своих сил из Манаса и планирует передать объект местным властям к июлю 2014 г.

Другим показательным примером является саммит ШОС, на котором была принята декларация, где высказывается одобрение действиям России в Закавказье в ходе «пятидневной войны» на Кавказе (8–12 августа 2008 г.). В частности, там говорится, что «государства — члены ШОС приветствуют одобрение 12 августа 2008 г. в Москве шести принципов урегулирования конфликта в Южной Осетии и поддерживают активную роль России в содействии миру и сотрудничеству в данном регионе» [7]. По официальной версии грузинской стороны, основной целью операции было восстановление конституционного порядка в Цхинвальском регионе, контроль над которым Тбилиси утратил

в 1992 г. после первой грузино-осетинской войны. Причинами ввода российских войск в зону конфликта стали агрессия Грузии против неподконтрольных ей территорий Южной Осетии и последствия этой агрессии: гуманитарная катастрофа, исход из региона беженцев, гибель российских миротворцев и многих жителей Южной Осетии. Действия грузинской армии в отношении мирных жителей Москва квалифицировала как геноцид.

Последним примером служит саммит Шанхайской организации сотрудничества в Бишкеке, на котором первые лица стран – членов ШОС единодушно поддержали идею проведения конференции «Женева-2» и российскую инициативу о передаче химоружия в Сирии под международный контроль. Так, в декларации говорится, что «государства-члены выступают за скорейшее преодоление кризиса в Сирии самими сирийцами при соблюдении суверенитета Сирийской Арабской Республики, прекращение насилия в этой стране, запуск широкого политического диалога между властями и оппозицией без предварительных условий на основе Женевского коммюнике от 30 июня 2012 г.» [19].

Таким образом, ШОС для Москвы – это возможность показать всем, что у нее на мировой арене есть многочисленные и влиятельные союзники.

В-третьих, ШОС играет роль морального ограничителя в международной сфере. В международных отношениях ШОС отстаивает базовый принцип невмешательства во внутренние дела. Государства – члены ШОС выражают критику применения Западом «двойных стандартов» и осуждают «экспорт» западной модели развития [1]. ШОС выступает за право каждой из стран устанавливать порядок на собственной территории в соответствии со своими традициями, право на особый путь развития, независимо от принятых в мире догм, правил, шаблонов. Иными словами, государства – члены ШОС отрицательно относятся к советам извне, называя это «вмешательством во внутренние дела» [10, 5]. Государства – члены ШОС выступают за многополярность, укрепление центральной роли ООН и Совета Безопасности в международных делах, укрепление правовых начал в мировой политике [14, 54].

В-четвертых, значение ШОС для России заключается и в том, что она помогает налаживать тесное сотрудничество по важнейшим международным и региональным вопросам. Сегодня основными направлениями гуманитарного сотрудничества ШОС можно назвать культуру, науку и образование. Примером такого сотрудничества является Университет ШОС (УШОС). Предложение о создании УШОС было выдвинуто российской стороной. Оно было озвучено Владимиром Путиным на саммите в Бишкеке в августе 2007 г., а уже в феврале 2008 г. была изложена Концепция Университета ШОС. 20 мая 2009 г. решением конкурсной комиссии были определены 16 российских вузов для участия в создании Университета ШОС, одним из которых стал Уральский федеральный университет. УШОС – сетевой университет. В нем не предусмотрен вуз-лидер, все участники проекта действуют на равных правах. Особенность университета состоит в том, что студент имеет возможность в течение периода обучения постигать избранную специальность в нескольких вузах, входящих в систему УШОС и представляющих разные страны пространства

ШОС. Официальные языки обучения в Университете ШОС — русский и китайский. По окончании обучения в Университете ШОС студент получит два диплома — своего вуза и зарубежного университета (если он провел в нем не менее 30 % времени обучения) [20].

Главным примером сотрудничества государств в рамках ШОС в сфере безопасности является Региональная антитеррористическая структура (РАТС). Это постоянно действующий орган, предназначенный для координации деятельности компетентных органов государств — членов ШОС в сфере противодействия терроризму. В целях организации международного розыска лиц, причастных к противоправной деятельности на пространстве государств — членов ШОС, уже создана база данных о международных террористических, сепаратистских и иных экстремистских организациях, их структуре, лидерах и участниках.

Большое значение придается вопросам координации действий спецслужб, в том числе при проведении контртеррористических операций различного характера. В сентябре 2008 г. состоялись антитеррористические учения «Волгоград — Антитеррор-2008», целью которых была отработка взаимодействия по защите экологически опасных объектов инфраструктуры. В апреле 2009 г. в Таджикистане состоялись совместные командно-штабные антитеррористические учения «Норак — Антитеррор-2009», которые были посвящены совместным действиям на случай проникновения экстремистов из Афганистана. В августе 2010 г. на территории России прошли совместные антитеррористические учения органов безопасности государств — членов ШОС «Саратов — Антитеррор-2010», в ходе которых проверялись эффективность взаимодействия оперативно-разыскных подразделений спецслужб государств — членов ШОС, действенность системы административных, режимных, предупредительно-профилактических и иных антитеррористических мер [13].

Наконец, Шанхайская организация сотрудничества служит консолидирующим фактором в российско-китайских межгосударственных отношениях. ШОС предоставляет государствам возможность контактов между их правительствами на различных уровнях, предлагая новые формы сотрудничества для преодоления расхождения интересов. ШОС является тем форумом, на котором Россия и Китай могут достичь успехов в разрешении острых проблем.

В отношениях России и Китая все сильнее ощущаются проблемы, мало-значительные на первый взгляд. Первый и наиболее очевидный на данный момент блок проблем в отношениях с Пекином сконцентрирован сегодня в области торгово-экономического сотрудничества. В частности, структура товарооборота с КНР все более фиксирует статус России в качестве сырьевого придатка КНР. В российско-китайском экономическом сотрудничестве за Россией закрепился статус поставщика природных ресурсов. Так, за 2012 г. товарооборот вырос до \$88,16 млрд, российский экспорт составил \$44,15 млрд. Но доля в нем машин и оборудования составила всего 0,7 %, остальное — минеральное сырье (углеводороды — почти 69 %) [17]. По данным Министерства экономического развития Российской Федерации, по итогам 2008 г. рос-

сийско-китайский товарооборот составил 55,9 млрд долл. В товарной структуре российского экспорта в Китай в 2008 г. более 70 % стоимости экспорта пришлось на минеральные продукты (11,9 млрд долларов, из них сырая нефть и нефтепродукты составили 11 млрд долл.), а также древесину и целлюлозно-бумажные изделия (3,3 млрд долл., из них необработанные лесоматериалы — 2,1 млрд долл.). Доля машин и оборудования составила 4,4 % (0,9 млрд долл.). В импорте России из Китая более половины объема — 53,9 % — пришлось на машинно-техническую продукцию, закупки которой достигли 18,7 млрд долл. При этом основная часть импорта машин и оборудования пришлась на продукцию общего машиностроения — 23,1 % и электротехническую продукцию — 22,9 % [16]. Иными словами, из Китая поступают в Россию промышленные товары с высокой добавленной стоимостью.

Одной из самых главных проблем российско-китайского военно-технического сотрудничества является традиционное для Китая незаконное копирование технологий. Значительная часть китайской военной техники создается с использованием зарубежных технологий, зачастую — с прямым участием зарубежных конструкторских бюро, работающих по китайскому заказу. Так, достоверно известно об участии российских специалистов в создании истребителей J-10, JF-17, учебного самолета L-15. Копирование истребителя Су-27СК и превращение его в китайский J-11 стало возможным благодаря получению из России конструкторской документации на эту машину [9].

Особое раздражение России вызывает тот факт, что Поднебесная превращается в крупного экспортера вооружений, созданных на основе российских образцов и лицензий. Так, Китай впервые за последние 20 лет вошел в пятерку крупнейших в мире экспортеров оружия. Об этом говорится в опубликованном докладе Стокгольмского международного института исследования мировых проблем (SIPRI). Как и прежде, в 2008–2012 гг. первое место по объемам поставок основных видов обычных вооружений и военного оборудования за рубеж заняли США (30 % в доле глобального экспорта оружия). Далее следуют Россия (26 %), Германия (7 %), Франция (6 %) и Китай (5 %) [8].

Областью, в которой проявляется российско-китайское соперничество, является и энергетика. В настоящее время можно констатировать нарастание конкуренции двух стран в этой сфере. Камнем преткновения здесь является несовпадение точек зрения на географию новых транспортных энергетических магистралей из Центрально-Азиатского региона.

Притягательность Центральной Азии для Китая можно объяснить значительными возможностями для Пекина в области энергетического сотрудничества с центрально-азиатскими государствами (табл. 2). Это обусловлено тем, что Поднебесная занимает одно из ведущих мест в мире по объемам потребления энергоносителей. Привлекательность данного направления для КНР определяется следующими обстоятельствами: энергетическое сотрудничество с прикаспийскими государствами позволяет уменьшить зависимость от производителей Персидского залива и избежать «малаккской дилеммы», поскольку транспортировка углеводородов из этих стран относительно безопасна, коротка и осуществляется по наземным трубопроводам.

Таблица 2

Нефтегазовые ресурсы государств Центральной Азии

Государство	Нефть, млрд т	Доля в мировых запасах, %	Газ, трлн м ³	Доля в мировых запасах, %
Казахстан	5,5	2,9	65,2	1,0
Туркменистан	0,1	0,01	283,6	4,3
Узбекистан	0,1	0,01	55,1	0,8
<i>Всего</i>	5,7	2,92	403,9	6,1

Источник: BP Statistical Review of World Energy June 2011.

Росту объемов торговли Китая с Центральной Азией способствует реализация двух энерготранспортных проектов, полностью разрушающих российскую монополию на транспортировку ресурсов региона и меняющих всю геоэкономическую ситуацию в регионе.

15 декабря 2005 г. был сдан в эксплуатацию нефтепровод «Атасу — Алашанькоу», общая протяженность которого составила 988 км. Проектная пропускная способность трубопровода составит 20 млн т в год, в том числе первая очередь — 10 млн т в год. Транспортировка нефти в Китай по нему началась в июле 2006 г. В том же году объем транспортировки нефти по нему достиг 1,76 млн т, в 2007 г. показатель увеличился до 4,77 млн, в 2008 г. превысил 6 млн т, а в 2009 г. составил 7,73 млн т [11]. Нефтепровод является основным каналом экспорта казахской нефти в Китай.

Достоинством казахстанско-китайского трубопровода является то, что, во-первых, осуществляются прямые поставки нефти из Казахстана в Китай; во-вторых, не нужно осуществлять транспортировку нефти через третьи страны; в-третьих, он позволит освободиться от уязвимого снабжения по морю, наконец, повышается степень безопасности транспортировки «черного золота».

Большой интерес для Китая представляют и газовые поставки из региона. Главным партнером КНР выступает в этой сфере Туркменистан. Вторым энергетическим проектом Пекина в Центральной Азии является газопровод из Туркменистана в Китай через Узбекистан и Казахстан, соглашение по которому было достигнуто в апреле 2006 г. Церемония открытия первой очереди данного газопровода с участием лидеров этих стран состоялась 14 декабря 2009 г. на участке Самандепе на северо-востоке Туркмении. Общая протяженность газопровода составляет 1833 км [5]. С декабря 2009-го по август 2011 г. из Туркмении в Китай поступило почти 14 млрд кубометров газа [12].

Как нам представляется, эти энергетические проекты Пекина не отвечают интересам Москвы. Геоэнергетическим приоритетам России отвечает транспортировка каспийской нефти на мировой рынок через ее территорию. Согласно утвержденной Правительством РФ в ноябре 2009 г. Энергетической стратегии России на период до 2030 года одним из важнейших стратегических направлений внешнеэкономической активности нефтяного комплекса РФ является транзит нефти сопредельных государств через российскую террито-

рию [21]. В настоящее время по магистральным нефтепроводам России в транзитном режиме транспортируется нефть Казахстана. Транспортировка казахстанского «черного золота» через территорию России осуществляется на основании долгосрочного межправительственного соглашения от 7 июня 2002 г.: по нефтепроводу «Атырау — Самара» — не менее 15,5 млн т в год; по системе нефтепроводов «Махачкала — Тихорецк — Новороссийск» — до 5,5 млн т в год [15].

Кроме того, противоречие между Россией и Китаем в Центральной Азии заключается в нежелании китайского руководства признать Центральную Азию зоной особых интересов и особого влияния РФ, в стремлении Китая усилить в нем свое экономическое влияние. Стратегия КНР заключается в том, чтобы превратить ЦАР в своего рода «общее соседство» России и Китая, в рамках которого российское преимущественное влияние в ней было бы сокращено и сбалансировано усилением китайского. Отказываясь воспринимать Центральную Азию как зону преобладающего влияния России, Китай скептически настроен в отношении попыток трансформации ОДКБ и ЕврАзЭС в главные интеграционные механизмы и институты безопасности в регионе. Как уже говорилось, с китайской точки зрения ключевой организацией безопасности и экономической интеграции в Центральной Азии, определяющей ее архитектуру, должна стать ШОС [4, 158].

Другими словами, ШОС помогает сближать позиции стран «шанхайской шестерки» для принятия ими согласованных решений в политической и экономической сферах.

Таким образом, Шанхайская организация сотрудничества занимает важное место среди средств внешней политики России и выполняет инструментальные функции.

1. *Арис С.* Российско-китайские отношения через призму ШОС. *Russie. Nei.Visions.* 2008. № 34.

2. Выступление заместителя министра иностранных дел России И. В. Моргулова на 12-й Европейской конференции по безопасности и обороне по теме «Афганистан после 2014 года — взгляд из России», Берлин, 26 нояб. 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fskn.gov.ru> (дата обращения: 06.12.2013).

3. Выступления председателя координационного совета руководителей компетентных органов по противодействию незаконному обороту наркотиков государств — членов Организации Договора о коллективной безопасности, директора ФСКН России В.П. Иванова на одиннадцатом заседании КСОПН, Астана, 11 апр. 2012 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fskn.gov.ru> (дата обращения: 06.12.2013).

4. *Демиденко С.* КНР и государства ЦАР // Центральная Азия. Геополитика и экономика региона. М., 2010.

5. Десятый миллиард кубометров газа поставлен в Китай по газопроводу Китай — Центральная Азия [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.news.cn> (дата обращения: 10.03.2012).

6. Доклад председателя Государственного антинаркотического комитета, директора ФСКН России В. П. Иванова на выездном совещании председателя ГАК по теме: «О реализации Стратегии государственной антинаркотической политики РФ на региональном и

муниципальном уровнях в форме антинаркотических планов органов местного самоуправления», Московская область, Красногорск, 17 сент. 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fskn.gov.ru> (дата обращения: 06.12.2013).

7. Душанбинская декларация от 28.08.2008 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.infoshos.ru/ru/?id=39> (дата обращения: 06.12.2013).

8. Китай ворвался в пятерку экспортеров оружия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2149466> (дата обращения: 06.12.2013).

9. Крамник И. Россия и Китай: риски военно-технического сотрудничества [Электронный ресурс]. URL: http://rus.ruvr.ru/2013_03_25/Rossija-i-Kitaj-riski-voenno-tehnicheskogo-sotrudnichestva/ (дата обращения: 06.12.2013).

10. Лукин А. Актуальные проблемы взаимодействия России и Китая и пути углубления двустороннего сотрудничества // Аналит. зап. 2008. Вып. 4.

11. Объем транспортировки сырой нефти в Китай по китайско-казахстанскому нефтепроводу превысил 20 млн т [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.news.cn> (дата обращения: 10.03.2012).

12. Петерсон А. Россия, Китай и энергетическая политика в Центральной Азии. М., 2012.

13. Противодействие терроризму в рамках ШОС : справка. 28.10.2011 [Электронный ресурс]. URL: <http://gia.ru> (дата обращения: 12.02.2012).

14. Разов С. С. Прагматизм вместо претензий и недоверия // Международная жизнь. 2009. № 11.

15. Российско-казахстанские торгово-экономические связи : справка от 02.10.2011 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mid.ru> (дата обращения: 12.02.2012).

16. Российско-китайское торгово-экономическое сотрудничество : справка от 17.06.2009 [Электронный ресурс]. URL: <http://gia.ru/economy/20090617/174604542.html#ixzz2oHwjZAK4> (дата обращения: 06.12.2013).

17. Сырьевой задаток [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kommersant.md/node/21761> (дата обращения: 06.12.2013).

18. Третье заседание Государственного антинаркотического комитета [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fskn.gov.ru> (дата обращения: 06.12.2013).

19. ШОС поддержала мирное решение сирийского вопроса [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2277933?isSearch=True> (дата обращения: 12.02.2012).

20. Щербатюк Д. Роль Университета ШОС в интеграционных образовательных процессах <http://www.infoshos.ru/ru/?idn=11862> (дата обращения: 06.12.2013).

21. Энергетическая стратегия России на период до 2030 года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.energystrategy.ru> (дата обращения: 12.02.2012).

Рукопись поступила в редакцию 06 февраля 2014 г.

УДК 316.346.2-055.2 + 347.631 + 366.4-055.2 + 396

Л. А. Мясникова

САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ: ПОЛ-ФУНКЦИЯ И ПОЛ-СУЩНОСТЬ

В статье рассматриваются основные элементы женского самоопределения: телесность, сексуальность, партнерство, материнство, профессионализм, потребление. Уточняется понятие пола. Выявляются два основных аспекта пола: пол-функция и пол-сущность. Пол-функция понимается как биопсихофизиологическая определенность. Пол-сущность — как сложное сочетание пола-функции и гендера, как родовое единство и в то же время многообразие способов «быть женщиной».

Именно уточнение понятия «пол» отличает данную статью от описаний женщины, представленных в гендерных теориях.

К л ю ч е в ы е с л о в а: женщина, пол-функция, пол-сущность, гендер, самоопределение женщины, телесность, сексуальность, партнерство, материнство, профессионализм, потребление.

В огромном количестве зарубежных и отечественных работ в рамках гендерных исследований, казалось бы, выявились самые разнообразные аспекты понимания женщины. В связи с этим встает вопрос: насколько необходимо и актуально в современных условиях исследование самоопределения женщины? В имеющемся обилии работ и разнообразии аспектов понимания женщины все же по-прежнему доминирует представление о гендерном конструировании, нивелировании природно-биологического в пользу социокультурного. Иначе говоря, гендер настолько «заслоняет» собой пол, что женщина «становится набором символов и цитат». Однако такой подход наблюдается в теории. Реальность женского существования, напротив, выявляет пол как основание самоопределения. При этом ясно, что понятие «пол» нуждается в теоретическом прояснении. Просто сказать, что пол — биологическая данность, уже недостаточно. Классическая философская антропология понимает человека как

существо, биологически недостаточное. Биологическая недостаточность предполагает «доделывание» человека до жизнеспособного состояния. Эта достройка (перестройка, конструирование) осуществляется через изменение окружения (среды обитания) и самого себя. М. Шелер справедливо утверждал, что человек над миром природы надстраивает мир ценностей и идеалов и преобразует природный мир в мир культуры [15]. Поэтому отрицать конструирование, доработку человеческой природы абсурдно. Но вместе с тем не менее абсурдно отрицать природные основания бытия человека, в частности пол.

Работы Гейл Рубин положили начало традиции рассмотрения пола как биологической данности, того, что не может изменяться, а гендера — в качестве социальной конструкции, основанной на психологических, культурных и социальных условиях существования человека. В дальнейших исследованиях пол стал пониматься не как неизменная природная данность, а как биологически изменчивое, трансформирующееся основание, приобретающее социальный статус. «Пол скорее воспринимается как континуум, составленный из хромосомного пола, гонадального пола и гармонального пола, которые все работают в присутствии и под влиянием различных сред» [10, 187]. То есть пол и гендер необычайно сближаются, и вводится понятие «сконструированного пола», а также «принадлежность по полу». Фактически речь идет о том, что если расхожая (и основная) бинарная оппозиция мужчина/женщина, где критерием разделения служат гениталии, не срабатывает, то учитываются другие критерии: хромосомный набор, гормональный фон, гонадальная деятельность. «Принадлежность по полу» предполагает наличие закрепленных повседневностью дисплеев, матриц, идентификационных маркеров «мужского» и «женского». Фактически различие понятий «пол» и «гендер» стерто в пользу последнего.

Итак, ясно, что пол нельзя сводить к некоей анатомо-физиологической неизменной величине, а с другой стороны, к биологическому субстрату, который «снимается» в социокультурном, т. е. подменяется гендером.

Более детальная дифференциация позволяет выделить «пол-сущность» и «пол-функцию», о чем мы уже писали ранее [9].

Пол-функция понимается как *телесно-эмоциональное бытие* или, иначе, как биопсихофизическая определенность человека (в данном случае женщины). Максимально пол-функция обнаруживается в специфически женском телесном функционировании — менструациях, беременности, родах, лактации, климаксе, сексе. Адриан Рич, следуя традиции, идущей еще от Отто Вейнингера, выводит именно из телесности специфику женщины. В частности, женское мышление она определяет как «мышление через тело». «Эта способность вырастает из своеобразия психобиологической структуры женщины: высокого уровня развития тактильного восприятия, дара пристального наблюдения, стойкости к перенесению боли, многомерного вживания в телесное» [5, 149]. Интенсивность женской чувственности, явленная через телесность, вызывала негативные коннотации как по отношению к женскому телу (низшее, нечистое, опасное...), так и к чувствам. Чувства в рационалистической традиции противопоставлялись духовности. Кроме того, чувственность

связывалась с внутренним миром человека, с субъективной реальностью, противопоставлялась внешнему объективному миру. Но чувства — это не «мое-внутреннее», чувства — связь внутреннего и внешнего мира. Через чувственно-телесное человек включен в единство бытия, открыт иному, приемлет иное как свое. Но это и есть духовность. Новоевропейская культура сексуальность «сначала объявила постыдным, грязным, “распушенностью”, “извращением”, свела к “принципу наслаждения”, а затем в XX в. и особенно в XXI стала развивать и всячески эксплуатировать этот “культ наслаждения” и “сексуальность”. Совершенно прав Г. Буркхардт, утверждая, что “в основе распушенности лежит не сексуальное поведение, а извращенное отношение к ближним» [11, 21]. Он же подчеркивал, что недоразвитая нравственность восходит к нашей недоразвитой чувственности [6]. Следует признать, как это делает А. Рич, что женская биология наполнена духовными возможностями. Именно тело является отправной точкой самоидентификации женщины. Более подробно элементы женской самоидентификации будут рассмотрены чуть позже.

Что же такое пол-сущность? Можно ли вообще говорить о какой-либо сущности при современном всепоглощающем антиэссенциализме?

Традиционно сущность считалась «предназначением», «судьбой», природной или божественной данностью. По отношению к женщине сущностью считалось быть матерью и быть «вещью мужчины», дарить ему наслаждение и вдохновение. То есть «женская сущность» в патриархальной культуре становилась основой дескриминации, признания женщины низшим существом, подругой человека, «вторым полом». Понятно, что феминистские и гендерные исследования отрицают такое понимание сущности.

В нашем понимании «пол-сущность» выводится из концепции К. П. Эстес. К. П. Эстес, в свою очередь, развивает концепцию архетипов К. Г. Юнга. Она выводит общее основание, которое и объединяет, и индивидуализирует всех женщин — архетип «Первозданной Женщины». «Эту могущественную психическую сущность называют инстинктивной природой, однако Первозданная Женщина выходит за рамки подобного определения. Ее можно назвать естественной душой, но это название также не вмещает в себя архетипы Первозданной Женщины. Ее именуют врожденной, основополагающей природой женщины, называют подлинной, неотъемлемой ее сущностью» [16, 20]. «Пол-сущность» — концентрация многовекового опыта женского существования. К. П. Эстес ярко представляет этот многовековой опыт, родовую взаимосвязь женщин: «Я смотрю вниз и вижу, что стою на плечах старой женщины, а она придерживает меня за лодыжки и улыбается, глядя на меня снизу. Я говорю ей — “Нет-нет, это Вы должны стоять у меня на плечах, ведь Вы старая, а я молодая”. — “Нет-нет” — возражает она, — “все как раз так, как положено”. И тут я вижу, что она стоит на плечах женщины, которая гораздо старше ее, а та на плечах еще более старой женщины, а та — на плечах женщины в пышном одеянии, а та — на плечах... И я поверила той старой женщине: так положено» [Там же, 32].

Если пол-функция выявляется через противопоставление мужскому, то пол-сущность — еще и через тождество-различие женского. Архетип Первозданной

Женщины индивидуально-вариативны. Женщина выбирает, как и в какой степени реализовать этот архетип. Пол-сущность — единство и множественность возможностей бытия женщиной. Пол-сущность предполагает множественную потенциальность самоопределения. Вместе с тем пол-сущность предполагает установление гармоничной связи, гармоничного взаимодействия между полом-функцией и гендером, реализации духовных возможностей своей биологии в конкретных социокультурных условиях своего бытия. Это переживание женщиной полноты и уникальности собственного бытия. Пол-сущность — возможность, предчувствуемый идеал, желаемый способ существования, к которому женщина стремится, но который труднодостижим из-за внутренней противоречивости между влечениями, исходящими из пола-функции, с одной стороны, и гендерных нормативов — с другой.

Женщина может следовать гендерной норме, подавляя свое женское Я, может сводить пол-функцию к какому-то одному проявлению (например, продуктивному), эксплуатировать эту способность (вспомним Долли из романа «Анна Каренина» Л. Н. Толстого). При этом пол-сущность может не реализоваться, женщина может смириться со своей участью, не раскрывая иные возможности.

Итак, самоопределение женщины — сложный системный процесс, стремление к полноте самобытия через сложное взаимодействие пола-функции и гендера. Основными элементами самоопределения женщины являются телесность, сексуальность, партнерство, материнство, профессиональная деятельность (или шире — включенность в общественное и публичное пространство) и, в современной культуре, потребление. Эти элементы изменяются, трансформируются, перестраиваются в процесс жизни женщины от детства к юности, зрелости, старости. В зависимости от культуры, социального положения, конкретных условий существования элементы раскрываются разным образом, играют разные роли в жизни женщины, дают реальное многообразие женских сценариев жизни, способов «быть женщиной». Именно через процесс самоопределения женщина либо выявляет свой пол-сущность, либо так и не может его проявить.

Как уже отмечалось, исходным элементом мозаичной системы, именуемым «женское», является телесность. Традиционно женщина отождествлялась именно с телом (материнским или объектом желания мужчины). Отсюда и выводились две сферы женского самоопределения: материнство и интимно-личностные отношения с мужчиной. Ценность женского тела связывалась с принадлежностью Другому. В этом аспекте женщина выступала объектом («вещью мужчины» или «вещью ребенка» по Отто Вейнингеру [7]).

Женская телесность определяется конституцией тела и его функционированием, а также гендерными нормами, представлениями о женском теле. Несмотря на то что существует огромное количество вариаций телесной конституции в зависимости от расы, этноса, социальной среды, эпохи, индивидов, в каждой конкретной культуре всегда есть какой-то идеальный тип конституции. Этот идеал красоты работает как «культурная линейка». Женщины, чья телесность отличается от гендерной нормы (как правило, наиболее привлека-

тельной считается фигура «песочные часы»), либо чувствуют себя ущербными, отчуждаются от своего реального тела, либо пытаются подогнать его под норму (с помощью одежды, спорта, диет, пластических операций...). Отчуждение от своего тела связано и с тем, что относящееся к телу долгое время было табуировано и не имело вербальных средств для выражения. Отсюда — тревожность, невозможность выразить и понять свои телесные переживания.

Феминистские исследования апеллируют к концепциям, утверждающим, что причиной отчуждения тела является «взгляд Другого», а именно мужчины. Другой предстает всегда как субъект; тот, на кого смотрят, — как объект. Было бы слишком однозначно считать, что только мужской взгляд значим для женщины. Не менее значим и взгляд другой женщины. Но дело в том, что женщина смотрит на женщину с позиции растиражированного, нормированного мужского взгляда, закрепленного культурой. Этот оценивающий взгляд делает женщину зависимой. «Поскольку Я — объект оценок, которые стараются меня определить, без того, чтобы я мог воздействовать на это определение и даже знать его, я нахожусь в рабстве» [12, 290]. Феминистки (Л. Иригари, Р. Брайдотти, А. Дворкин и др.) призывают отринуть нормы женского тела, признать правомерность множественности телесности, принять свое тело не как декоративный предмет. Однако прав и Жиль Липовецкий говоря об ответственности женщин за свое тело. Формируя свое тело, выбирая тот идеал, который привлекателен для женщины, она становится субъектом. В этом случае «идеальное тело» как гендерный образец и реальное тело приходят в гармоничное единство и повышают женскую самооценку. Хотя здесь может быть соблазн иллюзорной телесности, когда женщина не хочет считаться со своими особенностями, с возрастом. Как отмечала К. Хорни, «полная женщина средних лет видит себя в зеркале молоденькой девушкой» [14, 72].

Принять свое тело женщинам еще труднее в пожилом возрасте, ибо социальная геронтофобия порождает множество дополнительных страхов и негативных стереотипов. Крайностями здесь выступают как игнорирование предписываемой пожилому возрасту манеры поведения, так и отчаяние, явленное в пренебрежении к внешности, в отказе от настоящего и будущего. Иллюзии, как и отчаяние, дисгармоничны. Женщине важно знать о своих телесных ограничениях, но не доводить их до геронтофобских или других гендерных негативных стереотипов.

Вторым элементом самоопределения, тесно связанным с первым, является сексуальность. Сексапильность выступает как гендерный идеал современной женщины. Но это лишь иллюзия общественного признания женской сексуальности. По-прежнему превалирует маскулинная позиция, выводящая женское желание из мужской страсти. Множественность, флюидность, «разлитость» по всему телу женской сексуальности либо не принимаются, либо кажутся пугающими, неопределенными. Женское желание больше ориентировано не на взгляд (как мужское), а на тактильность, прикосновения. Спектр проявлений женской сексуальности связан с различными видами удовольствий: моральным, эротическим, телесным или даже отсутствующим [13]. На этой основе выделяются различные женские типы: «асексуальная женщина»,

«влюбленная женщина», «сексуально-востребованная женщина», «желающая женщина», «женщина-подруга» и т. п.

Партнерство, или лично-интимные отношения с Другим, прежде всего с мужчиной, как элемент самоопределения включает как сексуальные отношения, так и статусные отношения господства-подчинения и т. п. Женский тип партнерства, с одной стороны, определен патриархальной культурой, где доминируют субъект-объектные властные отношения. Мужчина — высшее существо, субъект, женщина — низшее, объект. С другой стороны, женский тип партнерства — горизонтальные отношения с учетом позиции Другого, стремление не к господству-подчинению, а к консенсусу.

Вообще, можно выделить несколько основных типов отношений с Другим: субъект-объектные отношения обладания (Я — Оно), субъект-субъектные отношения состязательности, соперничества, конкуренции (Я — Он), бессубъектные отношения тоталитарного или конформистского массового человека (где индивидуально-личностное стирается коллективистским) и отношения Я — Ты, где каждый уникален и неповторим и в то же время близок. В той или иной мере, в разных ситуациях они присутствуют и в женском типе партнерства. В традиционной культуре женщина гендерно определялась как объект. В XX в. эмансипация привела к субъект-субъектным отношениям между мужчинами и женщинами и между женщинами. Традиционно мир женщины — сфера частного, а мир мужчины — публичного. По мнению Ханны Арендт [2], потаенное и настоятельно необходимое — сущностные признаки частного мира. Женщина охраняет границу своего потаенного независимо от близости с мужчиной. Женщина лишь частично впускает мужчину в свой частный мир. Сфера частного находится во власти женского. И здесь женщина выступает как субъект, даже если она является «жертвой». Власть «жертвы» (жертвенность во имя Другого) — одна из сильнейших и труднопреодолимых. Ощущая себя жертвой, женщина господствует с позиции «жертвы». А уж если женщине удастся преодолеть позицию «жертвы», то она выходит в новые для нее сферы в качестве субъекта.

Справедливости ради надо отметить, что уже новоевропейская сексуальная революция породила ситуацию возможности выхода женщины в публичную сферу, но особым образом. Когда женщина поняла, что мужчина нуждается в ней как в теле, то сумела этим воспользоваться. Пройдя постели великих мира сего, многие женщины стали явными (Екатерина I, Екатерина II) или неявными (Жозефина) правительницами. Традиционная поговорка «Женщина — шея, мужчина — голова. Куда шея повернет, туда голова и смотрит» уже признает женщину субъектом. При этом главное — скрытность властной позиции. Эту женскую хитрость провозглашают женской мудростью. В XXI в. многие мужчины уже не стремятся главенствовать (по крайней мере в семье), готовы стать «подкаблучниками». То есть субъектность женского нельзя отрицать в сфере частного.

Отношения Я — Ты проявляются как реализация пола-сущности. Отношения Я — Ты хрупки и недолговечны, но без них, как отмечал М. Бубер, нет человека.

Еще одним элементом женского самоопределения является материнство. Материнство сопрягается с полом-функцией и полом-сущностью. Гендерно материнство признается оправданием женского существования. Материнство сплавляет природу, культуру, индивида и род. Материнство возникает у женщины задолго до рождения ребенка и даже до его зачатия. Оно формируется с детства (игра в «дочки-матери», забота о ближнем и др.). Хотя возможны разные сценарии его реализации: боязнь материнства, острое стремление к материнству, формальное материнство, отказ от материнства [9, 97–101]. Спектр самоопределения колеблется между пониманием репродуктивности как проклятия и бремени женщины до признания материнства как высшей ценности. В современном обществе ценность материнства формально признается, но реально женщина-мать лишена социального капитала и серьезного приоритета ценности материнства как общественного блага.

Профессионализм — выход в общественную сферу — первоначально выступал для женщины как крайнее, нежелательное средство для обеспечения жизни ее и семьи и оценивался негативно. С процессом демократизации и в результате феминистских движений в борьбе за равноправие общественный труд стал оцениваться как условие самореализации и способ самоутверждения человека, в том числе женщины. В профессиональной сфере женщина выступает «в качестве актора, ответственного за спектакль разыгрываемой им жизни» [4, 183]. Профессионализм предполагает саморазвитие женщины (уровень образования, осведомленность, умение принимать решения, общественное признание...). У современных женщин достижение мечты о профессии стало одной из главных жизненных установок и ценностей. Профессиональная деятельность в определенной мере обусловлена полом-функцией. М. Вислоцкая связывает уровень профессиональной активности с уровнем эстрогена — гармона женственности [8]. Именно высокоэстрогенные женщины наиболее успешны в профессии. Профессиональная активность нередко приходит в противоречие с материнством, ведет к дисгармоничности женского самоопределения. Если же женщине удастся совместить сферу частного (семейного) и публичного (профессионального, социально-политического и т. п.), то достигается идеал полноты женского бытия, обозначенный как пол-сущность.

Потребление как элемент женского самоопределения выходит на первый план в современном обществе. В данной статье нет необходимости специального разговора о роли потребления и его специфике в современной культуре. Этому посвящено огромное количество работ. И во многих из них специально говорится о «женском маркетинге». Женщина определяет себя с помощью потребления (Я есть то, что я потребляю). Многие авторы ссылаются на природные основы потребления женщины, связанные с полом-функцией («высокая степень эмоциональности», «спонтанность покупок»). Вместе с тем отмечаются рациональность и взвешенность решений при покупках, которая связывается с умением планировать семейные расходы, обеспечивать семью необходимым и т. п. [1].

Современные маркетинговые технологии эксплуатируют два основных подвиды потребительниц: домохозяйка и сексапильная красотка. Домохозяйка,

посвятившая себя дому и семье, выступает противоположностью деловым женщинам и социально-ориентированным мужчинам. Домохозяйка — популярный герой рекламы. Этот традиционный гендерный стереотип не только не разрушается, но и еще более эксплуатируется. Кстати, образ мужчины, занимающегося домашним хозяйством, явленный в рекламе, не противоречит отмеченному стереотипу. Рекламный мужчина — «неумеха», нуждающийся в женских инструкциях.

Женское потребление связывают с определенными потребностями и товарами (сфера специфических, телесных, физиологических потребностей в женских средствах гигиены, индустрия красоты, индустрия моды, сфера досуга, сфера домохозяйства). Но также именно с женщинами связывается понятие «просьюмер», т. е. профессиональный потребитель, компетентный потребитель. Это потребитель, ориентированный на собственный взыскательный вкус, который предъявляет к товарам большие требования, чем среднестатистический потребитель. Такой потребитель превращает потребление не только в способ удовлетворения потребностей или способ конструирования своей идентичности, но и делает его способом самореализации, творческого самовыражения [3]. Женщина перестает быть пассивным объектом потребления или воздействия рекламы, становится субъектом собственной потребительской деятельности, проявляет себя как пол-сущность.

Следует отметить, что основные элементы женского самоопределения сочетаются сложным многообразным мозаичным способом, т. е. при ценности каждого они соединяются как в детском калейдоскопе, реализуя множество вариантов пола-сущности.

1. *Андерхилл П.* Как покупают женщины и мужчины [Электронный ресурс]. URL: http://www.elitarium.ru/2004/09/22/print:page,1,kak_pokupajut_muzhchiny_i_zhenshhiny.html (дата обращения: 07.07.2014).

2. *Арендт Х.* Vita active, или О деятельной жизни : пер. с нем и англ. СПб., 2000.

3. *Батюта Е. А.* Компетентный потребитель в имитационной культуре // Омский науч. вестн. 2008. № 5 (72). С. 122–123.

4. *Бек У.* Общество риска. На пути к новому модерну. М., 2000.

5. *Брандт Г. А.* Философская антропология феминизма: природа женщины. Екатеринбург, 2004.

6. *Буркхардт Г.* Непонятая чувственность. набросок антропологии чувственности [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ontology.pu.ru/index.php?id=64> (дата обращения: 03.07.2014).

7. *Вейнингер О.* Пол и характер: мужчина и женщина в мире страстей и эротики. М., 1991.

8. *Вислоцкая М.* Искусство любви 20 лет спустя. М., 1992.

9. *Ершова Н. М., Мясникова Л. А.* Путь к себе: женщина между полом и гендером. Екатеринбург, 2007.

10. *Лорбер Дж., Фаррел С.* Принципы гендерного конструирования // Хрестоматия феминистских текстов. СПб., 2000. С. 187–192.

11. *Мясникова Л. А.* Апология человеческой чувственности // Вестн. Челяб. гос. ун-та. 2013. № 13. С. 21.

12. *Сартр Ж. П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2002.
13. *Темкина А. А.* Сценарии сексуальности и гендерные различия // В поисках сексуальности : сб. ст. СПб., 2002. С. 247–286.
14. *Хорни К.* Наши внутренние конфликты // Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эрика Фромма. М., 1995. С. 7–189.
15. Шелер М. Положение человека в космосе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ontology.ru/index.php?id=8> (дата обращения: 03.07.2014).
16. *Эстес К. П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. Киев ; М., 2002.

Рукопись поступила в редакцию 17 июля 2014 г.

УДК 340.113 + 340.12 + 101.3 + 316.334.4

С. С. Силби

ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА И КУЛЬТУРЫ ЛЕГАЛЬНОСТИ

В статье анализируются генезис и содержание понятия «правовая культура» в его взаимосвязи с такими смежными понятиями, как «легальность», «культуры легальности», «правовое сознание», «правовая идеология» и др. Делаются выводы о перспективности исследования феномена правовой культуры в интегральном междисциплинарном поле.

К л ю ч е в ы е с л о в а: право, легальность, правовая культура, культура, культуры легальности, правовое сознание, правовая идеология.

Понятие «культура» традиционно служило предметом оживленных научных споров и дискуссий, а появившись в социоправовых исследованиях, спровоцировало еще более ожесточенную полемику. Значение слова «культура» многообразно, внутренне нестабильно и размыто как с теоретической, так и с практической точки зрения. Совмещение слов «правовой» и «культура» лишь усиливает разногласия по поводу их смыслового наполнения. Сложности возникают из-за смешения двух значений слова «культура». В одном оно используется для обозначения сферы убеждений и практик, свойственных конкретной группе людей. Культура во втором значении носит скорее теоретический характер, это абстрактная *система* символов и смыслов, которая является продуктом и контекстом социального действия. В первом случае термин «культура» обозначает специфические обычаи, взгляды и практики, присущие конкретной группе или обществу, поэтому он, как правило, используется во множественном числе (например, правовые культуры Японии и Китая, латиноамериканские правовые культуры). Во втором случае данный термин имеет теоретический характер и используется в единственном числе: например, «правовая культура» или «академическая культура».

Всплеск интереса к понятию «культура», ставший результатом так называемого культурологического поворота 1980-х гг., привел к тиражированию

этого термина в различных отраслях социогуманитарного знания, в рамках которых продолжились дискуссии по поводу его концептуализации и адекватного использования. Таким образом, многозначность данного термина, которая представляла проблему в прошлом, была перенесена практически в каждую дисциплину, где он применялся. Вышли тысячи научных статей и сотни книг, в заглавии которых так или иначе фигурировали «культура» и «право» или «правовая культура». Часть этих публикаций призывают развивать культурологические исследования права, как если бы такие исследования никогда ранее не проводились. Другие представляют собой подборки разнородных статей, объединенных под рубрикой «Закон и культура». Но есть и работы, предлагающие действительно серьезный подход к культуре как к теоретическому понятию [3, 7, 42]. Беспрецедентно быстрое распространение понятия «культура», к сожалению, сильно осложнило ситуацию в социогуманитарном дискурсе — этом самом неустойчивом и вариативном из всех научных дискурсов. В настоящей статье я ставлю своей целью внести ясность в понимание данного термина, выделив возможные варианты его интерпретации, а также описав производные понятия, которые появились в рамках культурологических исследований права: это правовая идеология, правосознание, легальность и культуры легальности.

Концептуализация понятия «культура»: краткий обзор

Современная наука давно вышла за пределы понимания культуры как простой совокупности всего, что производится людьми, или обыденных представлений, сводящих культуру к искусству, музыке, театру, моде, литературе, религии, СМИ и образованию. Теперь культура рассматривается скорее как система символов и смыслов, а также связанных с ними социальных практик. Наиболее перспективным и теоретически обоснованным применением термина «культура» видится в следующих случаях:

1) чтобы указать на неразрывную связь между знаками и деятельностью, смыслами и действиями;

2) чтобы *«различать [исключительно] в целях анализа семиотический компонент действия, который следует воспринимать обособленно от других его составляющих — демографической, географической, биологической, технологической, экономической и т. д., хотя все эти компоненты неизбежно сливаются воедино в каждой конкретной последовательности действий»* [45, 160] (курсив мой. — С. С.);

3) чтобы подчеркнуть, что хотя формальные организационные атрибуты и межличностные взаимодействия опираются на одни и те же символические и когнитивные ресурсы, многие культурные ресурсы имеют свой специфический, локальный характер и конкретное предназначение;

4) чтобы выделить общие тенденции, позволяющие нам говорить о культуре или культурной системе на конкретных уровнях и вертикалях социальной организации. «Система и практика — это комплементарные понятия: одно предполагает другое» [Там же, 164], хотя конституирующие практики не яв-

ляются ни однородными, ни логически связанными, ни статичными, ни автономными;

5) чтобы применить семиотический подход, рассматривая культуру как набор семиотических ресурсов, используемых в человеческих взаимодействиях [60]: «культура — это не некая сила, к которой причинно-следственным образом могут быть отнесены явления общественной жизни, поведение индивидов, институты или процессы; она — контекст, внутри которого они могут быть адекватно, т. е. «насыщенно», описаны» [27, 14];

6) чтобы подчеркнуть, что вариативность и разночтения в том, что касается значения и применения этих символов и ресурсов, вполне естественны, поскольку по сути своей культура — «это сложно организованная система высказываний о том, как понимать мир и действовать в нем» [41, *lxxi*; 51].

Генезис термина «правовая культура»

Несмотря на спорный характер самого термина «культура», многие исследователи находят его особенно полезным применительно к ряду аспектов правовой деятельности, выходящих за пределы официальных юридических текстов, ролей, процедур и институтов. Лоуренс Фридман (1975) считается основателем этого подхода: именно он предложил ввести термин «правовая культура», чтобы подчеркнуть тот факт, что право лучше всего понимать и трактовать как систему, продукт социальных сил и их источник. Фридман является «отцом-основателем» американской науки о социуме и праве. В своих исследованиях он стремился раскрыть значение моделей поведения, которое ранее не относилось к правовой деятельности, хотя и играло важную роль в формировании права в его традиционном понимании. Право может определяться как «набор правил или норм, писанных или неписанных, о том, что следует считать правильным или неправильным поведением, об обязанностях и правах» [24, 2]. Однако, по мнению Фридмана, этот традиционный подход преувеличивает автономность и эффективность «писаного права», не учитывая при этом значимость и предсказуемость того, что обычно именуется «законом в действии». Изучая «закон в действии», Фридман предложил модель системы — непрерывной возвратной петли, представляющей собой комплекс структур, которые обрабатывают исходные данные (потребности и ресурсы социума) и возвращают в социум конечный продукт (функции). Фридман выделил три центральных компонента правовой системы: 1) социальные и правовые силы, оказывающие давление на закон и тем самым «создающие право», это исходные материалы; 2) сам закон — набор структур и правил, через которые проходит исходный материал и которые его перерабатывают; 3) влияние закона на поведение людей, это конечный продукт или функции системы. «Откуда появляется право и какие функции оно выполняет — первый и третий компоненты — вот что является предметом социологии права» [Там же, 3] (курсив мой. — С. С.).

Фридман выбрал термин «правовая культура» для того, чтобы обозначить предмет социологии права. Правовая культура определяется как «социальные

силы, которые неустанно формируют закон», «те части общей культуры — обычаи, взгляды, способы мышления и деятельности, которые либо усиливают действие закона, либо, наоборот, ослабляют его» [24, 15]. В качестве аналитического термина «правовая культура» подчеркивает роль тех действий, которые совершаются «по умолчанию» и принимаются как должное. Они опираются на взаимодействия между правовой системой и окружающей средой. В качестве описательного термина «правовая культура» обозначает ряд взаимосвязанных явлений — знание законов и отношение к правовой системе в обществе, а также модели поведения граждан в отношении правовой системы. Сюда входят и суждения о справедливости закона, его легитимности и полезности. Насколько явно модели поведения и установки проявляются в обществе и насколько сильно они варьируются в зависимости от группы или государства, настолько, по мнению Фридмана, и можно говорить о правовой культуре (культурах) групп, организаций и государств [Там же, 194]. В качестве примера вариативности, существующей внутри правовых культур, Фридман выделял внутреннюю правовую культуру «инсайдеров» — профессионалов, работающих в этой системе, в противоположность внешней правовой культуре граждан, взаимодействующих с системой. Как совокупность «идей, ценностей, ожиданий и установок в отношении права и правовых институтов, которых придерживается общество или его часть», правовая культура призвана обозначить явления, которые в принципе могут поддаваться измерению [26, 34]. Хотя Фридман никогда подробно не разрабатывал теорию правовой культуры, он несколько раз переформулировал эту дефиницию в своих текстах и был убежден, что термин «правовая культура» необходим как «способ поместить ряд явлений в одну весьма общую категорию» [Там же, 33].

Дискуссии о правовой культуре

После ввода термина «правовая культура» в научный обиход он стал использоваться в целом ряде научно-практических проектов, в частности, посвященных представлениям детей о законах [54, 55], знанию американцами своих прав [44], практике криминальных судов [38], а также сравнительному анализу различных групп и государств [2, 4, 8, 23, 28, 29, 31, 34, 53]. Измеряя вариативность в правовых культурах, исследователи оперируют такими показателями, как количество судебных тяжб, уровень материально-технической базы учреждений [5, 6], уровень преступности [33].

С учетом того насколько размытым был первоначальный термин, неудивительно, что среди исследователей, использовавших этот термин в своих практических работах [39, 40], возникли разногласия. Основным камнем преткновения стала вышеупомянутая двоякая трактовка культуры: культура может выступать как теоретическое понятие в рамках хорошо разработанной теории социальных отношений или рассматриваться более узко, как явление, которое можно измерить. Когда термин «культура» использовался в практических исследованиях в качестве основного, его значение автоматически сужалось. Возникали вопросы и по поводу разницы между культурой в целом и право-

вой культурой в тех случаях, когда термин «правовая культура» использовался недостаточно конкретно, в связи с чем создавалось впечатление, что правовой аспект данного понятия требует дополнительного прояснения [5, 6]. Некоторые исследователи отстаивали точку зрения, что правовая культура производится акторами-профессионалами в сфере права, а значит, с наибольшей эффективностью ее можно изучать именно через деятельность этих профессионалов. Однако другие утверждали, что такие ограничения лишат науку тех теоретических преимуществ, которые можно было бы извлечь из данного термина, если рассматривать его как попытку установить соответствия между правом и повседневной жизнью. Это именно та самая возвратная петля, постигаемая в теории, которую постулировал Фридман в своей концепции правовой системы.

Роджер Коттеррелл предложил наиболее полный критический анализ термина «правовая культура» [14, 15]. По его мнению, «все, что касается правовых институтов и содержательной стороны права, следует рассматривать во взаимосвязи с теми социальными условиями, которые их породили. В этом смысле право — это действительно выражение культуры» [13, 26]. Тем не менее Коттеррелл не готов принять термин «правовая культура», если его нельзя дифференцировать среди других форм социального контроля или нормативной деятельности. Лавируя между «бескомпромиссным правовым плюрализмом» [Там же, 42], в котором «право практически сливается с другими социальными нормами», и слишком узким, предельно упрощенным пониманием государственного права, Коттеррелл ищет золотую середину, принимая во внимание взаимное влияние культуры и права и сохраняя при этом понимание специфики правовых форм и доктрин.

Эти дискуссии в чем-то повторяют споры вокруг понятия «культура» в целом. Наиболее важные вопросы носят не практический, а скорее теоретический характер. В частности, исследователи, изучающие национальные правовые культуры, нередко ставят под сомнение саму возможность проведения измерений. Этот вопрос напрямую связан со следующими теоретическими проблемами: как понятие правовой культуры может быть точным и измеримым и при этом размытым и абстрактным? Какова относительная значимость каузального объяснения в противоположность описательному или интерпретирующему пониманию? Насколько важна правовая доктрина для понимания участия индивидов в правовой деятельности, их отношения к праву и его значимости?

Основополагающие теории правовой культуры

Культурологический поворот 1980-х внес больше ясности в понимание правовой культуры, хотя, возможно, и не в том объеме, в каком хотелось бы тем, кого интересовали точные количественные измерения. В междисциплинарном научном сообществе ученых, занимавшихся социоправовыми исследованиями, — антропологов, социологов, историков, географов, юристов — наладился плодотворный диалог, который позволил преодолеть ограничения

традиционных дисциплин, несмотря на то, что им не всегда удавалось выйти за пределы предметного подхода. Исследователям приходилось лавировать среди различных отраслей знания, создавая — думается, это произошло намного раньше, чем в большинстве других дисциплин, — новый набор теорий и методов и тем самым совершив одно из важнейших научных открытий в сфере социальных наук. В чем это открытие заключалось? В том, что поле социального действия оказывает влияние на его содержание и организацию, независимо от того, носит это поле правовой, научный или организационный характер. Таким образом, исследователи отошли от широкомасштабных теоретических штудий и абстрактного моделирования, сосредоточившись на более конкретных контекстах и анализе полей социальной деятельности. Предпринимались попытки связать эпистемологические и теоретические парадигмы, что оказалось результативным, но вместе с тем привело к конфликтам и противоречиям внутри самих дисциплин и между ними. Возникновение культурологического анализа права говорит о назревшей потребности совместить поведенческий и структурный аспекты, равно как и макро- и микровзгляд на предмет.

В социоправовой науке культурные трансформации выразились в трех основных тенденциях. Во-первых, наука отошла от исследовательской парадигмы, ставившей во главу угла формальный закон [43]. Вместо того чтобы изучать правовые нормы и материалы с целью выяснить, насколько эффективно реализуются те или иные принципы или задачи, ученые обратились к повседневной жизни. Их в равной мере интересовали ситуации, в которых закон должен присутствовать, но вместо этого он или отсутствует, или «молчит», как и ситуации, когда позитивное право проявляло себя эксплицитно. К тому времени социальные науки уже вышли за пределы того, что Фридман [25, 29] определял как закон для юристов («т. е. представляющий интерес для практикующих юристов и теоретиков права»). Теперь больший интерес представляли реализация и применение права, иначе — «процессы административного управления, поведение полиции», и правовое поведение (неофициальная работа профессиональных юристов). Культурологический анализ добавил еще один немаловажный момент: непрофессиональных акторов, не имеющих официального статуса, т. е. простых граждан, а именно то, как они рассматривают, предсказывают, представляют или, наоборот, не могут представить себе реализацию права и правовые концепции. Тем самым фокус практических исследований сместился с анализа профессиональной юридической деятельности и юридических материалов на повседневную жизнь — мир обычных людей.

Во-вторых, в результате вышеупомянутых культурных трансформаций фокус научного внимания сместился с измеряемого поведения, которое особенно интересовало исследователей, занимавшихся сравнением национальных культур, на веберовскую концепцию социального действия. Интерпретативный анализ вернул веберовской концепции ее прежнюю актуальность. В рамках этого подхода право не просто инструмент, влияющий на социальные отношения, но и набор концептуальных категорий и схем, которые помогают выстраивать, создавать и интерпретировать социальные отношения. Обратив-

шись к смыслам акторов, правовая социология расширила свой арсенал исследовательских методов, в особенности это касается методов антропологии и качественной социологии — наук, которые к тому моменту уже располагали большим опытом изучения смыслопорождения акторов в сферах, отличных от правовой.

Третьим и, возможно, наиболее важным результатом обращения науки к повседневной жизни и культурным смыслам социального действия стало то, что акценты сместились с местных категорий акторов как объекта исследования (например, государственные законы, формальные правовые институты, установки и взгляды акторов) на *теоретически концептуализированную единицу анализа, на научное определение предмета исследования: правовую культуру*. Иными словами, ранее мы изучали право, применяя терминологический аппарат, который не имел достаточной теоретической базы. Мы пользовались языком предмета нашего исследования как инструментом анализа. Это привело к тому, что в какой-то момент мы вынуждены были признать свою неспособность ответить на вопросы, возникающие в процессе исследования, что еще больше усиливало терминологическую путаницу вокруг понятия «культура». Новые теоретические материалы и исследовательские методы были жизненно необходимы [30, 37]. Это включало в себя более интенсивное изучение местных культур, национальных текстов и применение герменевтических техник интерпретации, которые необходимы для того, чтобы изучить и описать повседневную реальность, а значит, лучше понять, как работает право или, другими словами, каким образом легальность сохраняет свою непрерывность в качестве структуры социального действия [26, 33–56]. Одновременно возрос интерес к почтенным традициям европейской социальной теории, которая обращалась к вопросам сознания, идеологии и гегемонии в поисках ответа на вопрос, почему системы доминирования не только не вызывают протеста у населения, но и пользуются его поддержкой.

То, что вошло в историю науки как глобальный пересмотр взглядов или культурологический поворот, дало новый толчок и для возобновления критической традиции социоправовых исследований, упадок которых наступил после десятилетий активного развития. Сконцентрировавшись на повседневной жизни граждан, исследователи обратили внимание на идеалы и принципы, провозглашаемые правовыми институтами. Даже если эти институты не способны на постоянной основе реализовывать то, что они постулируют, возможно ли, что усилия, которые они прикладывают, пытаясь проводить ту или иную политику или соответствовать тем или иным абстрактным принципам, играют значительную роль в повседневной жизни и объясняют тот авторитет, которым эти правовые институты пользуются? Правовые идеалы, такие как открытое, доступное и справедливое судопроизводство, не дают полной картины того, как работает закон, но при этом отражают распространенное в обществе понимание права. Эти же идеалы могут отражать устремления, которые формируют правовые институты и обеспечивают им поддержку со стороны населения. И они же могут быть частью того, что превращает систему в безголового тирана, по меткому определению Ханны Арендт [1, 178]. В рамках

данного подхода исследователи пересмотрели отношения между правовыми текстами, действиями, типичными случаями и общепринятыми интерпретациями, через которые, по их предположениям, и распространяется легальность.

С середины 1980-х гг. и до настоящего времени не ослабевает поток научной литературы практической направленности, описывающей промежуточные процессы, через которые местные практики аккумулируются и кристаллизуются в системные институционализированные формы власти [46, 48–50, 51]. К сожалению, постоянное использование ряда похожих терминов привело к терминологической путанице, которая на определенном этапе достигла своего пика в конститутивных теориях/теориях культуры. В целом в научном дискурсе можно выделить четыре основных понятия:

1. *Правовая идеология.* Иногда безотносительно термина «правовая культура» исследования по правовой идеологии обращаются к теме «власти, которая осуществляется в правовой сфере или через нее. Исследования права и идеологии также предполагают, что власть, опирающаяся на знаки и символы, применяется несправедливо». Таким образом, в исследованиях правовой культуры «применение термина “идеология” является формой социальной критики» [19, 48].

2. *Правосознание.* Существуют исследования правосознания, определяющие его как фактор, формирующий легальность, где легальность — это «смыслы, источники власти и культурные практики, которые принято считать правовыми, независимо от того, кто их применяет или с какими целями» [20, 22]. Однако, как и в случае правовой культуры, мы можем обнаружить множество вариантов использования слова «легальность» (*legality*), которое в английском языке обозначает «то, что относится к сфере формального права». Многие юридические журналы используют этот термин именно в этом значении, различая культуру и легальность как два независимых социальных феномена, — а ведь это именно то понимание, которое пытаются преодолеть основополагающие теории правовой культуры. Эти теории, в свою очередь, рассматривают правовую культуру и/или легальность как набор схем и нарративов, распространенных в бытовом дискурсе, подкрепляющих правовую гегемонию, создающих или не создающих возможности для сопротивления ей. Такие исследования не ограничиваются США [12, 16, 32, 40, 49], хотя труды, посвященные дискурсам права и легальности в колониальном и постколониальном мире, чаще обращаются к таким темам, как «культуры легальности, конституирующие колониальное общество» [9, 36].

3. *Легальность, культуры легальности и антиправо.* В недавних исследованиях авторы прибегают к термину «культуры легальности» для того, чтобы обозначить и подчеркнуть фетишизацию распространенных понятий, например легальность или власть закона. Эти понятия активно и широко применяются в различных политических (национальных и международных) проектах: когда речь заходит о корпоративном капитализме, финансовой прозрачности, глобализации, построении государства, движении сопротивления; право упоминается не только для его собственной легитимации, но и в интересах конк-

ретных лиц или институтов. Комарофф и Комарофф [10, 11] в своих монографиях задаются вопросом, почему дискурсы закона и анархии так часто оказываются взаимосвязанными, — тенденция, особенно характерная для бывших колоний. Почему право выступает как альтернатива хаосу? Действительно ли правовые процедуры и дискурсы содержат механизмы соотнесения [18], реальные или нет, объединяющие, казалось бы, абсолютно разрозненные и разнородные нормы, структуры и процессы? Действительно ли легальность подразумевает наличие общедоступных традиционно успешных, хотя и ограниченных, операционных механизмов и каналов — до такой степени универсальных, что множество форм легальности и ее культурных вариаций могут быть погребены и одновременно фетишизированы под общей категорией «власть закона»? Некоторые авторы, в том числе и критически настроенные, рассматривают культуры легальности через призму термина «антиправо» (counter-law), подчеркивая тем самым нелиберальное применение права [17, 38]. Используя фразу «культуры легальности», авторы привлекают наше внимание к избыточным смыслам, которые привносятся ради целей и интересов, не сводящихся только к праву или легальности.

Этот неконтролируемый процесс образования новых терминов может быть связан как с тем, что авторы мыслят в рамках определенных систем нормативов (стремятся указать на ценность различных культур, но при этом найти для них общую основу, подчеркнуть относительность явлений и в то же время подвести их под одну теоретическую базу). Это также может быть связано со стремлением исследователей подчеркнуть самобытность тех или иных сообществ с помощью различной терминологии. Вероятно, некоторые из этих терминологических вариантов — попытка отделить изучение правовой культуры от исследований правовых установок и мнений, которые трудно теоретически обосновать или отнести к какой-либо категории или культурной системе, в которой участвуют субъекты [49].

4. Структура легальности. Эвик и Силби [48] описывают общую модель легальности, которую они называют «структурой легальности»; они также высказывают предположение, что нарративная и нормативная множественность, характеризующая легальность, наблюдается и в других институтах и социальных структурах [22]. Правовая культура или схематическая структура легальности — это диалектика общих нормативных устремлений и конкретного понимания социальных отношений. Общая внеисторическая правда (объективная рациональная организация правовой мысли, беспристрастное принятие решений) формируется параллельно со специфическими местными практиками (неравноценное качество юридического представительства, недоступность бюрократических агентов, полицейский произвол), хотя и не сопоставима с ними. Очевидная несопоставимость общего и частного скрывает социальную организацию, которая связывает представления об идеальном судопроизводстве с разрозненными реальными практиками, в том числе с ситуациями, когда не все имеют равные возможности для получения квалифицированной помощи юриста или когда сами юристы выполняют роль посредника. Все это превращает легальность в сферу, где процессы ведутся

справедливо, где принимаются обоснованные решения, где правила известны заранее, и в то же самое время это сфера, где правосудие достигается лишь частично, если достигается вообще, где государственные защитники не являются в суд, где больные старые женщины не могут получить пособие по инвалидности, судьи действуют нерационально и проявляют предвзятость, а богатые получают преимущество перед бедными [21] .

Когда легальность или, например, власть закона и повсеместное распространение представлений о его рациональности описываются как некое универсальное и единое явление, это маскирует социальную организацию права, поскольку тем самым замалчивается взаимосвязь между конкретными обстоятельствами и всеобщими трансцендентальными явлениями. Поскольку легальность обладает этой сложностью, связанной с наличием и взаимодействием различных ее схем, она действительно может быть господствующей структурой общества, охватывая множество разновидностей правового опыта. Любой конкретный опыт или описание могут быть частью общего многообразия. Легальность — это не просто идеализированный набор устремлений и надежд; скорее, учитывая неоднородность социума, правовых органов и интересов субъектов, легальность — это и идеал, и область практического действия. Тем самым власть и привилегии могут сохраняться как результат несовместимого, казалось бы, сочетания общего и частного. Таким образом, в ходе нашего анализа правовой культуры мы приходим к выводу о том, что в понимании легальности и правовой культуры следует избегать слишком упрощенного понимания того и другого, но, напротив, стремиться охватить эти явления во всем их разнообразии.

Перспективы изучения правовой культуры

Хотя одной из тем настоящей статьи были терминологические споры, сопровождавшие распространение понятия «правовая культура» в различных исследованиях, следует отметить, что сами эти исследования были весьма продуктивны для дальнейшего развития науки. В качестве перспектив, которые просматриваются для дальнейшего изучения правовой культуры, выделим следующие: во-первых, это мог бы быть детально проработанный проект, с помощью которого можно решить проблему теоретического определения правовой культуры и методов ее анализа. Крупномасштабный международный проект по сбору данных с использованием единого алгоритма культурологического анализа также мог бы оказаться полезным для систематического описания культур легальности и разрешения противоречий в существующей литературе, для развития теории распространения власти закона, поддержки или сопротивления ему. Другими словами, весьма многообещающей, как в теоретическом, так и в практическом плане, нам кажется идея совместить стратегии выборки, которые применяются обычно для крупных сравнительных проектов, с пристальным наблюдением, развернутым интервьюированием респондентов или дискурсивным анализом, которые применяются в культурологии.

Во-вторых, по мнению Билла Маурера [36], с проблемой путаницы и недостаточной теоретической базы в трудах по правовой культуре можно спра-

виться, применив инновационные концептуальные решения, которыми располагает социология науки. В ходе тщательных наблюдений право было обнаружено везде: не только в зале суда, тюрьме или кабинете юриста, но и в больницах, спальнях, школьных классах, магазинах и конечно же в кино, театре, романах и даже в открытом космосе [47]. Исследователи также обратили внимание, что в некоторых местах право должно присутствовать, но его там нет. Б. Маурер в своей монографии [36] выражает беспокойство по поводу того, что, «*обобществляя* естественные факты, которые оспаривает научное исследование», социология науки может столкнуться с тем же теоретическим обеднением, что и социологи права, обнаруживая все больше социального в науке, подобно тому, как социология права обнаружила «право во всем» [43]. Вместе с тем социология науки обладает уникальным знанием, к которому исследователи права еще только приближаются. Социология науки преодолевает теоретический кризис и ограничения, которые накладываются антропоцентрическими описаниями научной культуры, через анализ «сети человеческих и нечеловеческих агентов, которые все вместе противостоят» господствующим установкам социальной конструкции и «в ходе этого процесса заявляют о своих собственных нравственных и материальных притязаниях» [36, 848]. Исследованиям правовой культуры следует последовать этому примеру.

И в-третьих, Эвик и Силби [22] считают, что методы культурологического анализа могли бы найти применение при изучении долгосрочных институциональных и социальных трансформаций, которые находятся в центре внимания социологии. Если мы наблюдаем культурную разнородность и противоречия в различных социальных институтах, возможно ли, что конкурирующие и противоречащие друг другу нарративы на самом деле поддерживают эти институты как структуры социального действия? Возможно ли, что альтернативные нарративы не только защищают институты от более системных проблем, но и что само существование этих структур в действительности зависит от выраженности и поливокальности каждого конкретного нарратива? И, как следствие, может ли отсутствие этой поливокальности или того, что можно обозначить как существенный дисбаланс в нарративном строении социальных структур, делать их более уязвимыми и увеличивать вероятность структурных трансформаций? Если культурологический анализ покажет, что легитимация и долговечность социальных структур зависят от противоречащих друг другу изложений опыта, то можно отследить взаимосвязь между культурным доминированием институтов и социальных структур, таких как право, с той степенью противоречивости, которую они содержат. В широкой исторической перспективе должна обнаружиться связь между развитием и упадком институтов и теми историями, которые рассказывают люди или могут рассказать благодаря наличию различных и иногда противоречивых дискурсивных референтов или схем.

Перевод с английского Е. С. Пургиной

1. *Arendt H.* Crisis of the Republic. N. Y., 1972.
2. *Barzilai G.* Between the Rule of Law and the Laws of the Ruler: The Supreme Court in Israeli Legal Culture // Intern. Social Science J. 1997. № 49, 2 (152). P. 143–50.
3. *Benton L.* Law and Colonial Cultures. Cambridge, 2002.
4. *Bierbrauer G.* Toward an Understanding of Legal Culture: Variations in Individualism and Collectivism between Kurds, Lebanese, and Germans // Law and Society Rev. 1994. № 28 (2). P. 243–64.
5. *Blankenburg E.* The Infrastructure of Legal Culture in Holland and West Germany // Ibid. № 28 (4). P. 789–809.
6. *Blankenburg E.* Civil Litigation Rates as Indicators for Legal Cultures // Comparing Legal Cultures ed. D. Nelken. Brookfield, 1997. P. 41–68.
7. *Bracey J. H.* Exploring Law and Culture. Long Grove, IL, 2006.
8. *Chanock M.* The Making of South African Legal Culture 1902–1936: Fear, Favour and Prejudice. Cambridge, 2001.
9. *Comaroff J.* Colonialism, Culture, and the Law: A Foreword // Law and Social Inquiry. 2001. № 25. P. 305–14.
10. *Comaroff J., Comaroff J.* Policing Culture, Cultural Policing: Law and Social Order in Postcolonial South Africa // Law and Social Inquiry. 2004. № 29. P. 513–45.
11. *Comaroff J., Comaroff J.* eds. Law and Disorder in the Postcolony. Chicago, 2006.
12. *Cooper D.* Local Government Legal Consciousness in the Shadow of Juridification // J. of Law and Soc. 1995. № 22(4). P. 506–26.
13. *Cotterrell R.* The Sociology of Law: An Introduction, second edition. L., 1992 (1984).
14. *Cotterrell R.* The Concept of Legal Culture // Comparing Legal Cultures ed. D. Nelken. Brookfield, 1997. P. 13–32.
15. *Cotterrell R.* Law, Culture and Society. Aldershot, UK, 2006.
16. *Cowan D.* Legal Consciousness: Some Observations // Modern Law Review. 2004. № 67 (6). P. 928–58.
17. *Encson R.* Crime in an Insecure World. Cambridge, 2007.
18. *Espeland W., Stevens M.* Commensuration as a Social Process // Annual Rev. of Sociology. 1998. № 24. P. 313–43.
19. *Ewick P.* Consciousness and Ideology. Aldershot, UK, 2006.
20. *Ewick P., Silbey S.* The Common Place of Law : Stories from Everyday Life. Chicago, 1998.
21. *Ewick P., Silbey S.* Common Knowledge and Ideological Critique: The Importance of Knowing Why the 'Haves' Come Out Ahead // Law & Society Rev. 1999. № 33(4). P. 1025–42.
22. *Ewick P., Silbey S.* The Structure of Legality: The Cultural Contradictions of Social Institutions // Robert A. Kagan, Martin Krygier, and Kenneth Winston, eds., Legality and Community: On the Intellectual Legacy of Philip Selznick. Berkeley, 2002. P. 149–65.
23. *French J. D.* Drowning in Laws but Starving (for Justice?): Brazilian Labor Law and the Workers' Quest to Realize the Imaginary // Political Power and Social Theory. 1998. № 12. P. 181–218.
24. *Friedman L. M.* The Legal System: A Social Science Perspective. N. Y., 1975.
25. *Friedman L. M.* Total Justice. Boston, 1985.
26. *Friedman L. M.* The Concept of Legal Culture: A Reply // Comparing Legal Cultures ed. D. Nelken. Brookfield, 1997. P. 33–40
27. *Geertz C.* Tire Interpretation of Cultures. N. Y., 1973.
28. *Gibson J. L., Caldeira G.A.* The Legal Cultures of Europe // Law and Society Rev. 1997. № 30 (1). P. 55–85.
29. *Gibson J. L., Gouws A.* Support for the Rule of Law in the Emerging South African Democracy // Intern. Social Science J. 1997. № 49, 2 (152). P. 173–91.
30. *Gordon R. W.* Critical Legal Histories// Stanford Law Rev. 1984. № 35. P. 57.

31. *Hamilton V. L., Sanders J.* Everyday Justice: Responsibility and the Individual in Japan and the United States. L. ; New Haven, 1992.
32. *Hertogh M.* A 'European' Conception of Legal Consciousness: Rediscovering Eugen Ehrlich // *J. of Law and Soc.* 2004. № 31 (4). P. 455–81.
33. *Kawashima T.* Dispute Resolution in Contemporary Japan // *Law in Japan* ed. A. von Mehren. Cambridge, MA, 1963. P. 41–72
34. *Kidder R. L., Hosteder J. A.* Managing Ideologies: Harmony as Ideology in Amish and Japanese Societies // *Law and Society Rev.* 1990. № 24. P. 895–922.
35. *Levi R.* Making Counter-Law: On Having No Apparent Purpose in Chicago // *British J. of Criminology.* 2008. № 49. P. 131–49.
36. *Maurer B.* The Cultural Power of Law? Conjunctive Readings // *Law & Society Rev.* 2004. № 38. P. 843–49.
37. *Munger F., Seron C.* Critical Legal Theory versus Critical Legal Method: A Comment on Method // *Law and Policy.* 1984. № 6. P. 257–99.
38. *Nardulli P. F., Eisenstein J., Flemming R. B.* The Tenor of Justice: Criminal Courts and the Guilty Plea Process. Urbana, 1988.
39. *Nelken D.* Puzzling Out Legal Culture: A Comment on Blankenburg // *Comparing Legal Cultures* ed. D. Nelken. Brookfield, 1997a. P. 69–92.
40. *Pelisse J.* From Negotiation to Implementation: A Study of the Reduction of Working Time in France (1998–2000) // *Time & Soc.* 2004. № 13 (2/3). P. 221–44.
41. *Penn C.* Shouldering Risks: The Culture of Control in the Nuclear Power Industry. Princeton, N. J., 2005.
42. *Rosen L.* Law as Culture. Princeton, N. J., 2006.
43. *Sarat A., Kearns T.* Beyond the Great Divide // A. Sarat and T. Kearns, eds., *Law in Everyday Life.* Ann Arbor. 1993. P. 21–61.
44. *Schutz A., Luchman T.* The Structures of the Life-World. Evanston, IL, 1989 (1973).
45. *Sewell W. H.* Logics of History. Chicago, 2005.
46. *Silbey S. S.* Making a Place for Cultural Analyses of Law // *Law and Social Inquiry.* 1992. № 17 (1). P. 39–48.
47. *Silbey S. S.* Let Them Eat Cake: Globalization, Postmodern Colonialism, and the Possibilities of Justice // *Law & Soc. Rev.* 1997. № 31 (2). P. 207–35.
48. *Silbey S. S.* Ideology, Justice, and Power // Bryant Garth and Austin Sarat, eds., *Justice and Power in Law and Society Research.* Evanston, IL, 1998. P. 272–308.
49. *Silbey S. S.* After Legal Consciousness // *Annual Rev. of Law and Social Science.* 2005a. № 1. P. 323–68.
50. *Silbey S. S.* Everyday Life and the Constitution of Legality // Marc Jacobs and Nancy Hanrahan, eds., *The Blackivell Companion to the Sociology of Culture.* Oxford, 2005b.
51. *Swidler.* Culture and Action: Symbols and Strategies // *American Sociological Rev.* 1986. № 51. P. 273–86.
52. *Tanase T.* The Management of Disputes: Automobile Accident Compensation in Japan // *Law and Soc. Rev.* 1990. № 24. P. 651–91.
53. *Tapp J. L., Kohlberg L.* Developing Senses of Law and Legal Justice // *J. of Soc. Iss.* 1971. № 27 (2). P. 65–91.
54. *Tapp J. L., Levine F. L.* Legal Socialization: Strategies for an Ethical Legality // *Stanford Law Rev.* 1974. № 27. P. 1–72.
55. *Valverde M.* The Ethic of Diversity: Local Law and the Negotiation of Urban Norms // *Law & Social Inquiry.* 2008. № 33 (4). P. 895–923.

Рукопись поступила в редакцию 28 февраля 2014 г.

УДК 340.113 + 340.12 + 316.25 + 316.334.4

Е. С. Пургина
Р. Р. Муслумов**ПРОБЛЕМЫ ПРАВОВОЙ КУЛЬТУРЫ И «КУЛЬТУРЫ
ЛЕГАЛЬНОСТИ» В РАБОТАХ С. СИЛБИ**

В статье анализируются взгляды одного из ведущих зарубежных авторов по проблемам правовой культуры профессора Массачусетского технологического института Сьюзен Силби. Дается разъяснение фундаментальным взглядам С. Силби по вопросам правовой культуры и культуры легальности: неравенство в восприятии нарушения правовой нормы, взгляд на право как на коллективную, а не индивидуальную норму, роль науки в формировании правового сознания. Центральный момент работы — определение соотношения и взаимосвязи понятий правовой идеологии, правового сознания, легальности и культуры легальности.

К л ю ч е в ы е с л о в а: правовая культура, правовое сознание, правовая социализация, культура легальности.

Профессор Сьюзен С. Силби (Susan S. Silbey), заведующая кафедрой антропологии Массачусетского технологического института, является одним из наиболее авторитетных исследователей в области правовой культуры и правосознания. К сожалению, в нашей стране ее имя и труды практически не известны, и мы надеемся, что статья С. Силби, публикуемая в данном номере журнала, позволит частично восполнить этот пробел.

Работы С. Силби имеют в своей основе оригинальные для демократического общества идеи, без предварительного ознакомления с которыми анализ ее работ может быть достаточно затруднительным.

Во-первых, в понимании сущности права и социального устройства С. Силби делает акцент на неравенство как на одну из характеристик правовой системы. Так, нарушения закона, совершаемые людьми с различным социальным статусом, могут оцениваться в обществе по-разному: например, в отношении одних используется термин «преступление», а в отношении других — «мошеничество». Подобная тенденция прослеживается и в наказании: более значительные по уровню последствий преступления, но совершенные представителями «высшего класса», караются не тюремными сроками, а штрафами или домашним арестом, в то время как люди с низким социальным статусом могут сурово караться даже за мелкие правонарушения. Профессор Силби задается вопросом, каким образом мы приобретаем привычку к такому порядку вещей, воспринимая его как нечто само собой разумеющееся, и можно ли изменить его к лучшему, в сторону большей справедливости.

Во-вторых, С. Силби, уделяя существенное внимание вопросам правового образования, главную проблему видит в том, что в процессе обучения правовым нормам мы фокусируемся на отдельных «гнилых яблоках» — неблагоприятных поступках тех или иных индивидов. Мы как бы коллекционируем разные типы таких «яблочек», но при этом игнорируем саму яблоню, которая их произ-

водит, ведь дело не в конкретных людях, а в социальной среде. С. Силби считает продуктивным подход к праву как к коллективному феномену с серией взаимозависимых связей, а не как к набору индивидуальных действий. Следовательно, правонарушение — это не просто поступок индивида, но поступок в контексте существования этого индивида как члена большого коллектива, некоторым представителям которого или всем сразу его действиями наносится урон.

В-третьих, помимо образования трансформация общества, с точки зрения С. Силби, должна осуществляться и через развитие научной мысли: образование в области права, особенно непрофильное, как правило, учит людей тому, как осуществить то или иное действие, но не объясняет, *почему* и *зачем* мы поступаем именно так. Роль силы, способной изменить общество, может принять на себя наука, которая в силу своей демократичной, коллективной природы менее подвержена стереотипам, определяющим массовое сознание.

Статья С. Силби «Правовая культура и культуры легальности», представленная в данном номере журнала, — попытка определить и унифицировать ряд понятий, имеющих отношение к правовой культуре и правовому сознанию, проанализировав их внутреннее содержание и исторически сложившиеся взгляды на их составляющие. Статья посвящена идее поиска соотношений между понятиями «правовая культура», «правовое сознание» и «легальность». Автор подробно рассматривает изучение феномена культуры и те трудности, с которыми столкнулись исследователи. Появление термина «правовая культура» лишь усилило противоречия между сторонниками различных точек зрения на структуру и уровень понимания явления. Генезис термина «правовая культура» рассматривается в исторической ретроспективе, в рамках которой наибольшее внимание уделяется взглядам Л. Фридмана и его концепции «возвратной петли», трактующей правовую культуру, писаное право и социальные силы, их созидающие, как непрерывную замкнутую систему.

Современные научные дискуссии, касающиеся феномена правовой культуры, по мнению С. Силби, заходят в тупик еще на уровне определения культуры как таковой и возможности ее измерения. В ее работах правовая культура и само право трактуется прежде всего как продукт культуры общества.

Центральный элемент работы — определение соотношения и взаимосвязи понятий правовой идеологии, правового сознания, легальности и культуры легальности. Особенно интересно понятие «правовая идеология»; как отмечает С. Силби, оно обычно трактуется в негативном ключе, как форма социальной критики. Однако в отечественной юридической психологии принят несколько иной взгляд на правовую идеологию: она рассматривается как неотъемлемая часть правовой системы наряду с писанным правом (как системой норм) и юридической практикой (как деятельностью государственных и юридических органов) (А. М. Столяренко). Кроме того, в отечественной практике альтернативной правовой идеологии выступает правовая психология («социально-правовая психология» Е. А. Лукашева). Ее можно обозначить как психическое отражение всей системы права и его элементов в обыденном сознании населения и его групп. Это своеобразный «дух права» (С. С. Алексеев) в народе и

государственных структурах, правовые идеалы и ценности, которые находят свое выражение в социально-психологических феноменах: в общественных взглядах, общественном мнении, общественном настроении, правовых традициях и обычаях, реально функционирующих групповых нормах отношений и поведения и др.

Любопытно, что понятие «легальность», т. е., по С. Силби, «то, что относится к сфере формального права», намного ближе тому, что в отечественной науке обозначается термином «правовая идеология». В русле юридической психологии под законностью («легальностью») следует понимать одну из ведущих идей общественного обустройства, принцип построения правовой системы общества и воплощение их в реальность писаного права. Таким образом, подразумеваемая под легальностью «писаное право», зарубежные исследователи противопоставляют ему понятие «правовой культуры» как набор схем и нарративов, распространенных в бытовом дискурсе.

Анализируя работы по данной тематике (Комарофф и Комарофф, 2004, 2006; Эспланд и Стивенс, 1998; Эриксон, 2007; Левин, 2008), С. Силби ставит вопрос о действительном объективном соответствии права идеям равенства и справедливости. Так, она рассматривает феномены «культуры легальности» и «антиправа», говоря о том, что подход к праву как синониму справедливости «маскирует социальную организацию права», во многом игнорируя природу его появления и осуществления.

С. Силби предлагает перспективные направления изучения правовой культуры, среди которых обращение к межкультурным исследованиям, использование данных социологии науки и расширение средств культурологического анализа в исследовании правовых явлений.

Рассматриваемая статья носит скорее теоретико-методологический характер, что во многом отличает ее от других работ автора. В исследовании правового сознания С. Силби интересным представляется использование кейс-метода, заключающегося в подробном рассмотрении и описании жизненной ситуации и взглядов отдельного человека и их динамики под воздействием различных жизненных обстоятельств. Например, в статье «Подчинение, оспаривание и сопротивление: опыт правового сознания» (в соавторстве с П. Эвик) подробно анализируется эволюция взглядов законопослушной афроамериканки, столкнувшейся с судебной системой США. Не нарушив закон, по нелепой случайности она подверглась наказанию за преступление, которого не совершала. Ситуация кардинально изменилась, когда ее интересы стал представлять высокооплачиваемый адвокат, который имел хорошие отношения с судьей.

Статья С. Силби «Правовая культура и культуры легальности» как одна из основополагающих работ по данной проблематике может быть интересна юристам, политологам, антропологам, современным исследователям психологии и философии права.

Основные научные труды С. Силби

J. Locke, op. cit.: Invocations of Law on Snowy Streets. *Journal of Comparative Law*. Vol. 5 (2). P. 66–91. (2011)

Rotten Apples or a Rotting Barrel: How Not to Understand the Current Financial Crisis. *MIT Faculty Newsletter*. Vol. 21 (5). (2011)

Erin Cech, Brian Rubineau, Carroll Seron and Susan Silbey. Professional Role Confidence and Gendered Persistence in Engineering. *American Sociological Review*. Vol. 76 (5). P. 641–666. (2011)

The Sociological Citizen: Pragmatic and relational regulation in law and organizations. *Regulation & Governance*. Vol. 5. P. 14–42. (2011)

Ruthanne Huising and Susan S. Silbey. Governing the Gap: Forging safe science through relational regulation. *Regulation & Governance*. Vol. 5. P. 14–42. (2011)

Taming Prometheus: Talk of Safety and Culture. *Annual Review of Sociology*, Vol. 35. P. 341–369. (2009)

After Legal Consciousness. *Annual Review of Law and Social Science*. Vol. 1. Dec. 2005. P. 323–368. (2005)

Conformity, Contestation and Resistance: An Account of Legal Consciousness (with Patricia Ewick) (1992)

Рукопись поступила в редакцию 28 февраля 2014 г.

УДК 316.472.4 Фейсбук + 004.93'14 + 379.82

R. Ardi
D. Maison

PROFILING FACEBOOK USERS: WHO IS THE OPEN-ATTENTIVE USER IN FACEBOOK?

Both Indonesians and Poles are considered as the most active Facebook users in their own regions. Yet, there are differences between users in those countries regarding cultural backgrounds. Hence, this study purposed to cluster the Facebook users considering the behavioural variables of personal sharing, frequency of using public communication features, profile accessibility, and need for popularity (NfP) between those countries. Non-hierarchical (k-mean) cluster analysis was performed in this study. The three groups of cluster solutions were considered as the most appropriate. Indonesians seem to be the moderate users and then followed by the open-attentive users. Furthermore, Poles tend to be the passive-distance users and just a small number of them become the open-attentive users.

Key word: Facebook, cluster analysis, cultural backgrounds, Polish, Indonesian.

1. Introduction

The rapid development of social networking sites (SNS) has changed the pattern of people interaction of communication. Facebook as the most popular SNS has

been one of the most interesting social phenomena regarding the revolution of people expression and human interconnectedness around the world.

Facebook users have reached 1,15 billion by the end of June 2013 which 60 % of them become daily active users [10]. The active users increase around 27 % year-over-year making Facebook turns into the top most visited websites in the world [Ibid].

Indonesia contributes an enormous number of Facebook users by becoming the 4th biggest in the world which has more than 47 million users [28]. It brings Indonesia to the first rank concerning a number of Facebook users among its neighbourhood countries in South East Asia. On the other hand, Poles have turned into the most engaged social media users in Central Europe and the top five in the world spending their time averagely 26,2 hours per month per user [7].

Interestingly, the spread of SNS use also transforms the users' attitude related to the privacy and personal sharing in online interaction. Mark Zuckerberg, the Facebook founder, explicitly said that the rise of SNS use has made privacy no longer a social norm and it leads people to be more open to share any information [16]. Several findings also support his claim. Certain studies showed that SNS have given new vogue for people to share personal issues and intimate information publicly [5, 36]. In addition, the survey conducted by ConsumerReports.org [8] showed that only 37 % of Facebook users in US use privacy tools to protect their page. Furthermore, 28 % of the users shared almost anything including personal information to their audiences regardless of the quality of friendship network [Ibid].

The study conducted by Utz, Tanis and Vermeulen [32], indicated that disclosing personal information in SNS is more related to Need for Popularity (NfP) than the other psychological variables such as self-esteem, strategic self-presentation, and need to belong. Yet, SNS is known as a space giving a freedom of expression while at the same time it gives a chance to impress the other user relative to his anonymous nature. Thereby, it brings SNS to be the self-promotional medium to gain popularity among others.

However, most of existing researches regarding SNS use are more likely to explain the best psychological predictors of online disclosure attitude. However, it was only a few study segmentation of Facebook users. Profiling Facebook users based on disclosure behaviour factors and psychological aspects, such as NfP simultaneously, would be able to describe the interaction characteristic of the users in SNS. In addition, the studies related to SNS behaviour mostly focus on the investigation within culture. Segmentation of the users even could give an advantage to the marketers to use Facebook features as an accessible resource from the target audience [18].

Therefore, this study has three research questions. The first research question proposes to examine the Facebook user segmentation in terms of personal sharing, frequency to use public communication features, accessibility of profile page, and NfP (RQ1). The second research question attempts to investigate the differences between nationalities (Polish and Indonesian) among users segments identified in the first research question (RQ2). The last research question pursues to identify the difference characteristic of profile page information between Indonesian and Polish (RQ3).

2. Literature review

2.1. Personal Sharing

Personal sharing is a behavioural form of intimate self-disclosure. Intimate self disclosure is defined as a private aspect about the self that an individual communicates to another [35, 11]. It is related to the extent of individual expression while revealing about private features to others including thoughts, feelings, and experiences [19].

Computer Mediated Communication (CMC) has different nature in comparison with face-to-face encounter [3]. The requirement for physical proximity in CMC is less necessary due to the nature of interaction is dislocated, disembodied and anonymous [33]. Internet has given a freedom for people to be braver to express anything which is impossible to do in the physical encounter [17, 22, 24, 27, 29, 30]. People even might reveal the intimate aspect on the internet due to the absence of physical appearance [22], the reduction of rejection feeling [25], and perception of common interest [9]. Mazur, Burns, and Emmers-Sommer [21] indicated that CMC gave a benefit for individual to increase their relational interdependence.

2.2. Need for Popularity

The research conducted by Utz, Tanis, and Vermeulen [32] has shown that NfP is strongly related to the Facebook use. NfP is defined as certain motivation to get popularity among others [Ibid].

Lack of physical appearance in CMC makes users possible to attract other attentions by using impression management [3]. Yet, making impression of popularity in CMC is a manifestation of NfP. It requires social capital due to being popular. In CMC, it needs not only ability to use the SNS features, such as updating status, writing comments, or uploading pictures, but also it demands ability to observe other users' values, norms, and context simultaneously [31].

2.3. Profile Availability

Facebook profile page contains self-description, such as name, address, birthday, instant messaging account, and email address. Users are able to set up the availability of their profile page. Govani and Pashley [13] indicated that although many users know how to control the privacy settings of their pages in SNS, they mostly did not set them up.

Mark Zuckerberg, the Facebook founder, believes that ordinary people's attitudes regarding privacy issues are changing [16]. People are more willing to share anything in social media including personal information [Ibid]. The research conducted by Amdoc [1] and ConsumerReports [8] mentioned that social media users are more open to give any access and share personal information to others.

Nosko, Wood, and Molema [23] noted that Facebook users revealed around 25 % of personal information which they considered as highly sensitive and potentially stigmatizing. In addition, according to marketing research, Amdocs [1] has shown that most of consumers in social media did not object to share extensive personal data, including information about family and social network profiles, in order to get

financial rewards or better service. Even 54 % of consumers were not against if their data was to be given on to a third party under several circumstances [1]. Furthermore, ConsumerReports.org [8] reported that one-third of the SNS users in US controlled their privacy settings, but the other one-third users shared almost any information without protecting it with privacy settings.

2.4. Cultural differences

The basic dimension of cultural differences may be expressed in two categories; they are individualism and collectivism [2]. Indonesia belongs to the collectivistic culture emphasizing their value on contact, togetherness, and control of individual emotion, particularly the disclosure of negative emotion [Ibid]. On the other hand, Poland belongs to the individualistic culture [15] accentuating their value on space distance, privacy, and freedom of expression [2].

Privacy becomes the more important issue in individualistic cultures than in collectivistic cultures [Ibid]. The degree of individualism and levels of personal disclosure are negatively correlated [4], for instance people who live in individualistic countries tend to be less concerned with higher levels of depth/intimate disclosure.

3. Methods

3.1. Participants

This study was based on online survey conducted in March until June 2013. The snowball sampling procedure was performed in this study which obtains 646 participants comprised 346 of Indonesians and 300 of Poles. Most of the participants were females consisting of Indonesian (59 %) and Polish (83 %). Students also dominated to participate in this survey, for the Indonesian group (61 %) and the Polish group (70 %) as well. The mean age for Indonesians was 26,48 (SD = 6,98) and it was 24,1 (SD = 5,64) for Polish. The majority of the users using Facebook in daily activity consists 80,7 % of Poles and 90,3 % of Indonesians. In general, Indonesians have more friends in Facebook ($n = 341$, $M = 1124,88$; $SD = 751,540$) than Polish ($n = 299$; $M = 309,31$; $SD = 183,017$). There were six participants who gave no answer for total friend questions.

3.2. Measurement and Data Analysis

Cluster analysis with non-hierarchical (k-mean) method was performed in this study to put users into different types. Hierarchical clustering with Ward's method was also conducted to verify the result of k-mean clustering. The indicators for the cluster analysis were based on the several variables, such as frequency of using public communication features, personal sharing, profile accessibility, and NfP. Furthermore, nationality and gender were used as covariates to profile the resulting segments. Analysis of variance was conducted to examine the profile page accessibility between Indonesians and Poles.

Frequency of using public communication features was measured by the frequency rating of updating status in the wall, commenting, and uploading the pictures which there was in the range of 1 (less than once a month) up to 7

(several times a day). Personal sharing was assessed by the frequency rating of following statements: 1) relationship issues (for example, family member, couple, girl/boy friend, significant other, friends), 2) mood of the day, 3) daily activities, 4) Place/location (i.e where you are or where you will go). The rating frequency of personal sharing in the range of 0 = never to 5 = very frequently. Profile accessibility was measured by asking the accessibility of 14 information written in Facebook profile such as, address, relationship status, email, etc). The participants were required to choose one option from 1 = not written, 2 = private, 3 = limited, and 4 = public.

NfP scale ($\alpha = 0,92$), created by Santor, Messervey, and Kusumakar [26], were used to measure motivation of person to conform to peer pressure. There was modification on the item number 11 which stated “I often do things just to be popular with people at school” in which concerning the need of the study. It had been changed to “I often do things just to be popular with people on Facebook”.

4. Result

According to the descriptive statistics, participants are more likely to use public communication features (update status, writing comment and upload pictures) once a week ($M = 3,64$; $SD = 1,42$). Frequency of participants to share personal issues tend to be very rare ($M = 1,48$; $SD = 1,03$). Furthermore, the accessibility of profile page is open-limited ($M = 2,53$; $SD = 0,65$). Moreover, participants are more likely to have low degree of NfP ($M = 1,89$; $SD = 0,7$).

The first research question addressed how Facebook users in Indonesia and Poland could be segmented into homogenous groups based on personal sharing, frequency of using public features, accessibility of profile page, and NfP (RQ1). The three-cluster solutions were determined by using k-mean cluster analysis. The four-cluster solutions were also examined but they had almost similar patterns with the three-cluster solutions concerning personal sharing, frequency of using public features and accessibility. Therefore, the three-cluster solutions are considered as more parsimonous and likely easier to interpret. The characteristics of these groups were identified by examining the mean score of the variables for each cluster.

In general, the defined clusters have several characteristic (Table 1). The first cluster consisted of participants who used public communication features once a month ($M = 1,93$, $Zscore = -1,2$), were very rarely to share personal issues ($M = 0,58$, $Zscore = -0,87$), had private profile pages ($M = 2,20$, $Zscore = 0,50$), and had the lowest NfP ($M = 1,66$, $Zscore = -0,32$). Therefore it was named as the *passive distant user* ($n = 246$).

In addition, the second cluster was named the *moderate user* ($n = 263$). It was showing the tendency to use public features 2–3 times per month ($M = 3,47$, $Zscore = -0,11$), to disclose personal issues rarely ($M = 1,73$, $Zscore = 0,24$), to have open-limited profile page ($M = 2,68$ $Zscore = 0,11$), and have moderate NfP ($M = 1,94$, $Zscore = 0,07$). The mean of NfP in this cluster differs very slightly from the mean NfP in remaining clusters and it is located in the midst of them.

Table 1

Means from K-Means Three-Cluster Solution

	Mean values cluster number			Z score values cluster number			F	Sig
	1	2	3	1	2	3		
Frequency of using public communication features	1,93	3,47	5,22	-1,2	-0,11	1,11	1007,4	0,000
Personal sharing	0,58	1,73	2,62	-0,87	0,24	1,10	433,3	0,000
Profile accessibility	2,20	2,60	2,97	-0,50	0,11	0,68	81,4	0,000
NfP	1,66	1,94	2,21	-0,32	0,07	0,45	30,2	0,000
Cluster Sample Size	246 (38 %)	263 (41 %)	137 (21 %)	246 (38 %)	263 (41 %)	137 (21 %)		

The characteristics of the third cluster represents the participants who used public communication features several times a week ($M = 5,22$, $Zscore = 1,11$), occasionally disclose personal issues ($M = 2,62$, $Zscore = 1,10$), had open-limited profile ($M = 2,97$, $Zscore = 0,68$), and had higher NfP ($M = 2,21$, $Zscore = 0,45$). In regard to the characteristics mentioned, the third cluster was named as the *open attentive user* ($n = 137$).

Hierarchical cluster analysis using Ward's method which applies squared euclidean distance was also carried out to verify the optimal number of cluster. The result of cluster membership did not differ a lot between hierarchical and k-mean methods.

The squared euclidean distance was used in order to place greater weight on objects that are further apart [14]. Ward's method was chosen to assess cluster by calculating the total sum of squared deviations from the mean of a cluster. The linkage points can be identified by observing the dendrogram (Fig. 1)

Chi-square test was performed to examine how the identified cluster differed between nationalities (RQ2). It showed statistically significant difference in the quantity of the users in each segment between Indonesian and Polish ($\chi^2(2, N = 646) = 70,602$, $p < 0,001$ $\phi = 0,331$) (See table 2 and Fig. 2).

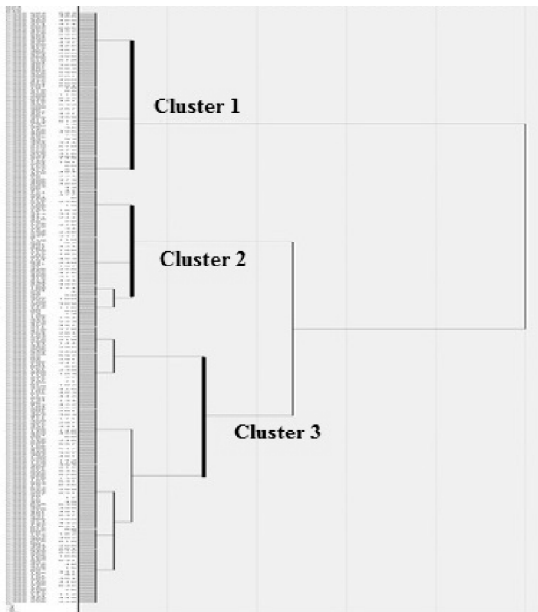


Fig. 1. Dendrogram using ward Linkage

Table 2

Crosstabulation of nationalities and clusters identified

	Cluster			X^2	Φ
	Passive-Distant	Moderate	Open attentive		
Indonesian	84	157	105	70,602*	0,331
Within nationality	(24,3 %)	(45,4 %)	(30,3 %)		
Within cluster	(34,1 %)	(59,7 %)	(76,6 %)		
Polish	162	106	32		
Within nationality	(54 %)	(35,3 %)	(10,7 %)		
Within cluster	(65,9 %)	(40,3 %)	(23,4 %)		

* $p < 0,01$.

In general, Indonesian respondents were included in the moderate cluster (45,4 %, $n = 157$), then in the open-attentive cluster (30,3 %, $n = 105$), and subsequently in the passive-distant cluster (24,3 %, $n = 84$). On the other hand, most of Polish respondents fell into the passive-distant cluster (54 %, $n = 162$), then in the moderate cluster (35,3 %, $n = 106$), and afterwards in the open-attentive cluster (10,7 %, $n = 32$).

To examine the difference of profile accessibility between Polish and Indonesian users (RQ3), we performed one way anova (Table 3). Statistically significant differences between Polish and Indonesian were found in several information as follows: work profile ($F = 87,93$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,120$), education ($F = 29,59$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,044$), address ($F = 100,98$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,136$), email ($F = 12,394$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,019$), relationship profile ($F = 73,267$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,102$), hobby ($F = 4,868$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,008$), profession ($F = 158,810$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,198$), interest in gender ($F = 28,443$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,042$), religion ($F = 272,466$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,297$), political view ($F = 56,308$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,080$), and family member ($F = 44,908$, $p < 0,05$, $\eta^2 = 0,065$).

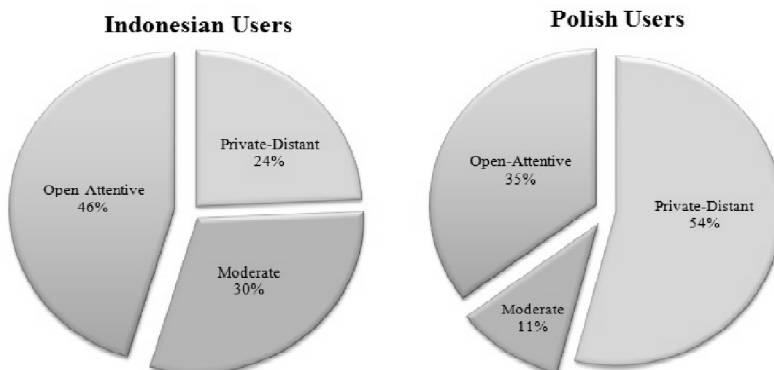


Fig. 2. Cluster differences between nationalities

Table 3

**df, mean, standard deviations, anova test, and effect sizes
of profile accessibility**

Variables	df ₁	df ₂	Nationality		F	P	η ²
			Mean (SD) Indonesian	Mean (SD) Polish			
Work	1	644	3,11 (1,13)	2,23 (1,26)	87,93	0,000	0,120
Education	1	644	3,5 (0,81)	3,1 (1,04)	29,59	0,000	0,044
Birthday	1	644	2,93(1,05)	2,99 (0,84)	0,60	0,436	0,001
Address	1	644	1,98 (1,13)	2,86 (1,11)	100,98	0,000	0,136
Telephone	1	644	1,73 (0,93)	1,59 (0,79)	3,72	0,054	0,006
Email	1	644	2,61 (1,12)	2,32 (0,97)	12,39	0,000	0,019
Instant messaging	1	644	2,32 (1,18)	2,36 (0,92)	0,29	0,592	0,000
Relationship	1	644	2,79 (1,25)	1,99 (1,13)	73,267	0,000	0,102
Hobby	1	644	2,90 (1,21)	2,70 (1,1)	4,87	0,028	0,008
Profession	1	644	3,14 (1,14)	1,98 (1,19)	158,81	0,000	0,198
Interested gender	1	644	2,82 (1,29)	2,30 (1,19)	28,44	0,000	0,042
Religion	1	644	3,21 (1,14)	1,75 (1,10)	272,47	0,000	0,297
Political View	1	644	2,23 (1,31)	1,54 (0,97)	56,31	0,000	0,080
Family member	1	644	2,98 (1,09)	2,39 (1,13)	44,90	0,000	0,065

5. Discussion

This study was designed to identify segments of Facebook users based on behavioural characteristics (frequency of using public features, frequency of personal sharing, and accessibility of profile page) and psychological tendency, that is NfP. Our analysis suggests that Facebook users can be segmented in three clusters as follows: 1) the passive-distant user, 2) the moderate user, and 3) the open-attentive user. The name of the cluster is based on the mean score of the continuous-level segmenting variables for each cluster.

The cluster of passive-distant users represents the participants who make a distance with social media communication. Participants in this cluster are very seldom to use public communication features in Facebook, almost never share personal issues in online circumstances, keep private their profile page, and have the lowest degree of desire to be popular among others.

Several studies implied existence of a group with characteristics of passive-distant users. The survey by Globalwebindex [12] showed that nowadays people became more passive over time on Facebook due to the consciousness that they were in the public eye. Brandtzæg [6] also mentioned the typical of SNS users who are called as lurkers and sporadics. Lurkers are related to the passive users of Facebook whose activity is only based on time killing, and observing other friend's profile. Furthermore, sporadic users seem to be nonusers of SNS, because they almost never use Facebook as the media for public communication and they only connect to check whether the other users have been in touch with them [Ibid].

The open-attentive users are indicated as typical of Facebook users in certain tendencies, such as constantly to use public communication features at least several times a week, disclose personal issues from time to time, more available to access their profile page, and higher degree of NfP. The word attentive was used for this cluster due to the fact, that participants still keep their profile page confidential for other users who were outside from the friend network. They consider and pay attention to the visibility of information by selecting the audience who can see their profile page, despite of the fact that they tend to share and reveal personal information. This cluster is in line with the survey result by Amdoc [1] and ConsumerReports [8]. They noted that nowadays several SNS users are more willing to share private information. Tufekci [31] and Utz, Tanis & Vermeulen [32] also noted that people with higher degree of NfP may disclose more intensely in SNS.

The cluster of moderate users are in the midst of passive-distant and open-attentive users. The participants in this cluster seem to be seldom to use public communication features and disclose personal information in Facebook. They limit the other audience to see their profile although to some extent it is still visible for certain users. Their motivation to be popular among others are in the middle of passive-distant users and open-attentive users.

Indonesians appear to be the moderate and open-attentive users. Contrarily, half of Polish participants belong to the passive distant users. Correspondingly, the profile accesibility between nationalities supports this finding showing that Indonesians seem to give more access to several information, such as work, education, email, relationship status, profession, gender who they are interested in, religion, political view, and family member. It indicates that people in collectivistic culture seem to be less protective with their privacy in comparison with individualistic culture [2]. Furthermore, it also shows that people in the collectivistic culture seems seem to have higher level of personal disclosure [4] and social interaction [34] than people in the individualistic cultures.

The reason why Indonesians tend to belong in the cluster of moderate and open-attentive users may also related to the collectivity value. People in the collectivistic culture are more likely to emphasize togetherness by maintaining social relations [2]. Whereas, being liked and accepted are important for people to maintain and to be salient in social relations. Correspondingly, Zywica and Danowski [37] implied that SNS may lead the user to choose online self-presentation in order to be socially liked.

Interestingly, both countries appear to give no open access of telephone number and instant messaging. Whereas, Poles tend to give public-limited access of their address than Indonesians for whom it appears to be more private. The public-limited access means that user may give access to the certain audiences to see information in their profile page. We suspect that it is due to the fact, that they have much smaller network than Indonesians. In this case, Poles have more probabability to be familiar with their own network compared to Indonesians. For Indonesians, sharing personal address seems to be more risky since they have three times larger network than Poles in which probably most of them belong to the

strangers and weak ties. However, this result still needs further investigation concerning why the address became more accessible in case of Poles than Indonesians.

However, this study has practical implications for both developers of SNS and marketers. Our findings suggested that moderate and open-attentive clusters have tendency to open their profile page. Thus, marketers and developers of SNS might use the tendency of identifiable profile and disclosure for enhancing customers and users satisfaction regarding to the cultural differences.

In spite of the contribution of this study, there are some limitations. First, this study did not consider how the users perceive SNS as the media communication. Ma and Leung [20] showed that media perception gave influence to the pattern of online personal disclosure. Involving media perception as an indicator, it would provide richer and more comprehensive information about the user characteristics. Second, our study had no balance sample in regards to gender differences. Next, the study should pay attention to proportion between male and female in order to get optimum results. Third, this study used snowball sampling which was quite problematic for making generalization. Fourth, the users' network quality was not investigated in this study. Considering network quality as a research variable would give more comprehensive understanding to whom the user discloses. Fifth, the level of collectivism or individualism was based on literature instead of primary data. The next study needs to measure level of perceived individualism/collectivism among participants.

1. *Amdocs*. Amdocs Survey: Consumers Will Share Personal Data... at a Price (St. Louis, June 20, 2013) [Electronic resource]. URL: <http://www.amdocs.com/News/Pages/amdocs-personal-data-consumer-survey.aspx> (дата обращения: 18.08.2013).

2. *Andersen P.* Nonverbal Communication: Forms and Functions (2nd ed.). Waveland Press ; Illinois, 2007.

3. *Barak A., Suler J.* Reflection on the Psychology and Social Science of Cyberspace. Cambridge University Press ; N. Y., 2008.

4. *Bellman S., Johnson E. J., Kobrin S. J.* International Differences in Information Privacy Concerns: A Global Survey of Consumers // *The Inform. Soc.* 2004. № 20. P. 313–324.

5. *Boyd D. M., Ellison N. B.* Social network sites: Definition, history, and scholarship (Online serial) // *J. of Computer-Mediated Communication*. 2007. Vol 13, № 1, art. 11. URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol13/issue1/boyd.ellison.html> (дата обращения: 13.04.2011).

6. *Brandtzaeg P. B.* Social networking sites: Their users and social implications – A longitudinal study // *J. of Computer-Mediated Communication*. 2012. Vol. 17, № 4. P. 467–488.

7. ComScore. Brits Most Engaged Online Audience in Europe (2012, Aug. 31) [Electronic resource]. URL: <http://www.comscoredata.com/2012/08/brits-most-engaged-online-audience-in-europe/> (дата обращения: 18.08.2013).

8. ConsumerReports.org. Facebook & your privacy: Who sees the data you share on the biggest social network? (2012, June) [Electronic resource]. URL: <http://www.consumerreports.org/cro/magazine/2012/06/facebook-your-privacy/index.htm> (дата обращения: 18.08.2013).

9. *Derlega V. J., Winstead B. A., Greene K.* Self-disclosure and starting a close relationship // S. Sprecher, A. Wenzel, & J. Harvey (ed). *Handbook of relationship beginnings*. Psychology Press ; N. Y., 2008. P. 153–174.

10. Facebook. Facebook reports second quarter 2013 results [Electronic resource]. URL: <http://investor.fb.com/releasedetail.cfm?ReleaseID=780093> (дата обращения: 18.08.2013).

11. *Gibbs J. L., Ellison N. B., Heino R. D.* Self-Presentation in On-line Personals, The Role of Anticipated Future Interaction, Self-Disclosure, and Perceived Success in Internet Dating // *Communication Research*. 2006. Vol. 33, № 2. P. 152–177.
12. Globalwebindex. Social Platform Report Series September 2012: Facebook on Track to Hit 2bn [Electronic resource]. URL: <https://www.globalwebindex.net/social-platform-report-series-september-2012-facebook-on-track-to-hit-2bn/> (дата обращения: 18.08.2013).
13. *Govani T., Pashley H.* Student Awareness of the Privacy Implications while Using Facebook [Electronic resource]. URL: <http://lorrie.cranor.org/courses/fa05/tubzhlp.pdf> (дата обращения: 18.08.2013).
14. *Hill T., Lewicky P.* Statistics: Methods and Applications: a Comprehensive Reference for Science, Industry, and Data Mining. Statsoft Inc ; Tulsa, 2006
15. *Hofstede G.* What about Poland [Electronic resource]. URL: <http://geert-hofstede.com/poland.html> (дата обращения: 18.08.2013).
16. *Johnson B.* Privacy no longer a social norm, says Facebook founder [Electronic resource] // *The Guardian*. 2010, Jan. 11. URL: <http://www.theguardian.com/technology/2010/jan/11/facebook-privacy> (дата обращения: 18.08.2013).
17. *Joinson A. N.* Self-disclosure in computer-mediated communication: The role of self-awareness and visual anonymity // *European J. of Social Psychology*. 2001. № 31. P. 177–192.
18. *Lee C., Jarvinen V., Sutherland J.* Profiling Social Network Site Users: Who Is the Most Responsive to Marketing Attempts // *Proc. of The Conf. – American Academy of Advertising*. 2011. P. 59–68.
19. *Leung L.* Loneliness, Self Disclosure, and ICQ (“I seek You”) // *Cyberpsychology & Behavior*. 2002. Vol. 5, № 3. P. 241–251.
20. *Ma M. L. Y., Leung L.* Unwillingness-to-communicate, perceptions of the Internet and self-disclosure in ICQ // *Telematics and Informatics*. 2006. Vol. 23. P. 22–37.
21. *Mazur M. A., Burn R. J., Emmers-Sommer T. M.* Perceptions of relational interdependence in online relationships: The effects of communication apprehension and introversion // *Communication research reports*. 2000. Vol. 75, № 4. P. 397–406.
22. *McKenna K. Y. A., Green A. S., Gleason M. E. J.* Relationship formation on the Internet: What’s the big attraction? // *J. of Soc. Iss.* 2002. № 58. P. 9–31.
23. *Nosko A., Wood E., Molema S.* All about me: Disclosure in online social networking profiles: The case of FACEBOOK // *Computers in Human Behavior*. 2010. Vol. 26, № 3. P. 406–418.
24. *Parks M. R., Floyd K.* Making friends in cyberspace // *J. of Communication*. 1996. № 46. P. 80–97.
25. *Qian H., Scott C. R.* Anonymity and self-disclosure on weblogs [Electronic resource] // *J. of Computer-Mediated Communication*. 2007. Vol. 12, № 4, art. 14. URL: <http://jcmc.indiana.edu/vol12/issue4/qian.html> (дата обращения: 13.04.2011).
26. *Santor D. A., Messervey D., Kusumakar V.* Measuring peer pressure, popularity, and conformity in adolescent boys and girls: Predicting school performance, sexual attitudes, and substance abuse // *J. of Youth and Adolescence*. 2000. № 29. P. 163–182.
27. *Sheldon P.* “I’ll poke you. You’ll poke me!” Self-disclosure, social attraction, predictability and trust as important predictors of Facebook relationships [Electronic resource] // *Cyberpsychology: J. of Psychosocial Research on Cyberspace*. 2009. Vol. 3, № 2, art. 1. URL: <http://cyberpsychology.eu/view.php?cisloclanku=2009111101&article=1> (дата обращения: 13.04.2011).
28. Socialbakers. Facebook statistics by country (2013) [Electronic resource]. URL: <http://www.socialbakers.com/Facebook-statistics/> (дата обращения: 18.08.2013).
29. *Suler J. R.* The online disinhibition effect // *J. of CyberPsychology and Behavior*. 2004. Vol. 7, № 4. P. 321–326.
30. *Tidwell L. C., Walther J. B.* Computer-mediated effects on disclosure, impressions, and interpersonal evaluations: Getting to know one another a bit at a time // *Human Communication Research*. 2002. № 28. P. 317–348.

31. *Tufekci Z.* Grooming, gossip, Facebook and Myspace // Inform., Communication and Soc. 2008. № 11. P. 544–564.

32. *Utz S., Tanis M., Vermeulen I.* It is all about being popular: The effects of NfP on Social Network Site Use // Cyberpsychology, Behaviour, And Social Networking. 2012. Vol. 15, № 1. P. 37–42.

33. *Waskul D., Douglass M.* Cyberself: The Emergence of Self in On-Line Chat // The Information Soc. 1997. Vol. 13, № 4. P. 375–397.

34. *Wheeler L., Reis H. T., Bond M. H.* Collectivism- Individualism in everyday social life: the middle Kingdom and the melting pot // J. of Personality and Social Psychology. 1989. Vol. 5, № 1. P. 79–86

35. *Wheless L. R., Grotz J.* Conceptualization and measurement of reported self-disclosure // Human Communication Research. 1976. № 2. P. 338–346.

36. *Whitty M., Joinson A.* Truth, lies and trust on the Internet. Routledge ; Hove, East Sussex. 2009.

37. *Zywica J., Danowski J.* The faces of Facebookers: investigating social enhancement and social compensation hypotheses; predicting Facebook and offline popularity from sociability and self-esteem, and mapping the meanings of popularity with semantic networks // J. of Computer-Mediated Communication. 2008. № 14. P. 1–34.

Рукопись поступила в редакцию 23 мая 2014 г.

**Р. Арди
Д. Мэйсон**

ИЗУЧЕНИЕ ПРОФИЛЕЙ ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ СОЦИАЛЬНОЙ СЕТИ ФЕЙСБУК: ЧТО СОБОЙ ПРЕДСТАВЛЯЕТ ОТКРЫТЫЙ ВНИМАТЕЛЬНЫЙ ПОЛЬЗОВАТЕЛЬ?

В пределах своей среды проживания наиболее активными пользователями Фейсбука являются индонезийцы и поляки. Тем не менее существуют отличия между пользователями в этих странах, основанные на культурных традициях. Данное исследование выделяет профили пользователей Фейсбука этих двух стран с учетом поведенческих переменных: обмена личными данными, частоты использования средств общественной коммуникации, доступности данных профиля и потребности в популярности. Был проведен кластерный анализ вне иерархических связей. Индонезийцы в большей степени относятся к умеренным пользователям и, кроме того, представлены открытыми внимательными пользователями. Поляки, в свою очередь, демонстрируют пассивно-дистанцированное поведение, и лишь небольшое число из них становятся открытыми внимательными пользователями.

К л ю ч е в ы е с л о в а: Фейсбук, кластерный анализ, культурные традиции, индонезийцы, поляки.

Количество пользователей Фейсбука достигло 1,15 млрд к концу июня 2013-го, 60 % от их общей численности активно пользуются сервисом каждый день [3]. Индонезийское сообщество по численности зарегистрированных в социальной сети пользователей занимает четвертое место в мире и составляет более 47 млн пользователей [4]. С другой стороны, поляки занимают лидиру-

ющую позицию по количеству пользователей Фейсбука в Центральной Европе и входят в первую пятерку пользователей сети в мире, они тратят на использование всех видов социальных сетей в среднем 26,2 часа личного времени в месяц [2].

Большинство исследований об использовании социальных сетей рассматривают психологические причины открытого поведения в онлайн-режиме. Кроме того, исследования поведения в социальных сетях главным образом концентрируются в пределах культуры одной страны. Однако это только частичное изучение сегментирования пользователей Фейсбука. Изучение профилей пользователей Фейсбука, основанное на факторах открытого поведения и психологических аспектах, таких как потребность в популярности, позволило бы описать особенности взаимодействия пользователей социальных сетей.

Таким образом, настоящее исследование ставит три задачи. Первая — исследование сегментов пользователей Фейсбука с точки зрения готовности поделиться личной информацией, частоты использования средств общественной коммуникации, а также с точки зрения доступности страниц профиля и потребности в популярности. Вторая задача — выявление национальных различий поляков и индонезийцев в пользовательском сегменте, который был выделен на первом этапе. Третья задача исследования — поиск различий в информации на страницах профиля у индонезийцев и поляков.

Кластерный анализ с помощью неиерархического метода (к-средний) был использован в этом исследовании с целью выделения различных типов пользователей. Иерархическая кластеризация методом Уорда была проведена для проверки результата к-средней кластеризации. Показатели для кластерного анализа были основаны на нескольких переменных, таких как частота использования средств общественной связи, готовность открыть личную информацию, доступность профиля и потребность в популярности. Кроме того, национальность и признак пола были заданы в качестве независимых переменных для создания профиля конечных сегментов. Дисперсионный анализ был проведен для изучения разницы доступности страниц профиля между индонезийцами и поляками.

У выделенных кластеров есть несколько особенностей. Первый кластер состоял из участников, которые использовали средства общественной связи один раз в месяц и редко демонстрировали готовность делиться личной информацией, они показали самую низкую потребность в популярности. Поэтому этот кластер был назван «пассивно-дистанцированный пользователь».

Второй кластер был обозначен как «умеренный пользователь». В нем наметились тенденция к использованию средств общественной связи 2–3 раза в месяц, редкая готовность раскрывать личную информацию, более открытая страница профиля и умеренная потребность в популярности. Среднее значение потребности в популярности в этом кластере очень незначительно отличается от среднего значения потребности в популярности в оставшихся кластерах, и он расположен посередине.

Характеристики третьего кластера свойственны пользователям, которые использовали средства массовой коммуникации несколько раз в неделю, чаще

были готовы делиться личной информацией, имели открытый профиль и демонстрировали более высокую потребность в популярности. В связи с упомянутыми особенностями третьего кластера он был обозначен как «открытый внимательный пользователь».

В большинстве своем индонезийские респонденты были представлены во втором кластере, затем — в третьем, в меньшей степени — в первом. В свою очередь, большинство польских респондентов находились в первом кластере, затем — во втором, в меньшей степени представлены в третьем.

Причина, по которой индонезийцы, как правило, состоят в группе умеренных и открытых внимательных пользователей, может быть также связана с понятием коллективности. Люди в коллективистской культуре, вероятно, подчеркивают близость, поддерживая социальные отношения [1]. Людям важно быть любимыми и принятыми, чтобы поддерживать и быть заметными в социальных отношениях. Соответственно Цивайка и Дэновски [5] подразумевали, что социальные сети могут привести пользователя к выбору презентации себя онлайн, чтобы повысить свою социальную привлекательность.

Интересно, что пользователи обеих стран не выставляют в открытый доступ номер телефона и средства мгновенной передачи сообщений (instant messaging). Но поляки, как правило, показывают свой адрес в частично-ограниченном доступе — в отличие от индонезийцев, для которых такое поведение является более приватным. Частично ограниченный доступ означает, что пользователь может предоставить доступ определенным людям, чтобы видеть информацию на их странице профиля. Предполагаем, что это связано с тем, что у них сеть друзей намного меньше, чем у индонезийцев. В этом случае у поляков более вероятны знакомства в их собственной сети по сравнению с индонезийцами. Для индонезийцев делиться адресом проживания может быть более опасно, так как их сеть в три раза больше, чем у поляков, в которой, по всей видимости, большинство либо вообще незнакомы, либо являются друзьями друзей. Однако ответ на вопрос, почему поляки в большей степени, чем индонезийцы, готовы делиться адресом, требует дальнейшего изучения.

Перевод с английского языка Р. Арди, В. В. Маковой

1. Andersen P. Nonverbal Communication: Forms and Functions (2nd ed.). Waveland Press ; Illinois, 2007.

2. ComScore. Brits Most Engaged Online Audience in Europe (2012, August 31) [Electronic resource]. URL: <http://www.comscoredata.com/2012/08/brits-most-engaged-online-audience-in-europe/> (дата обращения: 18.08.2013).

3. Facebook. Facebook reports second quarter 2013 results [Electronic resource]. URL: <http://investor.fb.com/releasedetail.cfm?ReleaseID=780093> (дата обращения: 18.08.2013).

4. Socialbakers. Facebook statistics by country (2013) [Electronic resource]. URL: <http://www.socialbakers.com/Facebook-statistics/> (дата обращения: 18.08.2013).

5. Zywicki J., Danowski J. The faces of Facebookers: investigating social enhancement and social compensation hypotheses; predicting Facebook and offline popularity from sociability and self-esteem, and mapping the meanings of popularity with semantic networks // J. of Computer-Mediated Communication. 2008. № 14. P. 1–34.

УДК 024.5:021 + 366.1 + 316.472

М. Ю. Гудова

ЧТЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОГО ОБЩЕСТВА

В статье рассматривается проблема трансформации практики чтения в культуре потребительского общества. Выявляется изменение мотивации чтения, потребности в чтении и ценностно-смыслового содержания практики чтения. Делается вывод, что чтение, существующее по законам потребления, превращается в симуляцию процесса культурной коммуникации, такую как чтение-болезнь или не-чтение.

Ключевые слова: чтение, потребление, симуляция чтения, удовольствие, наслаждение, не-чтение.

Чтение — культурная практика, существующая на протяжении тысячелетий. Длительность существования чтения в культуре создает в современном культурном сообществе ощущение, что оно с необходимостью будет существовать в культуре всегда, гарантируя ее воспроизводство и устойчивое развитие. Однако условия современного потребительского общества проблематизируют ситуацию и ставят под сомнение культуровоспроизводящую роль чтения.

Культура потребительского общества формируется в Европе во второй половине XX в., в России — в конце XX — начале XXI в. Это культура, отличительной чертой которой является «жизнь среди вещей» [4, 5], когда человек живет в задаваемом потреблением вещей ритме и в непрерывной последовательности потребляемых вещей. Укоренившаяся в практиках общества потребления привычка ускоренного потребления и утилизации вещей приводит к тому, что книга, попав в разряд предметов потребления, утрачивает свой привычный статус материально ценного предмета, воплощающего духовно-экзистенциальную ценность. В практиках массового потребления книга, во-первых, утрачивает свою материальную ценность, превратившись в дешевое издание для одноразового прочтения; во-вторых, книга не несет больше былой духовной художественно-экзистенциальной ценности, поскольку говорит

о мимолетном и случайном. Читатель в культуре потребительского общества превращается из субъекта, вычитывающего и транслирующего культурные ценности и смыслы, в охотника за сюжетом и удовольствием, утилизатором как оперативной информации в культуре, так и массовой книги как материальной ценности.

Культура потребительского общества — это культура общества, основанного не на производстве предметов, а на потреблении кодов и смыслов предметов, задаваемых в рамках определенных символических знаковых систем; в культуре потребительского общества любой предмет «трансформирован... в аксессуар роскоши» [4, 8]. Аксессуаром роскоши становится не всякая книга, а только лишь та, чья ценность в культуре потребительского общества, утверждена при помощи других потребительских ценностей и смыслов. Особо ценной книгой может быть, например, каталог дорогих автомобилей, в котором собственно рекламируемый товар повышает престижность взаимодействия с такой книгой. Также особую ценность книге может придать личность героя или автора книги; в интеллектуальной среде ценность книги повышается оригинальностью и провокативностью идеи, вплоть до скандальности. В среде букинистов особо ценятся автографы, подлинные первые издания, издания с интригующей историей владения книгой.

Книги становятся в культуре потребления «одним из элементов коллекции потребляемых благ» [Там же], это касается как традиционных бумажных книжных изданий, которые по своей цене догоняют такие потребительские товары, как одежда и обувь, так и электронных гаджетов для чтения, которые стоят столько же, сколько и универсальные гаджеты для обмена информацией — стационарные персональные компьютеры, компактные персональные компьютеры, коммуникаторы, планшеты, I-Pod и I-Pad, смартфоны. В любом случае, по наблюдению социологов чтения и маркетологов, покупка книги, бумажной или электронной, является сегодня дополнительным экономическим обременением, и позволить себе такую роскошь могут только те, кто располагает свободными средствами, т. е. высокооплачиваемые специалисты среднего возраста — жители мегаполисов. Именно эта социальная группа является основным потребителем книжных магазинов в российских крупных городах и в сети Интернет [7].

В культуре потребительского общества способом функционирования человека становится непрерывный и «утонченный концерт потребления» [4, 9]. В этом «концерте потребления» всякая коммерциализированная практика осознается как более престижная, чем не-коммерциализированная. Поэтому электронное или аудиочтение престижнее традиционного чтения.

Одновременно потребление стирает функциональные различия между потребляемыми вещами («нет больше различия между высшим сортом бакалеи и галереей живописи, между “Плейбоем” и “Трактатом о палеонтологии”» [Там же]), и всем вещам предписывает престижно-смысловые различия. Попав в эту систему отношений, книги становятся такими же предметами потребления, как и другие товары, и потребляются по тем же критериям. Ценность книги в обществе потребления определяется способностью удовлетво-

рять потребности в отдыхе, релаксации, развлечении, отвлечении от обыденных проблем, в совершенствовании знаний, получении новой информации, репрезентации занятости интеллектуальным трудом и т. д.

В культуре общества потребления меняется символическая стоимость вещи, и то, что в культуре производящего общества не имело стоимости или не являлось атрибутом роскоши, сейчас приобретает огромную цену. В качестве таких естественных и одновременно «бесценных» феноменов Бодрийяр перечисляет «пространство и время, чистый воздух и зелень, воду, тишину...» [4, 82]. Мы должны отметить, что одной из главных разновидностей роскоши в потребительской культуре является «свободное время» или «время досуга» [5, 68]. Право распоряжаться своим временем, самостоятельно его организовывать, планировать, находить «свободное время», например для чтения, становится одним из самых редких и дорогих удовольствий в этой культуре. Досуг, как утверждают социологи, это свободное время, которое остается у человека после того, как он выполнил все трудовые и семейные обязанности. В современном компьютеризированном потребительском обществе «неравенство и неравенство не уменьшились, они перенесены на другой уровень» [4, 82]. Если раньше у бедных не *было* возможности освоить грамоту и чтение, не было денег на покупку книг, то сегодня у них нет времени на досуг, нет возможности между временем наемного и домашнего труда выделить специальное время для прочтения книги. В лучшем положении оказываются родители, для которых чтение книг детям и обучение детей навыкам чтения входят в круг домашних обязанностей, и тогда домашнее чтение получает свою легитимацию в качестве не досуга, а родительского труда.

Другой формой легитимации процесса чтения в культуре потребления является обучение — приобретение знаний, которое считается подготовкой к трудовой деятельности. «Знание и власть стали или становятся самыми большими редкостными благами в наших обществах изобилия» [Там же, 93]. В современном европейском обществе грамотность, письмо, чтение являются культурными навыками, доступными всем. Однако возможность реализации этих навыков в культурных практиках повседневности становится все более и более элитарной.

Как пишет Ж. Бодрийяр, «в рамках абстрактной демократии орфографии или телевизора может гораздо лучше осуществиться настоящая система дискриминации» [Там же, 84]. Эта дискриминация скрытая: доступ к информации и ее основным источниками — книгам и медиа — как будто бы открыт всем. Но характер системы занятости, включенности в трудовые процессы лишает сегодня большинство людей доступа к самым простым и естественным, а потому самым дорогим благам: свободному времени, частному, приватному пространству, чистому воздуху и книге как атрибуту свободы и медитативности. Но эта дискриминация завуалирована лозунгами общества потребления и теми поведенческими моделями, которые навязываются средствами массовой пропаганды потребительского образа жизни — глянцевыми журналами и гламурными телепередачами и телеканалами. «Туфли вместо книжек!» — лозунг общества потребления [8, 31].

Знания, культура, книги, чтение в логике культуры потребительского общества оказываются всего лишь «вариантом более острой и тонкой культурной сегрегации», «резервом магической власти» [4, 85]. Поэтому для наивного и бедного демократического большинства, искренне увлеченного процессом потребления, знания не обязательно получать из первоисточника, важно публично демонстрировать приобщенность к знаниям и первоисточнику. Книги не обязательно читать и обдумывать, ими нужно владеть и делать это демонстративно и публично. Чтение не обязательно осуществлять, его можно симулировать, нося книгу в дамской сумочке или выкладывая на журнальный столик. Культурные явления, так же как потребительские товары в культуре потребительского общества, «симулируют социальную сущность — статус», становятся фетишем, знаком «изобилия и благодати».

В то же время Ж. Бодрийяр подчеркивает, что «для наиболее обеспеченного богатством и властью меньшинства книги, знания, чтение, культура» по прежнему остаются тем, чем они являлись всегда, — «средствами воспитания и образования, необходимыми для получения и удержания власти и богатства» [Там же, 88]. В культуре потребительского общества расслоение происходит по линии автономности. Свободный субъект может удовлетворять свои желания, вырастающие из реальных жизненных потребностей. Подвластный субъект потребления вынужден наслаждаться тем, что предписывает общество. Жажда наслаждений выходит в обществе потребления на первый план вместо вырастающих из процессов производства потребностей и их удовлетворения. Жажда наслаждений ведет к преодолению повседневности, стремлению к постоянному выходу за ее рамки, возрастает интерес к литературе фэнтези и киберпанка, альтернативной истории, технической и социальной фантастике, самым разнообразным приключенческим жанрам литературы. Из потребности к преодолению повседневности вырастает «оживление универсальной любознательности» [Там же, 110], что ведет к росту читательской активности в сфере нон-фикшн, рекомендательного чтения, чтения полезных советов по организации быта, совершенствованию тела и путешествий.

Бодрийяр определяет общество потребления как «общество обучения потреблению, социальной дрессировки в потреблении» [Там же, 111]. Чтение как одна из практик сохранения и передачи социокультурного опыта включается в этот процесс экономической дрессуры и приобретает не свойственную ранее ему функцию — обучения потреблению.

Для более успешного обучения потреблению рождается особый жанр литературы для чтения — гляцевый журнал. А вместе с ним и новая разновидность чтения — чтение-листанье.

Чтение-листанье существует сегодня в отношении и бумажных изданий, и электронных: это избирательное чтение — наслаждение текстом [2, 469], когда читатель вынужден выбирать, читать и перечитывать, смаковать, разбивать текст на смысловые фрагменты и компоновать их заново: так читают не только книги, но главным образом газеты и журналы. На чтении-листаньи как технике основывается чтение-потребление как тип взаимодействия читателя и текста.

В философии французского постструктуралиста Р. Барта проблема чтения-потребления была концептуализирована в понятиях «эротика текста» и «наслаждение текстом».

В смещении множества языков Барт видит предпосылку для наслаждения текстами, созданными на этих разных языках. Он утверждает, что понятия удовольствия и наслаждения от текста отличны по своему содержанию, но эти отличия зыбки. Они проистекают из того, что автор, создающий текст из глубинной потребности творить, получает удовольствие всегда — высказывается, означает, наделяет смыслом — творит. Проблема состоит в том, чтобы авторский текст желал читателя, чтобы в нем возникал эротический магнетизм. Такая эротическая притягательная сила, по мнению Р. Барта, возникает в тексте в момент письма. «Письмо — это доказательство того, что текст меня желает» [2, 464].

Тексты, которые создаются авторами, всегда существуют в рамках определенной конвенциональной культуры. И одни из них поддерживают существующие конвенции, а другие — разрушают. Барт утверждает, что ни культура, ни ее разрушение сами по себе не эротичны. Эротичен, притягателен культурный сдвиг, при котором сквозь привычное и устоявшееся нам приоткрывается нечто новое, неизвестное и загадочное. В этом приоткрывании и сокрытии — источник желаний и соблазнов текста. Следовательно, «пространство удовольствия — это культура, во всех ее формах» [Там же, 465], и в том числе в практиках чтения.

Р. Барт противопоставляет понятия «текст-удовольствие» и «текст-наслаждение». «Текст-удовольствие» порождается смысловыми разрывами, столкновениями различных смыслов, такой текст балансирует над пропастью «благо-разумия, конформности и плагиата», с одной стороны, и зыбким ускользающим берегом инноваций, с другой. «Текст-удовольствие» — «это место, где всякий раз можно подсмотреть одно и то же — смерть языка» [Там же].

В культуре потребления «текст-наслаждение» делает ставку на «нескончаемое пиршество, миг, когда языковое удовольствие начинает задыхаться от собственного переизбытка и изливается наслаждением» [Там же, 467].

Читательское удовольствие от текста, по мнению Р. Барта, возникает не от содержания, не от формы изложения, а от возможности читать вразброс, выбрасывать куски, пропускать страницы, подгоняя развязку, т. е. «сминать текст в складки». Здесь ученым противопоставляются два способа чтения: первое — последовательное чтение, быстрое, подробное, прилежное, и второе — избирательное, смакующее, где в складках образуется «просвет наслаждения».

Принцип избирательного чтения, по Р. Барту, характеризует прежде всего чтение массовой или популярной литературы. Это подтверждают и современные исследователи. Чтение-потребление предполагает «рассеянное, поверхностное восприятие текста и в то же время чрезмерную тесноту “тактильно-шокового” соприкосновения с ним — то и другое в отсутствие выверенной, общепринятой академической или музейной дистанции. С одной стороны, сила и острота непосредственных, аффективно-телесных реакций (смеха, страха, слез) не оставляет простора рефлексии. С другой стороны, наоборот, есть

излишний простор для отвлечения, импровизируемой “отсебятины”, буквалистского распространения воображаемого в быт» [6].

«Книги вместо туфель!» — лозунг борьбы с идеологией общества потребления [8, 31]. Как правило, это лозунг интеллектуалов среднего класса, которым приходится постоянно конструировать свою идентичность и читать книги, подлинно знающих, глубоко понимающих и непрерывно думающих людей.

Общество потребления создает новые условия для чтения даже для таких читателей, тех, кто не отказался от этой культурной и художественной практики, но для них в условиях массового потребления чтение приобретает черты, описываемые М. Бланшо.

М. Бланшо называет чтение болезнью [3, 62] интеллектуалов, поскольку у читателя происходит раздвоение сознания. Это раздвоение сознания обусловлено, по М. Бланшо, особенностями повествования. «Само повествование — это мысль, ставшая последовательностью неоправданных и недоступных пониманию событий, а смысл, который навевается в повествование, — это та же мысль, но преследующая себя через непонятное под видом общего смысла, который все опрокидывает. Тот, кто придерживается повествования, погружается, не отдавая себе отчета, в нечто темное, а тот, кто придерживается смысла, не может достичь тьмы, в отношении которой смысл оказывается разоблачительным светом. Два читателя никак не могут воссоединиться, мы становимся то одним, то другим, мы понимаем то слишком много, то слишком мало из того, что требуется понять. Настоящее прочтение остается невозможным» [Там же, 60–61].

Чтение как процесс интеллектуального восприятия текста, по мнению Бланшо, это не только понимание, поскольку смысл неопределен и все время ускользает. Также чтение не ограничивается только проживанием интеллектуальных коллизий, воплощенных в тексте, поскольку двойственность «литературы» и «жизни» непреодолима. Чтение с необходимостью сочетает практики понимания и проживания, становится читательским комментированием написанных автором текстов.

Чтение-комментирование, по мнению М. Бланшо, это повторение произведения другим языком, который заполняет изначальные лакуны смысла, но одновременно создает новые, оставаясь, в свою очередь, также самостоятельным произведением [Там же, 176–177].

В процессе чтения загадка смысла текста стремится одновременно и к своему разрешению, и к сокрытию смысла. Эта двойственность одновременно и мучительна, и притягательна для читателя. Бланшо говорит о том, что болезнь чтения отражает состояние скольжения в окружающем мире и состояние самого читателя, в котором нет ничего неизменного и устойчивого, но есть только стремление к истине, к вере, к смыслу.

Читателя М. Бланшо называет лжецом. Поскольку «настоящее прочтение остается невозможным» [Там же, 61], каждый читатель придумывает свое, «ложное» прочтение-толкование текста.

Идеи М. Бланшо развивает П. Байяр [1], который считает, что чтение — это необязательный, нелинейный и неоднонаправленный процесс, и поэтому

понятие «чтение» утрачивает свою однозначность. П. Байяр описывает и анализирует такие формы чтения, как «чтение-пролистывание» [1, 40] и «чтение-блуждание» [Там же, 41], «чтение — озиране книг на расстоянии [Там же], «чтение — слушание чужих впечатлений о книге», каждая из которых разрушает традиционные представления о прочитанности или непрочитанности текста. П. Байяр анализирует ситуацию «искушенного читателя», для которого важна не каждая отдельная прочитанная книга, а их система, место каждой отдельной книги в этой системе, общее и особенное, что делает отдельный текст частью общего интеллектуального процесса. В современной культуре репрезентаций сам процесс прочтения книги становится необязательным, а умение рассуждать о «непрочитанной» книге востребованным все чаще. Его можно продемонстрировать и в светской беседе, и на экзамене, и на встрече с писателем, и в разговоре с любимым человеком. Поскольку читатель ищет в самых разных книгах только свои мысли. Поскольку у читателя есть его собственные мысли, другие ему просто не нужны. Читая книгу, читатель хочет, чтобы его мысли были представлены ему в великолепной форме. Следовательно, для того чтобы рассуждать о непрочитанных книгах, читателю необходимо научиться «не стесняться того, что книга не прочитана», «уверенно внушать свои идеи», «не бояться выдумывать книги», убедительно «говорить о себе». Книг, по мнению П. Байяра, слишком много, а читатель всегда только один.

Другие аргументы в защиту тезиса о том, что современному читателю в культуре общества потребления не стоит читать, приводит Дубравка Угрежич [9]. Ее аргументы состоят в том, что в обществе потребления разрушена традиционная система отношений между «уважающими себя писателями» (self-respecting writers) и «заинтересованными читателями» (readers interesting in reading): между ними стоят издатели, редакторы, рекламные агенты, агенты по авторским правам, переводчики, продавцы в магазинах. Процесс чтения определяется не столько личным выбором и вкусом читателя и писателя, сколько издательской политикой, маркетинговыми стратегиями, цензурой рынка, потребностями переводчиков, особенностью авторского права в различных странах мира, а также интересами книготорговцев. Чтение в современном обществе, по мнению Д. Угрежич, превратилось в престижный процесс потребления и ничем не отличается от потребления других престижных товаров и услуг, поэтому уважающему себя писателю не стоит в этой ситуации ничего писать, а уважающему себя читателю не стоит читать. Вывод, который делает из анализа сложившейся ситуации Д. Угрежич, вынесен в заголовок ее книги: “Thank You for Not Reading” (Спасибо, что вы не читаете).

Внимательно посмотрев на судьбу чтения в культуре потребительского общества, можно прийти к выводу, что чтение, существующее по законам потребления, перестает быть подлинным духовно-экзистенциальным процессом смыслодержательного взаимодействия автора и читателя. Чтение в обществе потребления превращается в симуляцию процесса культурной коммуникации и становится односторонним чтением-листанием, чтением-просматриванием, чтением-комментированием, чтением — репрезентацией чтения, чтением-болезнью или не-чтением.

Таким образом, ключевая проблема современной культуры и современного чтения как культурной практики состоит не в том, что читают мало или читают не то, что является нужным и полезным человеку и обществу, а в том, что читают по-другому. Чтение, чьим способом существования является симуляция культурной коммуникации, не обеспечивает необходимые для воспроизводства культуры социальные связи и отношения и не наполняет их социально-организующим ценностно-смысловым содержанием.

-
1. *Байяр П.* Искусство рассуждать о книгах, которых вы не читали. М., 2012.
 2. *Барт Р.* Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.
 3. *Бланшо М.* От Кафки к Кафке. М., 1998.
 4. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006.
 5. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2006.
 6. *Венедиктова Т.* Разночтение как культурный ресурс // Новое литературное обозрение. 2009. № 99 [Электронный ресурс]. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2009/99/ve35-pr.html> (дата обращения: 16.07.2014).
 7. *Дубин Б., Зоркая Н.* Чтение в России в 2008. М., 2009.
 8. *Мангуэль А.* История чтения. Екатеринбург, 2008.
 9. *Ugresic D.* Thank You for Not Reading. Illinois, 2003.

Рукопись поступила в редакцию 17 июля 2014 г.

УДК 141.134 + 17.021.2 + 130.2:7

А. Н. Крюков

«ВООБРАЖЕНИЕ» И «ФАНТАЗИЯ» У КАНТА И ГУССЕРЛЯ КАК ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Статья посвящена анализу проблемы эстетического в немецкой классической философии у Канта и в феноменологии Гуссерля. Предметом исследования является понятие «воображение» у обоих мыслителей. В первой части статьи обсуждается тезис Вольфганга Фашинга о принципиальной эстетичности феноменологии; во второй части представляются основные способы функционирования понятия «воображение» у Канта; в третьей, основной части подробно анализируются принципы функционирования таких понятий, как «фантазия», «воображение» в феноменологии Гуссерля. Данная статья — попытка представить новый взгляд на анализ понятия «воображение» у Гуссерля и обосновать тезис, опираясь на положения обоих мыслителей о том, что природа эстетического во многом метафизического свойства.

Ключевые слова: немецкая классическая философия, феноменология, Кант, Гуссерль, продуктивное воображение, фантазия, эстетика.

Феноменология Гуссерля являет собой тот способ философствования первой половины XX в., целью которого была попытка обосновать не столько возможности, сколько принципы человеческого познания. Знаменитый феноменологический дескриптивный способ описания актов сознания как нельзя лучше подходил для данной цели. В эпистемологическом контексте речь шла о том, чтобы показать, какие схемы, основополагающие принципы лежат в основе нашей познавательной способности. И огромное наследие Гуссерля, насчитывающее тысячи страниц как опубликованных, так и неопубликованных работ, целиком были посвящены этой задаче.

Понятно, что генеральная стратегия, выработанная немецким феноменологом, принципиальнейшим образом отличалась от интенций немецкой классической философии, хотя как в немецкой классической философии, так и

у Гуссерля речь идет о трансцендентальной субъективности, а в каком-то смысле также и об априорных основаниях знания.

Сопоставление основных взглядов Гуссерля и представителей немецкой классической философии — задача очень емкая и в рамках одной отдельной статьи невыполнимая. В связи с этим я хотел бы ограничиться анализом совершенно конкретных понятий, разработку и употребление которых мы находим в обеих традициях как у Гуссерля, так и в немецкой классической философии, в первую очередь у Канта. Речь пойдет о таких понятиях, как «эстетическое», «воображение», «фантазия».

Эстетика и феноменология

Если попытаться сопоставить трансцендентальную феноменологию Гуссерля с трансцендентальной философией Канта, то можно сказать, что у Гуссерля проблема эстетического находится как бы на периферии его феноменологических штудий. У Канта это выглядит совершенно иначе, и его третья «Критика» — критика эстетическая. В какой связи можем мы говорить об эстетическом в феноменологии Гуссерля? Если, к примеру, три «Критики» Канта были посвящены последовательно различным познавательным способностям (рассудочной, разумной и способности суждения), то у Гуссерля такого четкого определения места эстетического нет. Скорее всего, эстетический акт надстраивается над некоторыми первичными интенциональностями сознания. То есть речь у Гуссерля идет не об изолированной познавательной способности, связанной с эстетическим восприятием, но скорее о некотором последующем акте, который фундируем первичным восприятием. И в этом принципиальное различие между Гуссерлем и Кантом.

Но как мы можем определить роль эстетического в философии Гуссерля? Приведу точку зрения австрийского исследователя Вольфганга Фашинга. Он говорит о том, что эстетические принципы Гуссерля находятся во взаимосвязи с кантовскими принципами в одном аспекте: как у Канта, так и у Гуссерля мы имеем дело с полным безразличием по отношению к вещам. Здесь Фашинг имеет в виду тезис Канта о том, что эстетическое созерцание полностью лишено какого-либо интереса к воспринимаемым вещам. Тогда в чем же заключается лишенность интереса к вещам у Гуссерля? Австрийский исследователь выдвигает следующий тезис: данное безразличие достигается посредством процедуры эпохэ [1, 126]. Он пишет следующее:

Die behauptete Verwandtschaft zwischen phänomenologischem und ästhetischem Schauen bedeutet, dass sich im Ästhetischen eine ganz ähnliche Rücknahme aus der natürlichen „Geradehin-Einstellung“ vollzieht. Die „Interesselosigkeit“ des ästhetischen Anschauens meint, dass — analog zur Installierung eines „unbeteiligten Zuschauers“ in der Phänomenologie — der Blick sich nicht mehr direkt auf die dargestellten Gegenstände richtet, sondern auf das Wie ihres Erscheinens [Там же, 100]¹.

¹ «Указанное родство между феноменологическим и эстетическим воззрением означает, что в эстетическом исполняется совершенно схожий выход из естественной “непосредственной установки”».

В целом, что касается принципиальных моментов феноменологии Гуссерля, это верное замечание. В дальнейшем Фашинг формулирует более общий тезис относительно эстетичности феноменологии Гуссерля, который заключается в том, что область эстетического формируется в области трансцендентально-феноменологического [1, 120]. Итак, с точки зрения австрийского исследователя, схожесть взглядов Канта и Гуссерля в том, что оба говорят о незаинтересованном характере восприятия, и если первый говорит о незаинтересованности эстетического акта, то второй размышляет о незаинтересованности наблюдателя, осуществившего трансцендентальное эпохэ.

Однако следует заметить, что в контексте аргументации Вольфганга Фашинга *вся феноменология* Гуссерля, которая получила свое методологическое своеобразие после появления работы «Идеи к чистой феноменологии», работы, в которой как раз была разработана и описана редукция, могла бы считаться исключительно эстетическим конструктом. Однако выше я указывал на то, что как раз эстетический акт есть такой акт, который надстраивается над первичными актами феноменологического восприятия. Иными словами, после совершения эпохэ мы имеем дело сначала с конституированием самой вещи в области трансцендентально-феноменологического, а затем только речь может заходить собственно об эстетических актах.

Размышление об эстетическом, конечно, занимает определенное, однако достаточно скромное место в многочисленных штудиях немецкого феноменолога. И феноменологическая редукция является не столько принципом эстетического воззрения, сколько скорее своеобразием феноменологического метода. Поэтому я полагаю, что тезис Фашинга — слишком сильное утверждение по поводу одного из важнейших методологических терминов феноменологии Гуссерля. Однако тезис о трансцендентальной редукции как незаинтересованности позволяет нам сопоставить феноменологию с немецкой классической философией.

Прежде всего нам интересен ответ на вопрос: что же имеет приоритет — эпистемологическое или эстетическое? На первый взгляд, исходя из концепций как Канта, так и Гуссерля, кажется, что не должно быть сомнений по поводу ответа: приоритет имеет теоретическое мышление. Так, Кант начинает свою первую «Критику» с анализа именно эпистемологической способности мышления. Описания Гуссерля также посвящены в первую очередь анализу интенциональных или «познающих» структур сознания.

Однако необходимо сделать некоторые замечания. Так, Арсений Гулыга начинает свою статью «Место эстетики в философской системе Канта» со следующей заметки. Он приводит цитату из текста, приписываемого молодому Гегелю, в которой утверждается, что высший акт разума есть акт эстетический [7, 267]. Гулыга указывает на тот факт, что вообще-то это утверждение Гегеля находится в определенном противоречии с его системой и поэтому исследователи

“Утрата заинтересованности” эстетического воззрения обозначает, что — по аналогии с позицией “незаинтересованного наблюдателя” в феноменологии — взгляд направляется не напрямую на представляемые предметы, но на “Что их явленности» (здесь и далее перевод мой. — А. К.).

склонны приписывать его Шеллингу, для которого искусство как раз и является наивысшим принципом в философии, объединяющим объективное и субъективное (подробнее см. [11]). Арсений Гулыга указывает при этом, что Кант приоритет эстетического над эпистемологическим в своих эстетических работах не утверждает напрямую. Однако его ученики, такие как Шеллинг, идут в этом смысле дальше и декларируют приоритет эстетического [7, 268].

Итак, мы имеем дело еще с одним важным и принципиальным тезисом, гласящим, что эстетическое синтезирует все философские усилия. Этот тезис был неявно, но достаточно методично разработан у Канта и получил свое дальнейшее развитие у Шеллинга. И все же какое место в области сознания занимает эстетическое?

Понятие «воображение» у Канта

Прежде всего, необходимо выяснить, где та область в кантианской философии, в которой и становится возможным эстетическое созерцание. У кёнигсбергского философа эта область называется «способность воображения». Необходимо, конечно же, определить, каким образом функционирует это понятие в «Критиках» немецкого философа. Приведу определение воображения у Канта в его первой «Критике», «Критике чистого разума»:

Воображение есть способность представлять предмет также и без его присутствия в созерцании. <...> Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю ее иногда также продуктивной способностью воображения <...> [9, 204–205].

Здесь Кант говорит о продуктивном воображении, которое отличается от репродуктивной способности воображения. Последнее, с его точки зрения, скорее относится к области психологии, но не к трансцендентальной философии. Продуктивное воображение — это способность сознания иметь дело с предметами, даже если мы их не воспринимаем в данный момент. В контексте же кантианского различения на феноменальное и ноуменальное речь заходит еще об одной серьезной проблеме: в воображении мы можем иметь дело и с вещами, которые мы не можем воспринять в реальной жизни, а только лишь представляем. А это значит, что мы неизбежно оказываемся в области трансцендентальных идей, которые возникают как результат функционирования априорных понятий без опыта. Тогда воображение находится как бы между двух совершенно различных областей. С одной стороны, оно может иметь дело с многообразием чувственного опыта, с другой же стороны, оно зависит от рассудка, который обеспечивает единство его интеллектуального синтеза [Там же, 213].

Итак, в «Критике чистого разума» мы имеем дело с противопоставлением опыта и воображения. Кант предостерегает в этой связи: «...должно, следовательно, установить, что у нас относительно внешних вещей есть также опыт, а не одно только воображение...» [Там же, 286]. Мы видим, что функция воображения в «Критике чистого разума» состоит еще и в том, что при его помощи возможно представление предметов, которые нам не даны опытным путем.

И тогда в воображении, лишенном подпитки опытными данными, могут быть сконструированы фантастические миры, миры ноуменального. Для наших же целей вполне достаточно понимания того, что именно в области воображаемого конструируются те образы, с которыми имеет дело эстетическое представление.

В «Критике способности суждения», в которой речь, собственно, и заходит об эстетическом, Кант прежде всего подчеркивает, что воображение представляет собой способность к априорным созерцаниям [10, 190]. А это необходимое условие для того, чтобы мы могли созерцать предметы, которые не существуют, исходя только из априорных пространств, времени и понятий. И в этой работе снова повторяется основная идея, высказанная в «Критике чистого разума», — о том, что для полноценного функционирования сознания необходимы как воображение, согласующееся с априорными формами и объединяющее многообразные формы созерцания опыта, так и собственно деятельность рассудка [Там же, 219].

Приведу еще цитату:

Надо отметить, что воображение совершенно непостижимым для нас способом может не только вновь вызывать при случае знаки для понятий даже из далекого прошлого, но и воспроизводить образ и фигуру предмета из чрезвычайно большого числа предметов различного рода или же одного и того же рода; более того, в тех случаях, когда душа рассчитывает на сравнения, воображение умеет, по всей вероятности, действительно, хотя и недостаточно для сознания, как бы накладывать один образ на другой и через конгруэнтность многих образов одного и того же рода получать нечто среднее, служащее общим мерилом для всех [9, 238].

Мы видим, что в «Критике способности суждения» понятие «воображение» функционирует у Канта в несколько ином ключе, чем в «Критике чистого разума». Иначе говоря, речь идет здесь скорее о том, как в возможности представления сопоставляются в фантазии образы, которые «непостижимым образом» возникают и накладываются друг на друга. То есть воображение функционирует не только как продуктивное воображение, благодаря которому осуществляется познание (сопоставление представления и чувственных данных), а еще и как область, в которой появляются образы, которые мы себе только лишь представляем.

Сам же контекст рассуждений, из которого взята цитата, таков: Кант в своей третьей «Критике» пытается понять, что такое «красота». Так, согласно позиции немецкого философа, красота — это идея нормы. Пример, который приводит Кант: посредством накладывания друг на друга образов всех живущих мужчин в воображении мы получаем некий усредненный образ, который и является нормой и, как следствие, дает нам представление о среднем красивом мужчине.

Есть еще одно свойство воображения, на которое необходимо обратить внимание. Кант говорит о том, что в нашем воображении заложено стремление в бесконечность [10, 256]. Здесь воображение представлено как некая функция, которая уносит нас за горизонты реального. И в этом, функциональном смысле значение воображения совпадает с декартовым, в том моменте, когда

последний говорил о том, что причина наших заблуждений заключается как раз в том, что наш разум стремится охватить гораздо больше, чем мы в силах постигнуть². Можно сказать, что то, что только было намечено Декартом как проблема, было разработано Кантом в его разграничении на ноуменальное и феноменальное. В системе трансцендентальных идей речь идет как раз об этом. По крайней мере, еще раз подчеркивается значение воображения как стремления разума в бесконечное и то, что в воображении может быть представлено бесконечное количество образов. Кант связывает в третьей «Критике» воображение и принципы эстетического и говорит: «А так как довести представление воображения до понятия — значит объяснить это представление, то эстетическую идею можно назвать необъяснимым представлением воображения (в его свободной игре)» [10, 364]. Итак: эстетическая идея — это «необъяснимое представление воображения в его игре».

Общий результат для нашего анализа размышлений Канта о воображении — это то, что воображение функционирует как способ представлять различные предметы. Ответ на вопрос, как возможно такого рода представление, у Канта выглядит следующим образом: это происходит «непостижимым образом». Из его теории следуют два вывода. Во-первых, при помощи продуктивного воображения в нашем сознании осуществляется синтез многообразных восприятий как соответствующих данным опыта. А, во-вторых, мы можем говорить о своеобразной метафизической эстетике. В пространстве воображения, в котором утрачена связь с опытом, в его бесконечности и формируются различные представления, эстетические идеи.

Рассмотрим теперь, каким образом трактуются понятия «эстетическое» и «фантазия» в феноменологии Гуссерля. Это происходит, конечно же, совершенно в ином ключе, нежели у Канта.

«Воображение» и «фантазия» у Гуссерля

Итак, вернемся к тезису Вольфганга Фашинга и предположим, что он верен и что мы с определенной степенью допущения можем утверждать, что область трансцендентально-феноменологического вообще является областью эстетического. Тогда получается, что феноменолог, совершив трансцендентальную редукцию, имеет дело с эстетическим трансцендентальным сознанием. Впрочем, я указывал, что это скорее красивая гипотеза, чем тезис, соответствующий основным принципам феноменологии. Но каким же образом функционирует эстетическое у Гуссерля? Для Гуссерля первичным является некоторое конституирующее восприятие, а затем уже этому акту приписываются собственно эстетические характеристики. Но обратимся непосредственно к тем

² Декарт пишет в «Размышлениях о первой философии»: «Так отчего же происходят мои ошибки? А лишь оттого, что, поскольку воля обширнее интеллекта, я не удерживаю ее в тех же границах, что и интеллект, но простираю ее также на вещи, которых не понимаю; когда она безразлична к этим вещам, она легко отклоняется от истины и добра, и таким образом я допускаю ошибки и погрешности» [8, 48].

немногим текстам, где Гуссерль высказывается на этот счет. Так, в одном из манускриптов он указывает на то, что область фантазии, а как следствие и эстетического, находится как бы между двумя экстремальными позициями:

Zwei Extreme:

Die gegebene Welt und Zeit kann eine so voll bestimmte sein, als für uns jetzt unsere Welt ist (nicht die wirkliche Welt). Z. B. das heutige Berlin, so bestimmt, wie es für uns und selbst für die Berliner selbst ist.

Extremer Gegenfall. Es war einmal, irgendwo, in irgendeinem Fabelland, in irgendeiner Zeit, in irgendeiner Welt mit ganz anderen animalischen Wesen, sogar Naturgesetzen etc. [3, 540]³.

Иными словами, в искусстве выстраивается своеобразный континуум, который берет начало в таком типе искусства, который абсолютно адекватно отражает действительность (современный Берлин) и является подражательным типом искусства, в противовес другому типу искусства, который не имеет дела с реальностью как таковой, но исключительно с воображением. Чуть ниже Гуссерль в том же своем манускрипте так характеризует принципы идеалистической поэзии:

Idealistische Dichtung. Der idealistische Dichter erschaut nicht bloss Fakta und Typen empirischer Welt- und Lebensgebiete, er schaut Ideen und Ideale, und sie erschauend wertet er sie und stellt sie als Werte hin [Там же, 541]⁴.

Если мы посмотрим на данные высказывания об искусстве с принципиальных позиций, то обнаружим, что по большому счету Гуссерль ничего нового нам не открывает. Да, действительно, есть различные типы искусства, одни изображают воспринимаемые предметы, другие же скорее символичны, чем реалистичны. И, по всей видимости, художник в своем творчестве соотнобразует скорее с идеями, чем с реальными предметами (лучший образчик такой позиции — это конечно же Шопенгауэр). Но нас интересует в этих цитатах как раз представление Гуссерля о том, что область искусства функционирует как воображение. И в этом смысле интенция Гуссерля также совпадает с кантовской: в соответствии с последней область искусства — это также прежде всего область воображения.

Сам же ответ на вопрос, как «функционирует фантазия», и представляет своеобразие феноменологического метода Гуссерля. Приведу известный пример из «Идей к чистой феноменологии». Так, в §111 Гуссерль описывает, ка-

³ «Два пограничных случая:

Данный мир и время могут быть так же полно определенными, как для нас в настоящее время наш мир (не действительный мир). К примеру, сегодняшний Берлин может быть так же определен, как он является для нас и для самих берлинцев.

Экстремальный противоположный случай. Дело было однажды, где-то, в какой-нибудь сказочной стране, в какое-то время, в каком-то мире с совершенно другими живыми существами, даже при других законах природы и т. д.»

⁴ «Идеалистическая поэзия. Идеалистический поэт созерцает не только лишь факты и типы эмпирических областей мира и жизни, он видит идеи и идеальное, и тем, что он их созерцает, он их оценивает и учреждает как ценности».

ким образом функционирует акт эстетического восприятия гравюры Дюрера «Всадник, смерть и дьявол». Немецкий феноменолог различает здесь несколько уровней восприятия. Во-первых, я воспринимаю сам эстетический объект как предмет моего обычного восприятия, эстамп. Однако затем я воспринимаю фигуры, очерченные линиями: всадника, смерть, дьявола. Данное восприятие уже не имеет ничего общего с моим первичным восприятием эстампа как носителя изображения и являет собой образчик того, что Гуссерль называет нейтрализующей модификацией восприятия (*Neutralitätsmodifikation der Wahrnehmung*) [2, 252].

Данный параграф из «Идей» Гуссерля Александр Хаардт интерпретирует следующим образом: «В отличие от большинства традиционных теорий образов в центре исследования находится не вопрос о сходстве образа и образно изображаемого, а вопрос о столкновении (*Widerstreit*) образного вымысла и реального контекста восприятия образа [12]».

Проблема, которую описывает здесь Хаардт, понятна. Речь идет о том, что, с одной стороны, есть реальное восприятие эстетического предмета как физического носителя, с другой же стороны, есть собственно смысловое поле эстетического. И сопоставление этих двух областей Хаардт интерпретирует как «столкновение». По всей видимости, Гуссерль приводит пример с гравюрой Дюрера все же для того, чтобы провести различие в природе интенциональных актов, акта восприятия физического носителя и акта (тут он употребляет особый термин) «нейтрализующей модификации». О принципе нейтрализующей модификации Гуссерль говорит следующее:

Demgemäß entspricht jedem Erlebnis, wie jedem originär bewußten individuellen Sein, eine Serie von ideal möglichen Erinnerungsmodifikationen. Dem Erleben, als originärem Bewusstsein vom Erlebnis, entsprechen als mögliche Parallelen Erinnerungen von ihm, somit auch als deren Neutralitätsmodifikationen Phantasien [2, 251]⁵.

Важно указать на то, что мы имеем здесь дело с новым различием в контексте рассуждений о нейтрализующей модификации: существуют первичные переживания, которые затем могут быть даны в воспоминании, а также и в фантазии, которую, по всей видимости, и можно назвать нейтрализующей модификацией. Тогда получается, что все то, что связано с первичным актом восприятия, затем модифицируется в воспоминании. А все то, что дается в фантазии и выражается в посредством слов «однажды», «где-то», «в какой-нибудь сказочной стране», преобразуется в нейтрализующей модификации.

Мы видим, что Гуссерль не столько говорит об образном сознании, сколько о принципах эстетического акта как такового. На примере гравюры Дюрера он демонстрирует, каким образом функционирует нейтрализующая, фантазийная модификация. Попробуем теперь разобраться, в том, какое место за-

⁵ «В соответствии с этим каждому переживанию, как каждому первоначально осознанному индивидуальному бытию, соответствует серия идеально возможных модификаций воспоминания. Переживанию, как оригинальному сознанию переживания, соответствуют в качестве возможных параллелей воспоминания о нем и, таким образом, фантазии в качестве его нейтрализующих модификаций».

нимает фантазия как эстетическая деятельность в феноменологии Гуссерля. Какие же еще типы сознания, какие модификации сознания существуют вообще в феноменологии Гуссерля?

Что касается типов восприятия, то у Гуссерля повторяется на страницах его многочисленных работ определенная форма градации интенциональных актов. Итак, началом ряда является прежде всего первичный акт адекватного восприятия, исходным пунктом которого является «живое настоящее» («lebendige Gegenwart»). Это актуальное интенциональное переживание в конкретный момент «теперь», который является исходным пунктом всех моих переживаний и их возможных модификаций. Все то, что связано с этим первичным актом, есть не что иное, как модификации сознания. И это находится в связи с временной аналитикой или генетической феноменологией [4]. Первая модификация — первичная ретенциальная память, как память о только что прошедшем, основанием которой является первичная импрессия временной позиции «теперь». Эту первичную память необходимо отличать от воспроизведения в воспоминании (Wiedererinnerung), в котором осуществляется воспроизведение некогда первично воспринятого.

Если ретенциальная память все еще связана со шлейфом актуальной временной позиции «теперь», то воспроизведение в воспоминании существует независимо от него. Однако ретенциальная память все же генетически зависима от этой первичной позиции. Следующей модификацией ряда является интересующая нас фантазийная модификация. Она может быть как связана с первичным восприятием, так и существовать совершенно независимо от него. Таким образом, мы имеем следующий ряд: 1) первичная импрессия в точке «теперь» — 2) ретенциальная память — 3) воспоминание — 4) фантазия. Здесь необходимо отметить, что последняя интенциональная модификация совершенно иной природы и кардинальным образом отличается от предыдущих, поскольку она независима от первого типа первичного схватывания. Вернее, она может от него зависеть, а может и не зависеть. Тогда получается, что мы имеем дело с двумя типами интенциональности: первый тип 1–3 — это первичная интенциональность (1) и базирующиеся на ней модификации (2, 3); второй тип — это четвертая модификация, фантазия, независимая от первичной импрессии 1.

Рассмотрим на примере манускриптов Гуссерля, каким образом различаются эти два типа интенциональности (см. также [5]). Немецкий философ в одном из манускриптов в XXIII томе Гуссерлины «Phantasie und Bildbewusstsein» [3] указывает на такое различие. К примеру, я воспринимаю моего товарища Шварца в данный момент времени и соответственно имею реальное восприятие. В этом случае я не воспринимаю мое собственное восприятие, вернее, я не воспринимаю мое собственное тело, но имею имплицитное представление о том, что мой товарищ находится в таком-то положении по отношению ко мне, к моему телу. Дальше. Я могу закрыть глаза, и в этом случае мы имеем дело с модификацией, но восприятие все равно останется, и это восприятие базируется исключительно на первичном реальном положении дел [Там же, 112]. Иначе обстоят дела, когда я фантазирую, или имею

представления (*Vorstellungen*), как говорит Гуссерль. Здесь ситуация меняется. Изначально нет этой первичной точки некогда актуального интенционального схватывания, но все происходит исключительно в моем представлении. Если я представляю себе схожую картину, как и в первом случае, сидящего напротив меня моего товарища, то вроде бы все функционирует так же, как и в реальном восприятии: есть я, представляющий, и есть мой представляемый товарищ. Однако имеются существенные различия. В обоих случаях — в актуальном восприятии и в представлении фантазии — имеется представляющее Я. Если же в актуальной интенциональности эта позиция Я совпадает с моим телом (*Körper*), то в фантазии эта позиция удваивается: имеется актуальное Я, которое воспроизводит фантазийное восприятие, но есть также и Я самой фантазийной интенциональности. Таким образом, мы имеем как бы два центра: Я актуальных переживаний и Я фантазии.

И в этой связи возникают определенные вопросы. В фантазии я совершаю такие акты, которые уводят меня в область нереального совершенно в вышеописанном смысле Канта. Вполне может случиться так, что я никогда не буду в такой ситуации, какой мне рисует ее мое воображение. Дело усугубляется еще и тем, что в фантазии, во-первых, представленное (объект) и представляющее (субъект) в реальности не существуют, а во-вторых, существуют одновременно два центра восприятия, два Я: реальное и фантазийное. В связи с этим возникает вопрос: где же исходная точка идентификации?

Строго говоря, зная общий механизм рассуждений Гуссерля (усложнение проблемы и дескрипция все новых и новых составляющих), такой исход анализа интенционального представления в фантазии можно было бы предположить заранее. Чтобы нащупать новый возможный анализ решения проблемы, приведу рассуждения Эдит Штайн из ее докторской диссертации «О проблеме вчувствования (*Zum Problem der Einfühlung*)»⁶. Исходная проблема работы — это попытка прояснить то, каким образом возможно постижение трансцендентальной жизни другого, интенциональных актов другого. И в самом начале она производит «инвентаризацию» типов интенционального схватывания. Упомянув о первичном акте схватывания, Эдит Штайн пишет следующее: «*Es besteht außerdem die Möglichkeit einer nichtoriginären Gegebenheitsweise eigener Erlebnisse: die Erinnerung, Erwartung, Phantasie*» [6, 16]⁷. Собственно говоря, это те типы модификаций (за исключением «ожидания»), о которых я говорил выше и которые базируются на первичном импрессиональном акте теперь-восприятия. Что же касается центра первичного акта схватывания, то Штайн вслед за Гуссерлем говорит, что это и есть трансцендентальное Я. Если же мы вернемся к теме двух центров субъективной идентификации, то нахо-

⁶ Термин «*Enföhlung*» часто переводят как «эмпатия». Ввиду того что данное понятие и у Гуссерля, и у Эдит Штайн является техническим понятием (прояснение того, каким образом возможно постижение внутренней жизни другого трансцендентального Я) и лишено психологической коннотации, я предпочитаю переводить этот термин как «вчувствование».

⁷ «Кроме того, существует возможность неоригинальных типов представленности собственных переживаний: воспоминание, ожидание, фантазия».

дим в докторской работе Штайн следующее замечание по поводу фантазийной интенциональности: «Ich kann mich in der Phantasie mein reines Ich ohne Leib nicht vorstellen» [6, 64]⁸.

Необходимо принять во внимание, что докторская диссертация писалась в период 1914–1916 гг., а цитируемые мною тексты о фантазии относились к 1904–1912 гг. То есть можно говорить о временной корреляции текстов Штайн и Гуссерля. Кроме того, Эдит Штайн — ученица к тому времени уже ставшего знаменитым после написания «Логических исследований» Гуссерля, а это значит, что сентенции ее работы во многом находятся под влиянием авторитета Гуссерля и непосредственного общения с ним. В каком-то смысле то, что пишет Штайн в своей работе, — это, по всей видимости, отражение общих идей геттингенской философско-феноменологической атмосферы.

Тезис о теле, как о необходимом феномене моего представления, достаточно важен и дополняет наше понимание того, как функционирует фантазия у Гуссерля. Если мы до этого говорили о трансцендентальном Я как о принципе идентификации, то в этой цитате из работы Штайн меняются акценты: в воображаемом мире, если я и представляю себе самого себя, то не как некое фантазийное трансцендентальное Я, но Я, обладающее телесностью. Мы получаем интересное следствие: в своем актуальном теперь-восприятии феноменолог посредством трансцендентальной редукции абстрагируется от собственной телесности и переходит в область чистого трансцендентального Я. В фантазии же, по словам Штайн, это невозможно, именно в этой области я не могу представить себе активность Я без тела. В фантазии оно становится исходным центром фантазийного конституирования, некоторым нуль-пунктом в отношении исходящей интенциональности. В области фантазии телесность, вернее представление о собственной телесности, оказывается важным конституирующим условием.

Какие это имеет последствия для нашего анализа? Достаточно важные. Подведем некоторые общие итоги. Как мы видели, именно фантазийное представление у Гуссерля и способность продуктивного воображения Канта являются областью, в которой исполняются эстетические акты. Во-первых, если исходить из принципов трансцендентальной априорной аналитики Канта, область искусства в каком-то смысле метафизична, поскольку именно в продуктивном воображении, если отсутствует связь с опытом, происходит конституирование эстетических идей (третья «Критика»). Природа этих идей третьей «Критики» сходна с принципами функционирования трансцендентальных идей первой «Критики». Во-вторых, эстетический акт, как акт фантазийного представления у Гуссерля, — это особого рода модифицированная интенциональность, которая в определенном смысле также независима от первичной теперь-импрессии (у Канта — данных опыта) как основания адекватного познания. И в-третьих, в этой фантазийной интенциональности существует определенный конституитивный центр исходящей эстетической интенциональности: это

⁸ «Я не могу представить в фантазии мое чистое Я без тела».

мое тело. Именно оно задает топографию всего имажинативного окружения. Не этим ли объясняется, с одной стороны, неожиданность, а с другой стороны, имплицитная эстетическая оправданность сосуществования метафизических тем (сотворение мира, сотворение человека, разделение дня и ночи) с конкретикой изображения человеческого тела (Адама и бога-атлета) во фресках Сикстинской капеллы?

1. *Fasching W.* Transzendente und ästhetische Anschauung. Zur Selbstanschauung der konstituierenden Subjektivität bei Husserl und Schelling. In: R. Esterbauer (ed.): *Orte des Schönen. Phänomenologische Annäherungen.* Würzburg : Königshausen und Neumann, 2002, 95–124.

2. *Husserl E.* Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Husserliana. Bd. 3. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Ed. K. Schumann, The Hague : Martinus Nijhoff, 1976.

3. *Husserl E.* Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Husserliana 23. Ed. Marbach E. The Hague : Martinus Nijhoff, 1980.

4. *Husserl E.* Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917), Husserliana. Bd. 10. Ed. R. Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

5. *Marbach E.* Towards a Phänomenological Analysis of Fictional. Intentionality and Reference // *Intern. J. of Philosophical Studies.* 2013. Vol. 21, № 3. P. 428–447.

6. *Stein E.* Zum Problem der Einfühlung. Freiburg, 2008.

7. *Гулыга А.* Место эстетики в философской системе Канта // *Философия Канта и современность* / под ред. Т. И. Ойзермана. М., 1974.

8. *Декарт Р.* Размышления о первой философии // *Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1994. Т. 2.*

9. *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1966. Т. 3.*

10. *Кант И.* Критика способности суждения // Там же. Т. 5.

11. *Крюков А.* Философия и искусство у Шеллинга // *История философии и социокультурный контекст.* М., 2012. С. 184–193.

12. *Хаардт А.* Образное сознание и эстетический опыт у Эдмунда Гуссерля // *Логос.* М., 1996. Вып. № 8.

Рукопись поступила в редакцию 26 февраля 2014 г.

УДК 141.33(470) + 821.161.1 Розанов + 821.161.1 Толстой А. Р. Ермолюк

ВЛИЯНИЕ «МЕТАФИЗИКИ ПОЛА» НА ОСМЫСЛЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА Л. Н. ТОЛСТОГО В ТРУДАХ В. В. РОЗАНОВА

Взгляды В. В. Розанова на пол и семью образуют оригинальную философскую концепцию. Однако влияние этой концепции на осмысление мыслителем русской классической литературы практически не изучено. Автор статьи пытается заполнить данный пробел и приходит к выводу, что влияние «метафизики пола» можно обнаружить в интерпретации В. В. Розановым творчества многих русских писателей, особенно Л. Н. Толстого.

Ключевые слова: Розанов, Толстой, «метафизика пола», русская литература.

Осмысление творчества русских писателей занимает важное место в наследии В. В. Розанова. Вместе с тем литературные взгляды и оценки русского мыслителя исследованы не в полной мере и нуждаются в дальнейшем изучении.

Немало написано о том, что В. В. Розанов воспринимал русскую литературу критически, считая ее «рекламой революции» и виновницей крушения Российской Империи. Именно в таком ракурсе литературные взгляды и оценки В. В. Розанова рассматриваются в работах Л. В. Альшевской [2], А. А. Голубковой [3], К. И. Горбача [4], А. И. Павленко [11] и Л. А. Шульгиной [22]. Автор настоящей статьи также внес свою скромную лепту [6, 7].

Исследователи правы: творчество русских писателей В. В. Розанов немало критиковал с консервативных позиций. С особенной яркостью этот аспект розановского отношения к русской литературе проявился в 1910-х гг. в наиболее известных произведениях мыслителя — «Уединенном», «Опавших листьях», «Сахарне», «Мимолетном», «Последних листьях». Однако розановское отношение к литературе имело и другие грани.

Одной из основных тем философии В. В. Розанова является его специфическая «метафизика пола» и основанные на ней взгляды мыслителя на половую и семейную жизнь. В последние десятилетия эта проблематика получила весьма глубокую разработку в научной литературе. Упоминания заслуживают, в частности, работы В. В. Аверьянова [1], И. А. Едошиной [5], Г. В. Зориной [8], В. В. Лысенко [9], Н. Х. Орловой [10], И. Н. Петраковой [12], В. К. Пишуна и С. В. Пишуна [13]. Однако о том, что «метафизика пола» В. В. Розанова стала отправной точкой для специфической трактовки некоторых произведений русской классической литературы, исследователи не упоминают. В настоящей статье мы попытаемся заполнить этот пробел.

В. В. Розанов считал пол наиболее фундаментальной характеристикой личности. Поэтому одобрение мыслителя вызывают писатели, которые, на его взгляд, изображают человека «во плоти» реалистично, без отвращения к его телесной природе. Это прежде всего Л. Н. Толстой, а также Н. В. Гоголь и

Ф. М. Достоевский [21, 174]. Так, В. В. Розанов утверждает, что Л. Н. Толстой отвергает иную психологию, кроме психологии возраста и пола; давая характеристики героям, описывает лишь половые и возрастные признаки, но не уровень образования, к примеру [14, 23–24, 30]. В этом, по В. В. Розанову, и состоит гениальность толстовского психологического анализа.

Считая пол высшим творческим началом, В. В. Розанов рассматривает его как противоположность деструктивным и нигилистическим тенденциям, в том числе в литературе. «Как хорошо, что эта Дункан своими бедрами послала все к черту, всех этих Чернышевских и Добролюбовых. Раньше, впрочем, послали их туда же Брюсов и Белый (Андрей Белый)» [20, 110]. То есть в представлениях В. В. Розанова чувственный танец А. Дункан (наряду с лирическими стихами Брюсова и Белого, изображающих любовь как священнодействие) каким-то образом опровергает революционные идеи Н. Г. Чернышевского и Н. А. Добролюбова.

Достаточно характерным представляется следующее высказывание В. В. Розанова: «Семья — ближайшее и самое дорогое для нас отечество; пространственно — это место самых горячих связей; духовно — это место совершенного идеализма, живого, лучащегося. <...> Семья есть, конечно, “животный” союз, точка “животных” счленений мужа и жены и — расчленения двух в “животное” же множество (дети). Поразительно, что при бесспорно “животном” существе семья имеет бесспорно же мистическое, религиозное существо. <...> Это — начинающаяся религия, это, очевидно, религиозный союз, т. е. уже религиозная связь, — и все из неразглядываемого, темного пятнышка “счленений”» [18, 361–362].

Как видим, во-первых, пол в рассуждениях В. В. Розанова сакрализован; во-вторых, половая жизнь рассматривается как наиболее важная часть семейной жизни; в-третьих, религия, по мнению мыслителя, обязана своим появлением семье и, следовательно, полу. Все это необходимо иметь в виду, чтобы понять целый ряд литературных интерпретаций В. В. Розанова.

Так, именно тех писателей, которых мыслитель считал наиболее «чресленными» [14, 37], Гоголя, Толстого и Достоевского, он же называл «тремя великими мистиками нашей литературы» [21, 174], подразумевая тесную связь пола с религиозностью. Этим же объясняются и утверждения В. В. Розанова о том, что творчество А. С. Пушкина стало гораздо серьезнее и религиознее после женитьбы поэта [18, 363].

Кроме того, мыслитель вспоминает судьбу А. С. Пушкина: указывает на «глубокую тоску Пушкина при попытках загрязнить его домашнюю жизнь», тоску, которая для В. В. Розанова является яркой иллюстрацией его мысли о том, что половая жизнь — сердцевина жизни семейной [Там же, 362]. Ведь поскольку семья свята (религия, по Розанову, обязана семье своим появлением), подозрения в супружеской неверности есть подозрения в святотатстве.

Рассматривая храмовую проституцию Древнего мира как форму религиозного служения, направленную на приобщение чужеземцев к высшим духовным ценностям, В. В. Розанов находит типологическое сходство древних жриц любви с Еленой из романа Тургенева «Накануне», вышедшей замуж за болгарина.

рина, и с проституткой-праведницей Сонечкой Мармеладовой из романа Достоевского «Преступление и наказание» [18, 382–383].

По В. В. Розанову, «вековечным инстинктом» каждый ощущает, что зачатие человека — священный акт, в котором «соединяются “пуповиной” земля и таинственное, не астрономическое, небо» [17, 189]. Иллюстрацию собственной мысли он находит в стихотворении М. Ю. Лермонтова «Ангел». «Он душу младую в объятиях нес», — цитирует В. В. Розанов, а затем поясняет, что сам М. Ю. Лермонтов «не догадался, как близок и прост факт, ноуменальное значение коего он инстинктивно выразил» [Там же]. Тот же смысл мыслитель усматривает и в словах одного из персонажей «Братьев Карамазовых» Ф. М. Достоевского, старца Зосимы, о том, что Бог насадил на земле семена, взятые из иных миров, однако лишь чувством своего соприкосновения с этими иными мирами возвращенное живо. Здесь, как и М. Ю. Лермонтов, Ф. М. Достоевский, по словам В. В. Розанова, сам не догадывался об истинном смысле своих слов [Там же].

В. В. Розанов утверждал, что современные ему люди неправильно воспринимают свой пол, стыдятся его. Болезненный разрыв между человеком и его полом спровоцирован христианской религией. Чтобы вернуть себе утраченное ощущение целостности, мыслитель предлагает людям изменить отношение к своему полу, начать воспринимать его не как низменное, но, напротив, как нечто сакральное.

Так, мыслитель полагал, что в повести «Крейцера соната» и романе «Анна Каренина» Л. Н. Толстой изображает половую жизнь низменной. По мнению В. В. Розанова, подобное восприятие половой жизни в русском обществе весьма распространено, и причина тому — утрата уважения к полу, отсутствие верного представления о его психологии, восприятие половой жизни в категориях потребительства и эгоизма [14, 159].

Знаменательным находит мыслитель образ Константина Левина из романа Л. Н. Толстого «Анна Каренина». По мысли В. В. Розанова, перед женитьбой Левин раскаивался в прежних связях, ибо почувствовал и осознал, что брак является святыней, к которой следует приближаться в чистоте [18, 364].

В. В. Розановым немало написано о «Крейцеровой сонате». Это неудивительно: в указанной повести, а также в «Послесловии к “Крейцеровой сонате”» Л. Н. Толстой рассматривает близкие отношения между женщиной и женщиной исключительно как низменные и прямо призывает к отказу от половой жизни не только вне брака, но и в браке. В. В. Розанов, несмотря на очевидное противоречие с его собственным подходом, пытается это противоречие сгладить, а то и опровергнуть.

Так, в работе «В мире неясного и нерешенного» мыслитель утверждает, что если явный смысл «Крейцеровой сонаты» в отрицании брака, то скрытый — в его утверждении, так как Л. Н. Толстой показывает, к чему приводит имплицитно присутствующее в христианстве гнушение полом. Проблемы супругов Позднышевых, героев «Крейцеровой сонаты», В. В. Розанов расценивает как следствие замалчивания вопросов жизни в браке. И повинно в этом замалчивании христианство [14, 133]. В. В. Розанов говорит, что Позднышев плачет,

ибо «хочет семьи как религии» [14, 74], в то время как она искусственно десакрализована.

По мнению В. В. Розанова, семейная тема в творчестве Л. Н. Толстого является ведущей, причем писатель выступает именно как защитник семьи: «Вся литературная деятельность Толстого вытянулась в тонкую и осторожную педагогику около “семьи”, “яслей”, “Вифлеемской” стороны нашего бытия; во всяком случае — в направлениях, абсолютно полярных Голгофе. Еще замечательно: похорон нигде не описал» [Там же, 70].

Что касается «Крейцеровой сонаты», то в статье «Вопросы семьи и воспитания (по поводу двух новых брошюр г-жи Н. Жаринцевой)» В. В. Розанов оценивает ее публикацию как положительное явление в культурной жизни — явление, оказавшееся способным «расшевелить вообще весь половой вопрос». При этом мыслитель замечает, что этого вопроса Л. Н. Толстой «незамечено для читателей» касается уже в «Детстве и отрочестве» и «Смерти Ивана Ильича» [16, 51]. В. В. Розанов вновь заявляет, что повесть «Крейцера соната» имеет определенный скрытый смысл, идущий вразрез с формальными заявлениями писателя. В подтверждение своей точки зрения мыслитель ссылается на личный разговор с Л. Н. Толстым. Слова писателя В. В. Розанов передает так: «Разумеется, род человеческий не перестанет размножаться, и с этой стороны советы мои не могли принести ему вреда: но советы мои, и чем резче выражаться, тем лучше, должны были породить... если хотите, то же чувство гнусности, которым и природа оберегает себя от несвоевременных и вообще вредных касаний и бережения» [Там же, 52–53].

Таким образом, по мнению В. В. Розанова, Л. Н. Толстой призывал к отказу от половой жизни лишь в «педагогических» целях и не рассчитывал на то, что кто-либо последует его совету. В статье «Одно воспоминание о Л. Н. Толстом» мыслитель пишет о том же самом еще более отчетливо:

«Заговорили о “Крейцеровой сонате”. Я отнесся недоверчиво к ее “последованию”:

— Для чего же *прекращаться* человеческому роду, когда размножение есть коренной факт природы, явно благодатный, явно благословенный?

Он ответил:

— Конечно, в виду этого я не имел. Но человек неуправляем, и, когда хочешь довести его до *нормы*, надо советовать, кричать, требовать сверх нормы. Прекращения размножения, конечно, никогда не последует, и я не так наивен, чтобы, советуя это, имел в виду действительно это. Но, стремясь к недостижимой цели, человек слабосилием своим как раз упадет на *норму*, совпадет с *нормой* или где-то *близко* около нее. Это-то и надо» [19, 378].

Впрочем, окончательно сгладить противоречия между собственной позицией и позицией Л. Н. Толстого В. В. Розанову так и не удалось. Он признавал, что в «Крейцеровой сонате» великий писатель вполне серьезно предлагает молодым супругам воздерживаться от близких отношений 18 месяцев в связи с рождением ребенка (9 месяцев беременности и 9 месяцев грудного вскармливания). Эта рекомендация вызывала самые неприязненные отзывы мыслителя. В публикации 1906 г. он называет мнение Л. Н. Толстого «суеверием»,

которое у молодых супругов неизбежно становится недостижимой «иллюзией», «мечтой», «притворством» [16, 58], в работе 1910 г. именует эту рекомендацию «опиумом и мертвечиной» [15, 290].

Важным элементом розановской философии пола является шкала «пола человечества». В качестве полярных вариантов половой конституции В. В. Розанов выделял людей с сильным сексуальным влечением к представителям собственного пола (таких мыслитель именовал урнингами) и людей с сильным половым влечением к людям противоположного пола (по мнению мыслителя, такие люди создали, например, храмовую проституцию в Древнем мире).

Между этими двумя «полюсами» есть и промежуточные варианты, например склонность к традиционному моногамному браку. Она проявляется у тех, кто обладает умеренной силой влечения и, с другой стороны, ориентирован на противоположный пол. Однако гораздо больше внимания В. В. Розанов уделяет иному промежуточному типу — так называемым духовным содомитам.

Кто же такие духовные содомиты? Это люди с крайне слабым половым влечением. Они равнодушны к противоположному полу, зачастую гнушаются совокуплением и деторождением. К людям своего пола духовные содомиты не проявляют физического интереса, но могут испытывать сильную платоническую привязанность. Они весьма одарены. Достижения науки, искусства, философии и религии создаются преимущественно ими. В. В. Розанов полагал, что христианское монашество создано духовными содомитами. Они же, по версии мыслителя, навязали всему христианскому сообществу мысль о постыдности и изменности половой жизни. В русской литературе, утверждал В. В. Розанов, немало примеров реалистически изображенных духовных содомитов.

По мнению В. В. Розанова, элементы духовной содомии можно найти у ссыльной Марьи Павловны, героини романа Л. Н. Толстого «Воскресение» [Там же, 306–307]. Она не испытывала тяги к мужчинам, питала отвращение к влюбленности и вообще была наделена маскулинными чертами. Вместе с тем отличалась добротой и развитой способностью к самопожертвованию: взяла на себя чужую вину, за что и была осуждена. Чертами духовного содомита, по мнению В. В. Розанова, обладает и главный герой «Крейцеровой сонаты» Позднышев. Основанием семейных неурядиц литературного персонажа мыслитель считал его специфическую половую конституцию: натура Позднышева, по словам В. В. Розанова, «есть сплошь рыдающая натура муже-девы, “осквернившейся с женщиной” лишь по положению “женатого” человека» [Там же, 327]. (Другим основанием, как уже упоминалось, В. В. Розанов считал укоренившееся в культуре, но совершенно необоснованное наделение половых и семейных отношений статусом второстепенных и даже постыдных.)

Таким образом, розановские взгляды на пол и брак образуют оригинальную авторскую концепцию, которая определенным образом повлияла на оценку мыслителем повестей и романов Л. Н. Толстого, а также ряда других произведений русской литературной классики. С одной стороны, «метафизика пола» В. В. Розанова стала для него инструментом истолкования некоторых

сюжетов. С другой стороны, литературные образы в ряде случаев использовались им для демонстрации правильности собственных теоретических построений.

В настоящей статье анализируются в основном произведения В. В. Розанова, созданные в конце XIX в. и в первое десятилетие XX в. В них мыслитель порицает все в литературе, что угрожает семье, счастливой жизни в браке и, напротив, высоко оценивает все, что, по его мнению, укрепляет семью. Однако в центре внимания исследователей, как правило, находятся литературные оценки В. В. Розанова, которые содержатся в произведениях 1912–1918 гг. Здесь мыслитель обычно порицает все, что угрожает традиционному укладу жизни (нигилизм, революционаризм, атеизм), и приветствует литературные тенденции, укрепляющие этот уклад.

Полагаем, что между более ранними и позднейшими оценками нет принципиальной разницы. На протяжении многих лет мыслитель уделяет внимание браку и семье. Укажем две причины. Во-первых, эта тема интересовала современное ему российское общество, а В. В. Розанов с 1899 г. зарабатывал себе на жизнь исключительно ремеслом журналиста. Во-вторых, первая женитьба мыслителя оказалась неудачной, а со второй супругой пришлось обвенчаться тайно, поскольку первая отказывалась давать развод. Двусмысленность собственного семейного положения, невозможность дать детям собственную фамилию долгие годы отравляла жизнь мыслителя и наложила серьезнейший отпечаток на все его мировоззрение, о чем подробно пишет Г. В. Зорина [8]. «Метафизика пола», о которой шла речь в нашей статье, создавалась под сильнейшим влиянием этих переживаний. Крупные розановские произведения 1912–1918 гг. создавались, когда описанные переживания, очевидно, стали менее болезненными. Свою роль сыграло и то, что эти книги создавались месяцами, т. е. не предназначались для немедленной публикации в периодической печати. В них мыслитель дал масштабную оценку тенденциям социального и культурного развития России в XIX — начале XX в., включая и литературный процесс. Однако и в этих книгах мыслитель нередко подчеркивал, что отстаивает религиозно-монархические ценности постольку, поскольку именно они хранят и укрепляют семейное «гнездышко».

1. *Аверьянов В. В.* Метафизика родополового начала В. В. Розанова // Москва. 2002. № 2. С. 170–181.

2. *Альшевская Л. В.* Нравственно-религиозные искания В. В. Розанова : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Иркутск, 1999.

3. *Голубкова А. А.* Критерии оценки в литературной критике В. В. Розанова : автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2005.

4. *Горбач К. И.* Проблема «Россия — Запад» в философии русского религиозного Ренессанса XX века (В. Ф. Эрн, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 1997.

5. *Едошина И. А.* Мономиф Василия Розанова // Философские науки. 2006. № 11. С. 38–44.

6. Ермолюк А. Р. В. В. Розанов о влиянии русской классической литературы XIX века на восприятие власти обществом // Социум и власть. 2012. № 5. С. 57–60.
7. Ермолюк А. Р. Социально-политическая сатира М. Е. Салтыкова-Щедрина в оценке В. В. Розанова // Традиционные общества: неизвестное прошлое : материалы VII Международ. науч.-практ. конф. Челябинск, 2011. С. 186–189.
8. Зорина Г. В. Биография как источник мифологизации В. В. Розановым пола и семьи : автореф. дис. ... канд. культурологии. Киров, 2006.
9. Лысенко В. В. Религиозно-философское учение В. В. Розанова о браке и семье : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Владивосток, 2009.
10. Орлова Н. Х. Семья и семейный вопрос в философии В. В. Розанова // Вопр. культурологии. 2006. № 1. С. 12–17.
11. Павленко А. И. Философско-педагогическая идея семьи в публицистике В. В. Розанова : автореф. дис. ... канд. пед. наук. Елец, 2000.
12. Петракова И. Н. Проблема пола в философии В. В. Розанова : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2008.
13. Пишун В. К., Пишун С. В. «Религия жизни» В. В. Розанова. Владивосток, 1994.
14. Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного // Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. М., 1995. С. 5–336.
15. Розанов В. В. В темных религиозных лучах // Розанов В. В. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 93–435.
16. Розанов В. В. Вопросы семьи и воспитания: По поводу двух новых брошюр г-жи Н. Жаринцевой // Розанов В. В. Около народной души (статьи 1906–1908 гг.). М., 2003. С. 50–60.
17. Розанов В. В. Женщина перед великою задачею // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С. 176–191.
18. Розанов В. В. Из восточных мотивов // Розанов В. В. В мире неясного и нерешенного. Из восточных мотивов. С. 339–426.
19. Розанов В. В. Одно воспоминание о Л. Н. Толстом // Розанов В. В. Около народной души (статьи 1906–1908 гг.). С. 377–382.
20. Розанов В. В. Сахарна // Розанов В. В. Юдаизм. Сахарна. М., 2011. С. 97–362.
21. Розанов В. В. Смысл аскетизма // Розанов В. В. Религия. Философия. Культура. С. 166–176.
22. Шульгина Л. А. Проблема социального идеала у В. В. Розанова : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Кострома, 1999.

Рукопись поступила в редакцию 19 июня 2014 г.

УДК 130.2:8 + 821.134.2 + 821.134.3

Е. С. Тейтельбаум

**МНОЖЕСТВЕННАЯ СУБЪЕКТИВНОСТЬ
И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ, ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ
И ЭСТЕТИЧЕСКИЙ СТАТУС АПОКРИФОВ И ГЕТЕРОНИМОВ
В ТВОРЧЕСТВЕ МИГЕЛЯ УНАМУНО, АНТОНИО МАЧАДО
И ФЕРНАНДО ПЕССОА**

В статье рассматривается проблема множественной субъективности как ключевой аспект отношения философии и литературы в творчестве Антонио Мачадо, Мигеля Унамуно и Фернандо Пессоа.

Ключевые слова: множественная субъективность, Другой, гетеронимия.

Проблема идентичности, инаковости и множественности является одной из центральных в философии XX в. В испанской и португальской традиции, для которой характерно глубокое взаимопроникновение, фактически слияние, литературы и философии эта тема получила более глубокое осмысление именно в литературе.

Исторические условия становления испанской и португальской цивилизации: сосуществование на территории Пиренейского полуострова различных культур, многовековое арабское влияние и освобождение от него, проблема определения национальной идентичности и отношения к «чужой» культуре, к Другому, а также антропологическая направленность философии на Пиренейском полуострове — привели к тому, что проблема отношения «своего» и «чужого», Я и Другого в испанской и португальской культуре стояла и стоит особенно остро.

Испанский историк философии Пабло Хавьер Перес Лопес связывает интерес испанской и португальской философии к гетерологической проблематике с особым отношением философии и литературы в испанской и португальской культуре. Свойственная испанцам и португальцам поэтичность мысли заключает в себе неоднородность мировосприятия как отражение «сущностной неоднородности бытия» (по выражению Абея Мартина) и «трагическое чувство жизни» (термин М. Унамуно), а «одним из онтологических измерений сущности трагического является изначальная внутренняя борьба Единства и Множественности, желания привести к однородности, являющегося основой стремления к философскому знанию, и стремления к неоднородности, являющегося основой литературного творчества, которое привносит в реальность другое, другость, инаковость» [18, 53–54]. Этот способ философствования ведет мыслителя к путешествию по Другости, которое он совершает с той же страстью, с какой «системный» философ ищет Единство: «великая битва человеческой души происходит теперь не только между Гомером и Платоном, но также и между Парменидом и Гераклитом. Между одним и другим. Между другими и Я» [Там же, 54].

В творчестве поэтов-философов Антонио Мачадо (1875–1939), Фернандо Пессоа (1888–1935) и философа-поэта Мигеля Унамуно (1864–1936) тема идентичности, отношения Я — Другой рассматривалась в трех основных аспектах.

Во-первых, это аспект временной множественности Я, т. е. неоднородности Я, существовавших в разные периоды времени; поиск среди всех «Я», которыми мы были и продолжаем быть, единого, истинного «Я». «В нашем теле друг за другом проживают свою жизнь разные люди, дети каждого нового дня, и сегодняшней пожирает вчерашнего так же, как завтрашний поглотит сегодняшнего, оставив себе какие-то его воспоминания, и наше тело — это кладбище душ», — писал Мигель Унамуно [8, 281]. Бытие Я единично в своей множественности и множественно в своем единстве. Это «открытая артикуляция», которую «невозможно замкнуть на некоторой идентичности» [3, 66].

Из этой множественности проистекает второй аспект — аспект несбывшегося, невоплощенного Я — того Я, которого никогда не было, «мертвого» Я, невозможность которого причиняет нестерпимую боль. Это пути, которые никогда не будут пройдены, потенции, которые никогда не будут реализованы, это то Я, которое мы носим в себе как возможность. Эта тема занимает важное место в творчестве всех трех поэтов-философов. «На каждом распутье, на котором мы оказываемся по воле судьбы, когда мы вынуждены выбирать, принимать решение, которое повлияет на все наше будущее, мы отказываемся от одного, чтобы стать другим. У нас внутри — несколько возможных человек, множество судеб, и, совершая что-то, мы теряем возможности», — писал Унамуно [8, 288]. Фернандо Пессоа посвятил этой теме одно из лучших своих стихотворений:

Безвозвратность моего прошлого — вот настоящий мертвец!
Все остальные мертвецы, возможно, лишь иллюзия.
Все умершие, возможно, живы где-то в другом месте.
Все моменты моего собственного прошлого, возможно, где-то существуют,
В иллюзии пространства и времени,
В лживости становления.
То, чем я не был, что я не сделал, о чем даже не мечтал,
То, что я только сейчас вижу, я должен был сделать,
То, чем я только сейчас вижу, я должен был быть.
Это мертво для всех Богов,
Это — а это было лучшим во мне — не воскресят даже Боги.
...То, что я действительно не смог сделать, абсолютно безнадежно,
Во всех метафизических системах.
Может быть, я смогу унести в другой мир то, о чем мечтал,
Но смогу ли я забрать с собой в другой мир то, о чем я забыл помечтать?

[19, 171–172].

Мигель Унамуно называет эти безвозвратно утерянные возможности прошлыми-будущими-Я («yos ex-futuros»), и многие его персонажи рождаются из стремления «оживить» Я, которыми автор не был и не будет.

Третий из упомянутых выше аспектов отношения Я — Другой представляет собой своего рода путь преодоления этой «невозможности», посредством создания «множественности Я» в настоящем через актуализацию потенций

Другого-во-мне — сотворение вымышленных персонажей — апокрифов и гетеронимов, которые, обладая автономностью и собственной идентичностью, являются своеобразным воплощением Другого-существующего-во-мне. Стремление к инаковости, таким образом, воплощается в третьей теме — в гетеронимии, в онтической неоднородности, находящей себя в литературе.

По мнению португальского исследователя Антонио Аполинарио Лоренсо, из рассматриваемых нами трех поэтов-философов первым прибегнул к приему литературной маски для выражения философской позиции Фернандо Пессоа. Впоследствии с феноменом гетеронимии познакомился Мигель Унамуно, увлекавшийся культурой Португалии и лично знакомый с Фернандо Пессоа, который к тому же отсылал ему некоторые свои тексты. Вероятно, считает А. А. Лоренсо, Антонио Мачадо проникся идеями Пессоа через своего учителя — Мигеля Унамуно [16, 27].

Однако в настоящей статье мы будем анализировать вымышленных авторов не в хронологическом порядке их появления, а в порядке возрастания онтологической самостоятельности этих «персонажей» и их системности.

Собственно феномен литературной маски — далеко не новый в литературе и философии, самые известные примеры ее использования — Заратустра и Дионис Ф. Ницше, месье Тэст Поля Валери, Господин К. Бертольда Брехта, Йоганн Климакус и другие «псевдонимы» Серена Кьеркегора. Это расщепление автора является утверждением фрагментарной природы литературного творчества, которое, по выражению Гёте, является «фрагментом фрагментов» («Literatur ist das Fragment der Fragmente» [24, 34]), утверждением неоднородности и полиморфности человеческой личности. В комментарии к текстам Пруста Антонио Мачадо писал: «Не стоит забывать, что наш дух содержит элементы для создания нескольких личностей, каждая из которых может быть такой же богатой, логичной и законченной, что и та — выбранная или навязанная, которую обычно называют нашим характером. То, что принято понимать под личностью, не что иное, как просто предполагаемый персонаж, который в течение длительного времени является главным героем. Но всегда ли этого персонажа играет один и тот же актер?» [11, 25–26].

Так же и М. Унамуно полагал, что внутри каждого человека живет несколько разных Я, и именно этой внутренней множественностью Унамуно объясняет способность писателя создавать литературные персонажи. Автор как бы проецирует себя в персонажах, выходит за пределы своего Я и, становясь Другим, объективируется. Персонажи становятся своего рода зеркалами, отражающими Другое Я автора и тем самым помогающими ему выйти за пределы своей субъективности.

При анализе идентичности в творчестве Унамуно и Мачадо эти вымышленные персонажи-авторы обычно называют апокрифами и гетеронимами, в исследованиях, посвященных Фернандо Пессоа, — гетеронимами. Некоторые авторы (например, Аврора де Альборнос, Антонио Фернандес Феррер) отождествляют эти понятия.

Согласно определению, приведенному в «Толковом словаре» Ушакова, апокриф (от греч. *Ἀποκρυφος* — скрытый) — произведение с библейским

сюжетом, отвергаемое церковью, а потому не вошедшее в состав Священного писания [4]. Под апокрифами также часто понимают произведения сомнительного происхождения или произведения, приписываемые автору ложно или ошибочно. Апокрифичное — значит скрытое, вымышленное, философия апокрифичного — это философия, вскрывающая скрытое посредством воображения. Воображение и вера являются ключевыми понятиями философских размышлений Антонио Мачадо, и своих вымышленных персонажей он называет апокрифами.

Термин «гетероним» в значении «вымышленного персонажа» впервые был использован самим Фернандо Пессоа, который таким образом называл выдуманных им поэтов. В словарях, изданных в Португалии до появления феномена Фернандо Пессоа, а также в словарях, изданных в других странах, понятие «гетероним» толкуется как «разноименность» [5]. В «Большом словаре португальского языка», изданном в 1873 г., встречается такое определение: «Автор-гетероним — автор, публикующий книгу под настоящим именем другого человека» [16]. Похожее определение дается в «Словаре португальского языка» под ред. Кандидо Фигейреду: «Так называют автора, публикующего книгу под реальным именем другого человека. Также используется для обозначения книги, которая публикуется под именем человека, не являющегося его автором» [10]. Фернандо Пессоа фактически придал понятию «разноименность» новый смысл, чтобы, используя его вместо понятия «псевдоним», подчеркнуть онтологический статус созданных им персонажей, которые, превращаясь таким образом в реальных людей, становятся ответственными за содержание произведений, снимая эту ответственность с истинного автора. Для самого Пессоа гетеронимы — это «персонажи, отличные от него, над которыми он практически не властен и которые существуют помимо его воли» [16, 36].

При этом сущностное различие между понятиями «псевдоним» и «гетероним» заключается в том, что в случае псевдонима произведение создано автором «в лице самого себя», не принадлежит автору фактически только имя, которым это произведение подписывается, а в случае с гетеронимией произведения принадлежат абсолютно иной личности, являющейся плодом фантазии автора.

С появлением вымышленного автора между реальным автором и читателем происходит так называемая «непрямая коммуникация». Джан Э. Эванс в работе, посвященной проблеме идентичности в творчестве Унамуно и Кьеркегора, отмечает, что при такой «непрямой коммуникации» экзистенциальная истина получает «двойное отражение» в субъективности автора, когда он впервые знакомится с ней как со «всеобщей» истиной, а потом «присваивает ее» в ее сущности. Знакомство с истиной не может быть сдержано каким бы то ни было образом, оно должно производиться втайне, т. е. результат не должен быть известен автору-коммуникатору, иначе это присвоение нельзя назвать настоящим, поэтому такая коммуникация истины должна быть непрямой. Экзистенциальная истина должна передаваться именно так, по-сократовски, — без уверенности в том, что она изменит получателя. Бесконечно важной при этом является форма коммуникации, и художественная форма дарит

неисчерпаемость — ту неисчерпаемость, которая присуща экзистенциальной истине [15, 15].

Вымышленный автор как носитель определенной истины превращается в своего рода философу и приобретает статус делезовского концептуального персонажа — персонажа, «желающего мыслить и мыслящего самостоятельно» [2, 27], являющегося олицетворением определенной идеи или философской позиции. Появление таких персонажей в постидеалистической философии может быть интерпретировано как утверждение взаимной свободы мышления и существования. Идея несводимости мышления к существованию реализуется через своего рода «постидеалистическую и постэкзистенциальную игру их взаимных потенций» [6, 96]. Мыслящий персонаж не имеет смысла в философии идеализма, где монизм мышления фактически растворяет в себе бытие, или же в экзистенциализме, когда бытие растворяет в себе мышление. Появление «мыслящих персонажей» оказывается не просто «расщеплением субъекта», как было отмечено выше, — оно становится утверждением плюралистичности мысли и бытия, утверждением «напряженной раздвоенности бытия и мышления» [Там же, 97].

Эти авторы-двойники выступают не просто в качестве посредников в «непрямой коммуникации», они становятся своеобразными посредниками между бытием и мышлением. Причастные локальному бытию, они могут быть изображены как некоторые фигуры, обладающие полом, возрастом, профессией, привычками, чертами характера, определенной биографией. Они «пребывают в некоем пространственно-временном континууме — и одновременно как мыслители разрывают его» [Там же, 99]. Автор облакает свою мысль в форму мыслящего персонажа и как бы «вбрасывает» ее в бытие, при этом он сам остается за пределами локального бытия.

Эти «мыслящие персонажи» (термин М. Эпштейна) могут быть представлены как персонажи литературных произведений — как, например, у М. Унамуно или любимого им Ф. М. Достоевского, особенностью романов которого являются «множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, подлинная полифония полноценных голосов» [1, 12]. По мнению большинства исследователей проблемы множественного Я в творчестве Мигеля Унамуно, произведения Достоевского оказали существенное влияние на формирование системы апокрифов у испанского философа-поэта.

Апокрифы Унамуно — это герои его романов: Фульхенсио Энтрамбосмарес («Любовь и педагогика»), Рафаэль («Тереса»), Виктор Готи и Аугусто Перес («Туман»). Пытаясь выйти за рамки реализма, Унамуно создает «творческий реализм» и новую литературную форму — так называемый «руман» (исп. *nivola*), герои которого — «живые персонажи, настолько живые, что могут иметь жизнь, независимую от воли автора» [12, 167]. «Мыслящие персонажи» для Унамуно — это своего рода игра с реальностью. Реальность для него — понятие субъективное, обусловленное отношением и восприятием, чувством (*sentimiento*) субъекта. Вещи и их сущность суть реальности, которые появляются и утрачиваются, которые приобретают значение для нас только в их отношении к нашей жизни. Поэтому, полагает Унамуно, границы реаль-

ности субъективны и могут с легкостью преодолеваться. Он превращает самого себя в персонажа своих произведений и создает героев, которые, по его замыслу, онтологически равны автору. Унамуно преодолевает, таким образом, границу между реальностью и фикцией, балансируя на ней.

Кроме того, литературное творчество для Унамуно — это возможность реализации альтернативных сценариев реальности, возможность выразить то, что он сам — реальный Мигель Унамуно — сказать не осмеливается. В уста Фульхенсио Энтрамбосмареса Унамуно вкладывает некоторые идеи, которые позже будут высказаны им — уже от собственного лица, без «посредника» — в философской работе «О трагическом чувстве жизни». Кроме того, позднее этот апокриф появляется снова, уже как своеобразный гетероним Унамуно — автор «Трактата о кокотологии» и «Ars magna combinatoria». Дон Фульхенсио родился из желания «раздвоиться» и стал настолько реальным, что смог творить сам — писать то, что Унамуно на тот момент не осмеливался публиковать от своего имени. Апокриф превращается в своего рода щит, за которым прячется реальный автор.

У Антонио Мачадо апокриф как вымышленный автор, «мыслящий персонаж» — лишь часть выработанной им системы «апокрифического». С одной стороны, так же как и М. Унамуно, вымышленный автор является попыткой актуализации альтернативных сценариев.

В 1923 г. Антонио Мачадо выпускает сборник стихотворений 12 поэтов-апокрифов «Песенник апокрифов — двенадцати поэтов, которые могли бы существовать» с указанием краткой биографии каждого поэта. Среди этих поэтов есть и Антонио Мачадо. Составитель сборника, однако, отмечает, что этого Антонио Мачадо не стоит путать с известным поэтом — автором «Одиночеств» и «Полей Кастилии». Биография апокрифа Антонио Мачадо, приведенная в сборнике, в точности повторяет биографию реального Антонио Мачадо: он также родился в Севилье в 1875 г., работал учителем в Сории, Баэсе и Сеговии. Однако с определенного момента (с будущего?) биография раздваивается, и Мачадо-апокриф проживает собственную судьбу, отличную от судьбы реального Антонио Мачадо, воплощая таким образом его прошлое-будущее-Я.

Мачадо считал себя прежде всего поэтом и не раз подчеркивал маргинальность своих философских размышлений. Поэтому свои философские идеи он выражает через посредничество вымышленных персонажей — Абея Мартина и Хуана Майрены, и можно утверждать, что «непрямая коммуникация» для него — способ отстраниться от собственно философских идей: «Хуан де Майрена — это мое философское Я, — писал Мачадо. — Ему нравилось разговаривать со мной наедине, в тишине моего рабочего кабинета и рассказывать мне о своих впечатлениях. Эти впечатления я записывал день за днем, но не собирался публиковать. До того дня, когда они выпрыгнули из моего кабинета в колонки газет. С тех пор Хуан де Майрена, иногда вспоминая своего учителя Абея Мартина, делится с читателями размышлениями на разные темы» [16, 35].

С другой стороны, апокрифы являются воплощением литературного творчества и философской позиции Мачадо. Это не просто псевдонимы, не просто

маски — это результат исканий, поэтических и философских одновременно, и их появление неразрывно связано с гносеологической концепцией испанского поэта, которую он сам, устами Майрены, определял как «солипсизм». Единственная субъективность, о которой мы имеем какое-то знание и которую осознаем, — это наша субъективность. Другой («ближний») предстает перед нашим сознанием лишь как объект. Результатом такого восприятия является сомнение в реальности Другого. «Если все является лишь мной самим, — говорит Майрена своим ученикам, — как можно не утверждать абсолютную ирреальность нашего ближнего? Мое мышление стирает и выдворяет их за пределы существования» [17, 253].

Познание, считает Мачадо, является не интеллектуальным «схватыванием» реальности, а феноменом сознания, который проявляется, когда когнитивные импульсы терпят неудачу. При этом происходит то, что Абель Мартин называет «формами объективности», а Хуан де Майрена — «обратной стороной бытия». Объективность для Мачадо не является чем-то позитивным, это лишь «стертая и выцветшая сторона бытия» [7, 78]. «В реальности существуют лишь индивидуальные сознания — разнообразные и уникальные, целостные и несоизмеримые одно с другим. Единственным общим для всех сознаний является работа по десубъективации, приведению к однородности, созданию этих двух отрицаний, к которым приходят все сознания: времени и пространства, основ языка и рационального мышления», — цитирует Мачадо испанский историк философии Хосе Луис Абельян [Там же]. Пространство и время, таким образом, конституируются *a posteriori*, в результате абстракции, «очищения» от вещей (пространство) и событий (время). «Время и пространство, будучи очищенными от вещей и событий, имеют негативное или ограничивающее значение. Они суть необходимое для мысли усреднение, приведение к однородности того, что в реальности многообразно» [Там же].

Однако интенциональность сознания не сводится лишь к познавательному импульсу, она стимулируется также желанием инаковости, причиной которого, по мнению Мачадо, является любовь, понимаемая не как созерцание прекрасного, а как «метафизическая жажда сущности другого» [Там же]. Эта жажда неутолима и обречена. Так же как неудачный познавательный порыв влечет за собой приведение мысли к однородности под маской объективности, неудачный любовный порыв обнажает «непреодолимую дружость субъекта» [Там же], становится признанием сущностной неоднородности бытия. Эта неоднородность является выражением богатства бытия — богатства, скрытого для разума и доступного только для поэтического чувства. И если приведение к однородности есть представление вещей такими, какими они не являются, неоднородность становится попыткой вернуть вещам «нереализованное».

Персонажи-апокрифы у Мачадо лишь часть его теории «апокрифического». Сам мир, в котором живет человек, апокрифичен, по мнению испанского поэта-философа, потому что место реальности в этом мире занимают разум и логика, которые выстраивают свою собственную истину — измышляют ее. «Апокрифичность нашего мира доказывается существованием логики, необходимостью согласовать мышление с самим собой, заставить его определен-

ным образом видеть только то, что предполагается или полагается им самим, исключая все остальное. И сам факт того, что наш мир основан на предположении, которое может быть ложным, ужасает или утешает. Это как посмотреть» [17, 301]. И Мачадо создает еще один вымышленный мир — мир учителей-поэтов, поэтов-философов и учителей-философов — всего пятнадцать апокрифов. Мир человека для него — фикция, вымысел, в котором одни сны рождаются из других. Жизнь отражается в литературе, литература переплетается с жизнью настолько тесно, что становится сложно различить, где то, что мы называем реальностью, а где то, что считается вымыслом.

В то же время появление апокрифов явилось также и результатом того, что литературное творчество воспринималось Мачадо как творчество второго порядка. «Все стихотворения пишутся в логике апокрифического», ведь «прежде чем написать стихотворение, нужно представить себе поэта, способного написать его», — писал Мачадо [9, 94]. Этот поэт (которого в литературной критике называют лирическим героем) часто остается неизвестным публике, и мы не замечаем его присутствия и того, что стихотворение — это творение второго порядка. При этом, отмечает Мачадо, «полезно где-нибудь сохранять этого вымышленного персонажа для последующего литературного творчества» [Там же, 96].

В качестве первых авторов-апокрифов Мачадо приводит Платона и Шекспира. Один из главных апокрифов Мачадо — Хуан Майрена — писал: «Когда несколько человек собираются и думают вместе, появляется невидимый орангутанг, который думает за всех» [17, 283]. В диалогах Платона, говорит Майрена, в роли такого «орангутанга» выступает Сократ или «божественный Платон» [Там же, 285]. Анализируя этот тезис-шутку вымышленного преподавателя риторики, испанский исследователь Эвстахио Бархау заключает: «Когда человек — видимый орангутанг? — начинает думать, появляются несколько человек — невидимых, скрытых: апокрифов, которые думают за него» [9, 99]. Иными словами, любое истинное мышление, по Мачадо, это более или менее видимая или скрытая сцена для диалога.

Мачадо говорил, что человек всегда находится в сопровождении Другого, в постоянном диалоге с ним. В известном стихотворении «Портрет», которым открывается цикл «Поля Кастилии», поэт писал: «Я разговариваю с человеком, который всегда следует за мной» (в переводе В. Андреева: «Монолог у меня был всегда диалогом»). Этот человек, который следует за нами, отмечал Мачадо десятью годами позже, дополняет нас и противостоит нам. Мышление — это всегда диалог, и поскольку мы можем передать вовне лишь мысли одного из внутренних собеседников, этот диалог не поддается прямой передаче, он может быть понят только посредством того, что Мачадо называет «непониманием». Поэтому Хуан де Майрена советует своим ученикам: «Если вы вдруг поймете что-то из того, что я говорю, можете быть уверены, что я понимаю это совсем иначе» [17, 286]. И далее: «Мы никогда не приближаемся к пониманию вещи больше, чем когда утверждаем ее обратное» [Там же]. При коммуникации мы слышим лишь слышимую часть мысли, внутренний же диалог нам недоступен, поэтому кажущееся понимание мысли Другого — на

самом деле непонимание, и дискурса, который мог бы выразить мысль в ее целостности, не существует. Хуан де Майрена говорит своим ученикам: не понимать — это мыслить что-либо противоречащее тому, что говорится, и «почти всегда это единственный способ помыслить что-либо» [17, 288]. Это значит, что для достижения понимания мы должны запустить в себе диалектический процесс, начатый говорящим. Это непрерывное непонимание, согласно Мачадо, и сделало возможной историю философии. Непонимание — ментальная процедура, представляющая собой своего рода «апокрифичное мышление». Любой великий мыслитель полон апокрифов, его мышление — открытый диалог нескольких собеседников. Не-понимать — значит слышать то, что диалектически дополняет сказанное.

Таким образом, апокрифическое у Мачадо выполняет несколько функций. С одной стороны, это эвристический и герменевтический способ познания себя. Как отмечал Хосе Луис Абельян, вымышленные поэты играют роль своеобразного зеркала: Абель Мартин превращается в своего рода *super-ego* поэта, Хуан де Майрена — в его *alter-ego*, раскрывая множественную субъективность Мачадо [7, 84], как бы отражая ее во множестве зеркал авторов-апокрифов. С другой стороны, создание апокрифов, по мнению Мачадо, это самый верный способ приблизиться к пониманию Другого — через процедуру «не-понимания».

Кроме того, апокрифическое у Мачадо имеет еще одну функцию — функцию утопического характера: оно является инструментом трансформации реальности. Мир, по мнению Мачадо, апокрифичен в своей сущности, но логичному, рациональному и бесчеловечному апокрифичному миру Мачадо противопоставляет апокрифичный поэтический мир — христианский и гуманный. В этом смысле, полагает Х. Л. Абельян, апокрифичное у Мачадо — это попытка критической реконструкции истории [Там же, 83].

Однако, апокрифы у Мачадо, несмотря на то, что все они имеют свою биографию и даже библиографию, сохраняют ту изначальную связь-пуповину, которая связывает их с эмпирическим автором. Они фактически не являются реальными авторами: тексты Абея Мартина и Хуана Майрены, с первой их публикации в «Ревиста де Оксиденте», были подписаны именем Мачадо. Когда же в журнале «Орфей» появились первые публикации гетеронима Пессоа Алвару де Кампуша, никто и не подозревал, что он не является самостоятельным автором — таким, например, как Марио де Са Карнейру или Фернандо Пессоа.

Гетеронимы Фернандо Пессоа, так же как и апокрифы Мачадо, имеют своей целью поиск смысла Я, однако они отражают стремление найти множество путей к бытию и расширить диалог поэта с миром. Это тем не менее не означает, что Мачадо, как Фернандо Пессоа-ортоном, устремлен внутрь себя, потому что не только ищет себя в Другом («Ищи в ближнем зеркало, / но не чтобы побриться / или покрасить волосы» [16, 33]) — он ищет Другого в себе: «Не фундаментальное Я / ищет поэт, / а сущностное Ты» [Там же]. По мнению исследователя феномена инаковости у Пессоа и Мачадо Антонио Аполинарио Лоренсо, Мачадо не удалось создать систему гетеронимов, подобную той, что

создал Фернандо Пессоа, потому что «система зеркал», через которую он воспринимал мир, отражала отдельные аспекты реальности, изменчивой и ускользающей, но одинаковой для всех зеркал. У Фернандо Пессоа дело обстоит иначе: «Я — как комната с бесконечными фантастическими зеркалами, которые превращают в искаженные отражения единственную существующую реальность, которая не отражается ни в одном зеркале и отражается во всех» [22, 56].

Появление гетеронимов у Фернандо Пессоа, с одной стороны, связано с особенностями его личности. Так, сам Пессоа обращался к психиатрам для прояснения своего «случая» и, как следует из письма, датированного 1935 г., четко осознавал границы психиатрии в изучении феномена гетеронимии. Во многих письмах и заметках Пессоа говорит о наличии Другого в его сознании.

Официальная дата рождения гетеронимов — 8 марта 1914 г. Именно этот день в письме к своему другу Марио де Са Карнейру Пессоа отмечает как момент, когда в его сознании четко оформились три первых гетеронима: Альберто Каэйро, Альваро де Кампуш и Рикардо Рейс. При этом Пессоа отмечает, что три этих персонажа одновременно являются и не являются им самим: они суть искажение его собственной личности, своего рода воплощение части личности, обретшее самостоятельность. В 1907 г. поэт писал: «Есть вещи во мне, которые мне бы хотелось превратить в людей, чтобы встретиться с ними лицом к лицу, противостоять им» [23, 117]. И в тексте (предположительно 1928 г.) встречаем: «У меня нет личности. Все, что есть во мне человеческого, я разделил между несколькими авторами, исполнителем творчества которых я являюсь. Я — лишь место встречи небольшого человечества, человечества, которое принадлежит только мне. Как медиум самого себя я существую. Однако я менее реален, чем остальные, менее целен и неизбежно нахожусь под влиянием их всех» [Там же, 231].

В то же время гетеронимия — центр творчества Пессоа, «точка сборки», средоточие, к которому все устремлено. Как отмечал итальянский исследователь творчества Пессоа Антонио Табуки, гетеронимия — своего рода способ раскрытия философских проблем, волновавших Пессоа: сознания, Я, одиночества. Каждый из упомянутых выше четырех поэтов дает свое особое осмысление основных вопросов философии и поэтики XX в.: ортоним Фернандо Пессоа — эзотерик и мистик; автор герметических стихотворений и сборника «Послание»; эстет; авангардист, создающий новые концепции пространства и времени, которые впоследствии будут развиты модернистами, пишущий о метафизическом ужасе, страхе человека перед вещами и болезнями, о самопознании; Алваро де Кампуш — полный мучительных противоречий, увлеченный футурист, снедаемый страстью к познанию и отчаивающийся перед лицом очевидности реальности; Альберту Каэйро — феноменолог, воплощение «божественного и в то же время угрюмого взгляда на мир» [25, 42]; Рикардо Рейс — монархист в изгнании; поклонник Горация; своеобразный продолжатель традиций классицизма, иронически утверждавший непознаваемость и неизменность мира. Все четверо суть воплощения сложных и противоречивых культурных традиций — целые вселенные. И помимо этих четырех вселенных есть

другие «туманные системы, далекие звезды, отправляющие на Землю лишь слабый свет, маленькие спутники, метеориты, появляющиеся на мгновение и исчезающие во мраке» [25, 42]: пациент психиатрической клиники философ Антонио Мора — основатель неоязычества; Рафаэль Балдаия — нигилист и мыслитель парадокса, автор «Трактата об отрицании»; полугетероним Бернардо Соареш, автор знаменитой «биографии без фактов» — «Книги беспокойства», а также другие многочисленные фигуры, именуемые исследователями «суб-гетеронимы» — всего более сотни вымышленных авторов.

Появление гетеронимов происходило в соответствии с определенной логикой. Особое место в «созвездии поэтов» Ф. Пессоа занимает Алберто Каэйро, это самый «чистый», «самый абсолютный гетероним, в котором меньше всего притворства и фабульности» [14, 10], которые являются сущностной характеристикой гетеронимии вообще. Сам Фернандо Пессоа называет Каэйро своим учителем [23, 232], и все остальные гетеронимы, главным образом Алваро де Кампуш и Рикардо Рейс, появляются из него в результате сложных психоэстетико-лингвистических процедур [13, 37]. Его стиль, «способ чувствования», видения природы и мира создают независимую самодостаточную систему, включающую в себя всех поэтов, которые будут созданы «из него». Превосходство Каэйро над другими заключается в способности «видеть и чувствовать», при этом уметь видеть и уметь чувствовать — значит видеть и чувствовать без метафизики: «Чтобы воспринять цветок или бабочку в ее абсолютной объективности, мы должны перестать проецировать наш разум на природу. <...> У меня нет философии, у меня есть ощущения», — писал Каэйро [14, 13].

Каэйро — создатель литературно-философского направления, известного как сенсасионизм (от порт. *Sensação* — ощущение) и базирующегося на трех основных принципах: 1. Все объекты суть наши ощущения. 2. Искусство есть превращение ощущения в объект. 3. Таким образом, искусство есть превращение одного ощущения в другое ощущение. Из этих принципов следует, что ощущения являются единственной реальностью [22, 168]. При этом очевидно существование различных видов ощущений. Исследователь творчества Пессоа философ Жозе Жиль выделяет три типа: «ощущения, приходящие извне», «ощущения, приходящие изнутри», в результате внутренней работы, и «ощущения абстрактного» [13, 42]. Организацией «внешних» ощущений занимается наука, организацией «внутренних» — философия. Реальность же — всего лишь «искусственно упорядоченные ощущения» [22, 191] с различным онтологическим статусом.

Сенсасионизм (равно как и неоязычество другого гетеронима Пессоа — Антонио Мора) утверждает, что искусство в процессе выработки «ощущений абстрактного» наиболее близко подходит к последней онтологической реальности, потому что его способ «обработки» ощущений более естествен. В искусстве же фигурой, воплощающей идеал творения абстрактного поэтического объекта, является Алберто Каэйро — именно поэтому Пессоа называет его своим учителем и наставником всех других гетеронимов.

Этот статус Каэйро, собственно как и само появление гетеронимов у Фернандо Пессоа, является закономерным следствием поэтических и философ-

ских исканий Пессоа, сенсационистской эстетики различия, воплощением его «теории ощущений» — теории, без которой невозможно адекватное понимание своеобразия системы гетеронимов. Творческий процесс, считал Пессоа, это процесс трансформации ощущений. На первом этапе простое ощущение превращается в поэтическое ощущение. Эту операцию Пессоа называет интеллектуализацией. Придать ощущению выразительность — значит интеллектуализировать его, т. е. осознать осознание ощущения. Интеллектуализируя ощущение, мы выделяем его из других, изолируем его, делаем его более интенсивным, ведь, как неоднократно отмечал Пессоа, осознание ощущения влияет на субъект гораздо больше, чем само ощущение: так, от осознания страдания мы страдаем больше, чем просто от ощущения боли. Такое «интеллектуализированное» ощущение имеет определенное отношение к субъекту, становится «моим» ощущением и тем самым приобретает значимость, превращается в «протоэстетическое» ощущение (термин Жозе Жилия) и подготавливается к «получению» поэтической выразительности. Выразительность, полагает Пессоа, является следствием интеллектуализации интеллектуализации, осознания осознания ощущения. При этом Пессоа подчеркивает сложную структуру ощущения, которая включает в себя наслоение образов, идей, воспоминаний; он сравнивает ощущение с луковицей, в центре которой — Бог. Задача поэта, считает Пессоа, абстрагироваться от наслоений, «разобрать» эту луковицу. Каждое ощущение — это бесконечная смесь из других ощущений, идей, образов и смыслов.

Следующим этапом «обработки ощущений» являются абстракция и анализ, которые позволяют из плана протоэстетики выйти в план эстетики. Осознание ощущения — это своего рода инструмент абстрагирования, при помощи которого мы можем выбирать и извлекать элементы, из которых состоит ощущение: отделить идеи от эмоций, осознание себя — от осознания вселенной; идеи, имеющие отношение к объекту, — от субъективных образов и воспоминаний. Посредством такого отсоединения и «перегруппировки» элементов и происходит реорганизация ощущений, при этом на данном этапе возможно появление-подстановка чуждых элементов, превращение одних ощущений в другие. Так, ощущение скуки от монотонной работы героя «Книги беспокойства» трансформируется в тоску по детству, физическая боль — в экзистенциальный ужас. Таким образом создаются фабульность, фикция, притворство, и «благодаря актуализации выразительности ощущения искусство становится онтологической виртуальностью жизни» [13, 47].

Следующим этапом «обработки» ощущений является организация ощущений таким образом, чтобы стало возможным с наибольшей силой выразить наибольшее многообразие ощущений: «чувствовать все всеми способами; думать эмоциями и чувствовать мыслью... видеть ясно, чтобы излагать четко» [20, 238]. Каэйро стремится «разобрать» ощущения на слои, позволить им свободно «плавать» в сознании и потом сгруппировать их в новые совокупности — стихотворения. Элементы ощущений при этом оказываются открытыми для бесконечного количества связей. Организация проанализированных ощущений не закрывает их в законченные целокупности, но оставляет пространство

для бесконечности других целокупностей. Из этих целокупностей и формируются гетеронимы; образованный из множественности, каждый из них есть множественность: Кампуш, Рейс, Фернандо Пессоа-ортоном, Бернардо Соареш — все они неоднократно утверждают, что они суть постоянно множащиеся множественности, части бесконечной сложности — настолько бесконечной, что ее невозможно помыслить. Эта множественность — как сама Природа, которая, по выражению Каэйро, представляет собой «части без целого» [19].

Возникает парадокс: если, как утверждал Ф. Пессоа, гетероним есть способ чувствования и каждый гетероним множествен, т. е. содержит в себе все остальные гетеронимы, в чем заключается смысл создания нескольких гетеронимов? Есть ли что-то, что их разделяет? По мнению Жозе Жилия, критерием разделения является непреодолимое различие между актуальностью и виртуальностью, которое кроется в каждом гетерониме, — различие между теоретической возможностью гетеронима виртуально содержать в себе всех остальных и невозможностью реализации этой виртуальности. Алберто Каэйро является воплощением «объективности ощущений», и другие гетеронимы постоянно сравнивают себя с ним, оценивают себя по степени своей «приближенности» к объективности учителя. Это онтологическое различие между возможностью объективности ощущений и их множественности и реализацией этой возможности — различие, основанное на конечности и на смерти, обосновывает поэтические различия между гетеронимами. Именно поэтому Алберто Каэйро — единственный гетероним, который, по замыслу Пессоа, умирает: исчезая навсегда, он онтологически фундирует различия между гетеронимами — своими учениками и делает гетеронимию возможной.

Философию Фернандо Пессоа нельзя назвать системной — если понимать систему в общепринятом в западной культуре смысле. Сам поэт не раз заявлял о своем праве «менять философию как рубашки». Системность и последовательность его философии лежат совсем в другом поле. Различие между Каэйро и его учениками — это различие между онтологией и метафизикой. Мысль Каэйро основана на принципах онтологии различия, в то время как другие гетеронимы — каждый по-своему — руководствуются метафизическими принципами, при этом пытаются вырваться из-под их власти. Система гетеронимов, созданная Фернандо Пессоа, и является воплощением системности его философии, в основе которой лежит онтология различия, противопоставляемая метафизике Единого, утверждение множественности, противопоставляемой бинарным оппозициям.

В заметке, датированной 1930 г., Пессоа описывает процесс появления гетеронимов — процесс «деперсонализации» автора. Этот процесс представляет собой движение от лирической поэзии к поэзии драматической и имеет три ступени [21, 67].

На первой ступени в лирической поэзии одно или несколько чувств выражаются таким образом, как если бы они представляли собой «множество персонажей, объединенных темпераментом или стилем» [Там же]. При этом множественность персонажей существует во множественности чувств.

На второй ступени доминирующую роль играют разум и воображение. Поэт также выражает себя как «множественность персонажей», но сейчас они уже объединены стилем, в силу того, что чувство и темперамент здесь «замещаются» воображением и разумом, выводя творческий процесс на иной уровень абстракции: «поэт настолько глубоко проникается каждым своим ментальным состоянием, что деперсонализуется и, аналитически проживая определенное состояние души, превращает это состояние как будто в выражение другого персонажа, при этом иногда меняя даже стиль. Последним шагом является превращение поэта в нескольких поэтов, при котором драматический поэт пишет лирические стихотворения» [21, 67].

На третьей ступени поэт деперсонализуется окончательно, становясь частью каждого из своих душевных состояний, которые он проживает «аналитически», т. е. изолируя их после анализа, но сохраняя единство своей личности — уже довольно слабое, с одинаковым стилем, который, однако, стремится к изменению.

На четвертой ступени, считает Пессоа, возникает гетеронимия: «каждая группа наиболее близких душевных состояний превращается в персонажа, с его собственным стилем, с чувствами, которые отличаются от чувств реального поэта, подчас являясь их противоположностью» [Там же].

Процесс гетеронимизации, таким образом, это процесс абстрагирования, интеллектуализации ощущений, при котором Я становится Другим, процесс раскрытия и актуализации множественности.

Если мы попытаемся соотнести анализируемых нами авторов с предложенной Ф. Пессоа классификацией, Мигелю Унамуно будет соответствовать вторая ступень деперсонализации. Вымышленные авторы у него остаются персонажами произведений, подчас являясь своего рода замещением личности реального автора: актуализируя его нереализованные потенции, являясь «маской», за которой прячется автор; при этом, хотя «герои» произведений и имеют самостоятельные голоса, а иногда даже пытаются «восстать» против автора, они остаются лишь героями произведений, в существовании автора которых у читателя сомнений не возникает.

Антонио Мачадо удается подняться на ступень выше. Его вымышленные персонажи уже не просто герои произведений. Являясь, так же как и персонажи Унамуно, замещением личности автора и реализуя альтернативные сценарии его жизни, они представляют собой воплощение определенной гносеологической концепции и обладают большей самостоятельностью, хотя все еще зависимы от фигуры реального автора и не имеют своего определенного стиля.

Фернандо Пессоа находится на самой высокой ступени деперсонализации. Процесс создания персонажей-поэтов полностью «опустошил» его личность, и, как уже упоминалось выше, вымышленные персонажи у него становятся реальнее и целостнее своего создателя. Пессоа превращается в драматического поэта, создателя «драмы в людях» — драмы, в которой вместо актов — люди, вымышленные персонажи без произведения, своего рода целокупности ощущений, аналитические монологи. Получившиеся в результате имплозии,

направленного внутрь взрыва, фигуры уже не являются масками, ведь маска предполагает наличие реального лица, прячущегося за ней, а здесь «это лицо не появляется и не может появиться, потому что это лицо есть недостижимое Я, присутствующее и скрытое во всех Я, которые появляются в текстах» [23, 28]. Пессоа (от порт. *peessoa* — человек, от лат. *persona* — личина, маска) сливается с маской, «Я» превращается в Другого — как результат игры, являющейся своего рода кульминацией множественной субъективности.

1. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского // Собр. соч. : в 7 т. М., 2000. Т. 2.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? = *Qu'est-ce que la philosophie?* / пер. с фр. С. Н. Зенкина. М. ; СПб., 1998.
3. Нанси Ж. Л. Бытие единичное множественное. Минск, 2004.
4. Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. М., 2007.
5. Толковый словарь иностранных слов Л. П. Крысина. М., 1998.
6. Эпштейн М. Н. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001.
7. *Abellán José Luís*. La Filosofía de Antonio Machado y Su Teoría de los Apócrifos. EL BASILISCO, número 7, mayo-junio 1979.
8. *Albornoz de Aurora*. La presencia de Miguel de Unamuno en Antonio Machado. Madrid, 1968.
9. *Barjau E*. Antonio Machado, teoría y práctica del apócrifo. Tres ensayos de lectura. Editorial Ariel, 1975.
10. Dicionário da Língua Portuguesa de Cândido Figueiredo. Vol. 2. Lisboa. Livraria Bertrand, 1949.
11. *Fernández Ferrer A*. El recurso de lo apócrifo. En: Antonio Machado. Juan de Mairena. Vol. 1. Ed. Cátedra, 2009.
12. *Fernández Turienzo F*. Unamuno: Ansia de Dios y Creación Literaria. Madrid, 1966.
13. *Gil J*. Cansaço, Tédio, Desassossego. Relógio d'Água Editores, 2013.
14. *Gil J*. Metafísica das Sensações.
15. *Jan E. Evans*. Unamuno and Kirkegaard. Paths to Selfhood in Fiction. Lanham, MD : Lexington Books, 2005.
16. *Lourenço António Apolinário*. Identidade e alteridade em Fernando Pessoa e Antonio Machado: Alvaro de Campos e Juan de Mairena. Braga : Angelus Novus, 1995.
17. *Machado A*. Juan de Mairena. Vol. 1. Ed. Cátedra, 2009.
18. *Pérez López Pablo Javier*. Poesía, ontología y tragedia en Fernando Pessoa. Editorial Manuscritos, 2012.
19. *Pessoa F*. Antologia Poética. RBA-Editores, 1994.
20. *Pessoa F*. Livro do Desassossego. São Paulo : Editora Schwarz, 2008.
21. Páginas de Estética e de Teoria Literárias. Fernando Pessoa. (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa : Ática, 1966.
22. *Pessoa F*. Páginas Íntimas e de Auto-Interpretação. Lisboa : Ática, s/d. P. 56.
23. *Pessoa F*. Teoria da Heteronímia. Porto Editora, 2012.
24. *Schröder W*. Die Unverfügbarkeit der Poesie: Poetologische Reflexionen. Hamburg, 2011.
25. *Tabucchi Antonio*. Wer war Fernando Pessoa? München ; Wien, 1992.

Рукопись поступила в редакцию 15 июня 2014 г.

УДК 130.2:7 + 159.954.5 + 7.038.6 + 616.895

Ю. В. Циплакова

**«ВЕЧНЫЙ СЛУЖИТЕЛЬ МАШИН ВСЕЛЕННОЙ»:
АНТРОПОЛОГИЯ ЖЕЛАЮЩЕГО ПРОИЗВОДСТВА
Ж. ДЕЛЕЗА И Ф. ГВАТТАРИ**

Статья посвящена исследованию антропологии желающего производства в философской системе Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Поскольку желающее производство оказывается понятием, во многом задающим основы понимания человека в философской парадигме постмодерна, рассматривается вопрос о новаторстве Делеза и Гваттари в череде других мыслителей, исследовавших иррациональность и бессознательное. Делается акцент на роли, функциях и месте человека в реальности желающего производства. Для того чтобы включить человека в реальность производства желаний, необходимо перестать воспринимать его в традиции парадигмы классической западной философии Античности и Нового времени. Оппозиции «природа — культура» и «субъект — объект» больше не релевантны. Человек — это безумный индивид, причудливо объединяющий обломки окружающего мира в коннективные синтезы. Общество, коллектив — носители параноидального сознания, ограничивающие индивида.

Ключевые слова: желающее производство, постмодерн, природа и культура, рациональное, коннективные синтезы, антропология, шизоанализ, субъект и объект, бессознательное, машины, социальное кодирование, бред, безумное, шизофрения, паранойя.

В 1927 г., описывая представления образованного европейца о том, что он думает при слове «человек», основатель философской антропологии Макс Шелер выделял «греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть “разум”, логос, фронесис, mens, ratio и т. д. (“логос” означает здесь и речь, и способность к постижению “чтойности” всех вещей)» [6, 133].

М. Шелер признавал, что одним из доминирующих трендов западноевропейской философии, как древней, так и новоевропейской, была линия, связанная с *рациональностью*. Именно разумность провозглашалась главным отличием человеческой души от психики животных. Вне познавательной деятельности, вне разума природа человека интересовала мыслителей в меньшей степени. Разумеется, вопросы телесности, ощущений, чувств, эмоций также представляли определенный интерес, однако самые важные дискуссии чаще всего выстраивались вокруг рациональности.

В Новое время эта тенденция выходит на первый план. Рационалисты и эмпирики XVII в. ожесточенно спорили между собой, однако сходились в одном: человек есть существо прежде всего мыслящее. Просветители и немецкие классики развили и углубили эту идею настолько, что она перестала нуждаться в дополнительных доказательствах.

Однако в конце Нового времени в практике мысли, искусства и политики весьма неожиданно возродился интерес к иррациональности. Повысилось внимание к тем низким «этажам» души, которые отошли на второй план уже в концепции Аристотеля. Аристотель сравнивал ум со светом, в лучах которого становятся различимыми все остальные цвета, полагал ум предвечным, равно предшествующим любой деятельности, и самым деятельным, производящим началом души: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности. И этот ум существует отдельно и не подвержен ничему, он ни с чем не смешан, будучи по своей природе деятельностью. <...> Ведь этот ум не таков, что он иногда мыслит, иногда не мыслит. Только существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно. У нас нет воспоминаний, так как этот ум ничему не подвержен; ум же, подверженный воздействиям, преходящ и без деятельного ума ничего не может мыслить» [2, 435–436]. И вот альтернативная рациональности сторона души, которая «дремала» до поры до времени на периферии философии, у гностиков, в воззрениях мистиков и политических трактатах эпохи Возрождения, дождалась своего часа.

Реформаторы моделей *рацио* в XIX в., и в особенности в начале XX в., такие как А. Бергсон, Э. Гуссерль, В. Дильтей, З. Фрейд, уже начали прокладывать исследовательский путь к новой, более сложной иерархии души, структуре внутреннего мира, не отказываясь от неразумных, «темных» элементов в психике. Но две мировые войны и несколько небывалых ранее революций, труднообъяснимые с точки зрения обыденного сознания, увели этот поиск в сторону философии переживаний, рефлексии и в конце концов критики классических основ философии и науки.

В итоге в 60-е — начале 70-х гг. XX в. и возникла концепция, которая ушла далеко в сторону от постулирования *Homo Sapiens* в качестве очевидной антропологической нормы. Но что может явиться противоположностью человеку разумному? Ответ, который показался убедительным целой группе интеллектуалов: *Homo Insanis*, человек безумный, сумасшедший, бредящий. Как справедливо замечает О. А. Власова, «эпоха постмодернизма в культуре, искусстве и науке избрала безумие одним из своих идиологов. Многие из тех, кого причисляют к родоначальникам постмодернизма, видели в безумии источник творческой энергии, спасительную силу от “закостенелого картезианства”. В прошлом веке словно открыла для себя безумие философия, а психиатрия, к которой оно по традиции “приписано”, открыла для себя философию. Эти, казалось бы, настолько различные науки нашли точки взаимодействия: психиатрия позаимствовала философскую методологию, философия — само безумие в качестве инструмента постижения человека и мира» [3, 5].

И действительно, уже опыт обыденного сознания убеждает, что социальная реальность устроена не по законам разума. В мире действуют жестокость и насилие (во Вторую мировую войну, и в эпоху холодной войны это проявилось в планетарном масштабе). Стремление к совершенству «разумных» вла-

стителей и политиков, как правило, оборачивается новым военным столкновением. В этих условиях человек разумный, который повсюду в цивилизованном мире объявлен эталоном, на самом деле подобен *больному паранойей*. Если присмотреться к нему, то мы увидим, что поведение человека разумного весьма агрессивно, он отстаивает в быстро меняющемся мире свою «разумность» и «нормальность». При этом обещанный космос, порядок, создаваемый человеком разумным, обрушивается, как замок из песка. Одержимого паранойей разумности пугают «неразумные», дикие, варварские элементы жизни. Поэтому человеку с доминирующим разумом грезятся враги, и он, подобно клиническому параноику, только и может, что притеснять, подавлять, крушить, влиять, завоевывать и гордиться собственным величием.

Но перед кем этот разумный субъект манифестирует себя? Кого или что он подавляет? Он подавляет *желания*, он подавляет фантазии. Но не просто желания и фантазии, а желания и фантазии тех людей, которые *не избрали* властную рациональность своим поводом.

В клинической практике параною противоположна шизофрения. И именно расколотое сознание шизофреника выберут Жиль Делез и Феликс Гваттари в качестве отправной точки, в качестве субститута разумному субъекту. В их, несомненно, новаторской философии *шизик* (le schizo) становится если не идеалом, то камертоном. Аподиктична, по мнению Ж. Делеза и Ф. Гваттари, именно *шизоидная психика*, а параноидальная разумность несправедливо надстраивается над ней в истории, эксплуатирует ее энергию, паразитирует за счет нее. Только если романтики, философы откровения и религиозные мистики XIX в. противопоставляли разуму фантазию, интуицию, то авторы «Капитализма и шизофрении» идут еще дальше. «Блистающая и черная истина... покоится в бреде», — полагают они [4, 16].

Можно возразить, что Ж. Делез и Ф. Гваттари делают в этом месте неправомерное допущение, фактически отождествляя бессознательную жизнь, темные инстинкты души с шизофренией. При этом неразумная, чувственно-эмоциональная, дорефлексивная, «живая жизнь» психики еще не есть шизофрения. Зачем же идентифицировать бессознательное, фрейдовское «оно» с конкретной болезнью? Именно с подобной аналогии начинается уже самая первая глава «Анти-Эдипа», когда «Оно» из психоанализа З. Фрейда переносится в универсальное пространство коллективных (коммуникативных) практик, связывается со взаимодействующими, состыкованными друг с другом «машинами-органами» и в конце концов снова сходится к видениям конкретного больного — судьи Шребера [Там же, 13–14], которого также описывал Фрейд.

Это отождествление, настаивают Делез и Гваттари, может показаться надуманным только тем, кто берет в качестве нормативного ориентира психику так называемого здорового взрослого. Но присмотритесь к ней: разве у здорового взрослого нет психозов (а то и неврозов)? Конечно, есть. То есть ученый-рационалист, когда пишет о взрослых здоровых, разумных людях, также отождествляет норму с психическим расстройством, только с другим — паранойей. Таким образом, здесь заменяется понятие о норме. Теперь норма не паранойя, но шизофрения. «Шизик располагает такими способами проведения границ,

которые свойственны только ему, поскольку прежде всего он располагает особым кодом регистрации, который не совпадает с социальным кодом, а если и совпадает, то только затем, чтобы сделать из него пародию», — пишут Ж. Делез и Ф. Гваттари [4, 32].

Между наковальной Фрейда и молотом Маркса

В особом коде шизофреника — новая возможность для мысли, путь, по которому почти никто не ходил. Можно воспользоваться этим кодом для того, чтобы по-новому взглянуть на социальные события и историю. А что если галлюцинация и бред не индивидуальный визионерский опыт конкретного психически больного пациента клиники, но концепция, которая может объяснить современного человека? Не являются ли галлюцинация и бред способами преодоления необъяснимой темной жестокости и агрессивности, свойственной современному обществу? И откуда она берется, эта жестокость? Интерес к данным феноменам в конце 60-х — начале 70-х гг. в западном мире огромен. Психоаналитик-марксист Эрих Фромм изучает «анатомию человеческой деструктивности» приблизительно в это же время, когда пишется «Анти-Эдип».

Отправной точкой антропологической концепции «Капитализма и шизофрении» в связи с этим является введение теоретического концепта «желающее производство». Это результат объединения *id* З. Фрейда с *производственными отношениями* К. Маркса. Объединение вызвано тем, что концепция Фрейда грешит однобокой замкнутостью индивидуальных комплексов (за что ее критиковал еще К. Г. Юнг), концепция позднего Маркса, напротив, страдает однобокостью коллективизма.

Концепт «желающее производство» объединяет индивидуальное пространство с коллективным. Не позволит ли это выйти за рамки консервативного, паранойяльного, чересчур деструктивного видения мира? Известная логика первых страниц книги «Анти-Эдип» такова. От Фрейда следует позаимствовать понятие «либидо» (половое желание), от Маркса — *производство*. На пересечении получается *желающее производство* или *производство желаний*. Это и есть первейшее описание реальности, самое первое, что встречает человек в этом мире. Новорожденный ребенок, когда приходит в мир, уже застаёт в нем работающий процесс желаемого производства. Желания производились до его рождения, будут производиться им и при нем, не прекратится процесс создания желаний и после его смерти. Это самый настоящий конвейер — с тем лишь отличием от конвейера заводского, что желания в идеале должны создаваться здесь не по одному шаблону, а каждый раз новые. Таким образом, человеческое бытие не просто вместилище темного бессознательного. Оно и вместилище производства. Одно не существует без другого. Социальное проникает в индивидуальное, и наоборот.

Сказанное не следует понимать в том ключе, будто Ж. Делез и Ф. Гваттари пытаются «объединить Маркса и Фрейда». Последнее, пожалуй, справедливо, однако только на уровне конкретного понятия, но, разумеется, не на макроуровне объединения мировоззренческих систем или целей Маркса и Фрейда.

Разумеется, и *id*, и *производственные отношения*, изъятые Делезом и Гваттари из проблематических контекстов их авторов, начинают жить самостоятельной жизнью, обретают новые коннотации. А синтез этих понятий по сути в «желающее производство» дает еще более смелый результат. Однако контаминация начинает работать как понятие, и работает вполне хорошо. Вообще, читатель первых глав «Анти-Эдипа» довольно долго вынужден пребывать в задумчивости. Смысл терминологических нововведений становится полностью понятен только по прочтении третьей и четвертой частей «Анти-Эдипа». Ж. Делез и Ф. Гваттари пересматривают и стараются радикально поменять и переосмыслить основные социальные институты, с которыми себя идентифицирует современный капитализм: семью, общество, власть, творчество, науку, промышленность, религию, историю.

Понятие-метафора живой, вождедеющей, стихийной машинерии производства влияет и на выбор языковых средств. Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут, используя большое количество образов, поэтических гипербол, разговорно-бытовых, житейских сравнений, философских и научных примеров, мастерски встроенных в новый контекст. Все эти приемы нужны для того, чтобы максимально убедительно и наглядно обосновать новый, вводимый ими концепт желающего производства. Авторы не забывают, что постулируют новое философское понятие и описывают примечательный феномен. Они впервые создают понятийную базу для изображения реальности, какой она представлена расколотому (шизоидному) сознанию: «Оно (Id) функционирует повсюду, иногда без остановок, иногда с перерывами. Оно дышит, оно греет, оно ест. Оно испражняется, оно целует. Но какое заблуждение говорить о нем как о чем-то одном и определенном. Повсюду — машины, и вовсе не метафорически: машины машин, с их стыковками, соединениями» [4, 13].

Стоит обратить внимание на то, что желающее производство, появившись на первых страницах «Анти-Эдипа» сначала как составное (желания + машинерия), но затем как целостное, неделимое антропологическое понятие, разом упразднило одну из самых важных философских дихотомий «природа — культура», «природа первая — природа вторая», которая была положена в основу новоевропейской философии много столетий назад.

Начиная приблизительно с «Теогонии» и «Трудов и дней» Гесиода (VII в. до н. э.) и вплоть до антропологических концепций середины XX в. природа человека и общества понималась рефлексирующими на эту тему умами как серия выразительных дихотомий. Поле нераспаханное противопоставлялось полю возделанному, дикость — цивилизации и утонченности нравов, природа, естественное состояние (фюсис, хаос, *natura*) — закону и полису, космосу, искусственному, «украшенному» состоянию.

При этом везде, как правило, второе, «возделанное» состояние отстраивалось от первичного, связанного с древним, неразвитым, первобытным, диким. Из земледельческой и полисной предметной области фокус внимания легко трансформировался посредством нескольких метафор в область психологии, философии, религии, наук и искусств (*техне, ars*). Как известно, уже Цицерон говорил о возделывании души (*cultura animi*), и это не было случайным.

«Поскольку, отмечает Ю. С. Степанов, предметом заботы [человека] было не только само место, земля, но и божество, которое его охраняло, то развилось особое значение “почитать”, “ублажать бога”, откуда *cultus* “попечение, забота о божестве” — “культ”». Но «и бог заботится о людях, проживающих в данном месте», — отсюда то же значение, но с субъектом «бог»: «покровительствовать, хранить (человека)» (ср. русское *Да хранит тебя Бог!*), и второе значение латинского слова *cultus* «культ» — «попечение о человеке». Таким образом к двум первоначальным группам смыслов (‘населять’, ‘обрабатывать’) присоединяется еще одна область значений — культовая.

Подчеркивается, что вместе перечисленные значения составляют древнейший комплекс латинского слова *cultura*. Его концепт включает в себя три грани единого смысла: «обустройство того места, где живешь, прежде всего обработка земли, уход за ней; почитание богов — хранителей этого места; обережение богами людей, которые в таком месте живут и которые так хорошо поступают» [1, 30].

В связи с этим вспоминается известное высказывание Ж. Деррида, который посвятил оппозиции природы и культуры всю вторую часть своего труда «О грамматологии» и целый ряд других работ. По его мнению, это деление — одно из самых главных не только в новой, но и в древней философии (и именно оно виновно в появлении такого феномена европейской цивилизации, как *логоцентризм*): «Несмотря на свои попытки омолодиться в притворные румяна, это врожденное для философии противопоставление. Оно даже старше Платона и никак не моложе софистики. Со времен оппозиции *фюсис/номос*, *фюсис/техне* оно по исторической цепочке передает эстафету вплоть до нас, противопоставляя “природу” закону, установлению, искусству, технике, но также и свободе, произволу, истории, обществу, духу и т. д. И вот с самого начала своих изысканий и с первой своей книги (“Элементарные структуры родства”) Леви-Строс испытал сразу и необходимость этой оппозицией воспользоваться, и невозможность на нее положиться. В своих “Структурах” он исходит из следующей аксиомы или определения: к природе относится то, что *универсально* и стихийно и при этом не зависит ни от какой частной культуры или определенной нормы. К культуре взамен относится то, что зависит от системы норм, упорядочивающей общество и способной тем самым меняться от одной социальной структуры к другой» [5, 357].

Новоевропейская философия, уходя от телесности и созерцательности философии античной, тем не менее сохранила это желание мыслить мир как устойчивую систему полярных противоположностей (парадигму в лингвистическом смысле), в которой один полюс всегда нормативный, правильный, а второй ведомый, «дикий», нуждающийся в управлении. И дуализм Р. Декарта, и субъект-объектные противопоставления И. Канта не были бы возможны без этого старого, почти мифологического противопоставления, самой привычки противопоставлять, в философии впервые проявившейся уже у Анаксимандра Милетского и Гераклита.

И вот это самое «врожденное для философии противопоставление» Делез и Гваттари преодолевают, что называется, одним прыжком, вводя понятие

желающего производства. Человеческое и природное отныне соединяются, органично взаимопроникают друг в друга: «Всё составляет машину. Небесные машины, звезды или радуги, альпийские машины, которые состыковываются с машинами его тела. Непрерывный гул машин. <...> Он переживает природу не как природу, а как процесс производства. Больше нет ни природы, ни человека, есть лишь процесс, который производит одно в другом и состыковывает машины. Повсюду производящие и желающие машины, шизофренические машины, целая порождающая жизнь; я и не-я, внешнее и внутреннее больше ничего не значат» [4, 14]. Из этой цитаты следует, что больше нет двух «реальностей» — дикой и цивилизованной. Мы, созерцающие реальность, снова находимся в нерасчленном потоке ощущений, «срезов», образов, ассоциаций, синтезов, в котором все соединяется со всем и не может быть никакого ведущего центра (знака), который превосходил бы периферию (фон). Однако нельзя сказать, что Делез и Гваттари возвращают нас в первобытность. Скорее, они отказываются от привычных иерархий и горизонтальных связей, хаотизируют космос, в котором, остаются тем не менее все объекты цивилизации, которые, правда, обретают новые функции.

Обращение к шизоидному восприятию делает возможным соединить несоединимое. Шизик объявляется истинным *homo natura*, природным человеком [Там же, 18]. Поскольку я и не-я больше не имеют значения, то можно вполне утверждать, что, вводя понятие желающего производства, Делез и Гваттари упраздняют тем самым еще одну руководящую дихотомию европейской философии Нового времени — противопоставление субъекта и объекта.

Картезианство с его дуалистическим делением мира на «вещь сознающую» и «вещь протяженную», критическая философия И. Канта с ее трансцендентальным субъектом, априорными формами и миром как объектом познания, а также все остальные немецкие философы-классики оказываются за бортом актуального философствования Делеза и Гваттари. Мир и человек, личность и общество отныне взаимодействуют в одном большом потоке производства желаний: «Одна машина-орган подключена к другой машине-источнику: одна испускает поток, другая его срезает. Грудь — это машина, которая производит молоко, а рот — машина, состыкованная с ней. Рот больного анорексией колеблется между машиной для еды, анальной машиной, машиной для говорения, машиной для дыхания (приступ астмы). <...> У каждого свои маленькие машины. Машина-орган для машины энергии, и повсюду — потоки и их срезы» [Там же, 13].

Органы тела человека, вещи мира — это не что иное, как патрубки машин, соединенные друг с другом. Все машины связываются и взаимодействуют. Мы не можем воспринимать мир иначе, как через патрубки органов. Природа тоже машина, мир тоже есть механизм. Собственно, подобным образом философы-деисты рассуждали уже в эпоху Просвещения, сравнивая мир с часовым механизмом, а Бога — с часовщиком. Правда, тогда, согласно христианской концепции мироздания, человек выделялся из мира природы, противостоял ему. В шизоанализе Делеза и Гваттари человек и мир растворяются в потоке производства желаний, встраиваясь в него всеми конечностями, органами, выемками и выпуклостями тел.

Природа и тело человека разбираются на элементы в бесконечно сменяемой серии *коннективных синтезов*, соединительных операций друг с другом, которые все время появляются и приходят в состояние разлада, чтобы потом образовать новый коннективный синтез. Реальность Делеза и Гваттари, в которой находит себя мыслящее существо, очень сильно похожа на детский конструктор. Живые существа и окружающие предметы состоят в этом мире из одних и тех же элементов, их спонтанных сочетаний, могут быть разобраны и собраны вновь в неповторимую конфигурацию фигур. В этом и реализуется объявленный основным код шизофреника: «Бредящий или желающий код демонстрирует необыкновенную подвижность. Можно сказать, что шизофреник переходит от кода к коду, что он смешивает все коды в быстром скольжении, следуя за поставленными ему вопросами, не давая изо дня в день одно и то же объяснение, не упоминая одну и ту же генеалогию, не регистрируя одним и тем же образом одно и то же событие, принимая даже, когда от него этого требуют и когда он не раздражен, эдипов код, будучи готовым к тому, чтобы повторно нафаршировать его всеми теми дизъюнкциями, для исключения которых этот код как раз и был сделан» [4, 32].

Что такое человек?

Как мы уже указывали, протест против сведения сущности человека к способности разумно мыслить, предпринятый Ж. Делезом и Ф. Гваттари, конечно, не был первой попыткой обуздать иррациональность в истории философии. Даже в XIX в. подобные стремления обосновать и объяснить в человеке темное, эмоциональное, предпринимались неоднократно. Заметней всего выглядят на раннем этапе усилия А. Шопенгауэра, который, не принимая идею мирового разума Г. В. Ф. Гегеля, противопоставил ей в качестве движущей причины мира слепую, неуправляемую мировую волю. Идея коннективных синтезов также напоминает об элементах позитивистов второй волны (Р. Авенариус, Э. Мах и др.).

Однако ни А. Шопенгауэр, ни Р. Авенариус, ни З. Фрейд не опровергали в итоге утверждения о том, что человек мыслит, что он занимает особое место в мироздании, *вписан в иерархию живых существ*, поставлен над животными, чтобы изучать природу, заниматься определенными видами деятельности и т. д. До постмодернизма принцип выделения познающей человеческой личности как особого субъекта среди объектов и других субъектов в историко-философском процессе никогда не нарушался. «...Мое собственное движение мысли, при всем его отличии от кантовского, всецело находится под его влиянием, непременно им обуславливается и из него вытекает, и я признаю, что лучшим в моем собственном развитии я обязан, после впечатлений наглядного мира, творениям Канта, равно как священному писанию индусов и Платону», — писал А. Шопенгауэр [7, 351].

То есть при всей оригинальности в поиске первопричин мира философы Нового времени не отходили от принципа «субъект познает объект», который был выдвинут Р. Декартом и сформулирован в наиболее известной форме

И Кантом. Большинство мыслителей находились также и под влиянием иудео-христианской концепции избранности, согласно которой человек (Адам в Эдеме) находится выше других существ и объектов мира, и это его место строго зафиксировано и право на него не подвержено сомнению.

В противовес этим ранним попыткам обоснования иррациональности, бережно сохраняющим человека в рамках его традиционных интерпретаций, в концепции желающего производства мы не найдем ни человека, ни мира в их традиционном философском понимании. Обломки расколотого мира в сознании шизофреника не складываются в изначально узнаваемую нами, усвоенную всеми с детства, непогрешимую *иерархию* предметов, они создают дикий хаос случайных сочетаний (коннективных синтезов). Собственно, при таком видении нет ни целостного человека, ни целостных вещей: целостностью обладает лишь феномен желающего производства. В остальном — есть лишь органы тела и детали, месиво случайным образом состыковывающихся стихийных множеств.

И тем не менее в производстве желаний человек активно включен всеми своими органами. Через органы он как бы все время подключается к чему-то иному, ощущает те самые случайные связи вещей и природных объектов. Вещи, точнее природные и социальные объекты и их части, состыковываются в самые разные производственные «циклы». Вне производства с имманентным желанием внутри другой реальности нет.

Перефразируя Кэрролла, можно обобщить данный подход к человеческой природе: думай о сочетаниях, а функции придут сами. «Или пусть перед вами завершенная машина, образованная из шести камней в правом кармане моего пальто (карман, который отпускает камни), пяти в правом кармане моих брюк, пяти в левом кармане моих брюк (передаточные карманы), последнего кармана пальто, принимающего использованные камни по мере того, как они поступают из других карманов, — каков результат этой схемы перераспределения, в которую рот сам вклинивается как машина для сосания камней? Чем здесь является производство наслаждения?» [4, 15].

Никакой системности, никакого консерватизма, никакого деления на сущностные и акцидентные черты. Все это рудименты социального кода, в реальности же желающего производства действует код бредящего сознания, для которого главное и второстепенное не различаются. Человек в этом описании вполне может быть тем, во что он одет, и тем, что у него в карманах. А внутренний мир при таком подходе является всего лишь сгустком конкретных эмоций по поводу всего этого.

Человек и есть отныне *совокупность органов и эмоций*, и ничто иное. А природа есть совокупность своих обломков, данных во впечатлениях. О душе человека, его духовности речи не идет с самого начала, равно как не идет речи о логичной структуре или системности мира. И подчиненность тела душе, а души духу, и принцип структурности признаются искаженными властными конструктами, производными идеологии параноидального общества, поздними привнесениями в ходе истории в изначально свободную шизоидную природу.

Заострим внимание: Ж. Делезом и Ф. Гваттари отвергается не просто принцип субъект-объектных отношений как важнейший принцип философствования эпохи Нового времени. Если бы это было только так, мы бы просто оказались в ситуации палеолитической мифологической установки, мире дофилософских методик освоения реальности, когда еще не было отличия человека от животного, культуры от природы, космоса от хаоса. Однако Ж. Делез и Ф. Гваттари не возвращают нас в синкретическую неразрывность философии и мифологии Древнего мира. Ведь даже мифологическая картина мира имела строгую иерархию, в ней был свой верх, свой низ, целая система норм, выраженная, как показал К. Леви-Строс, в бинарных оппозициях. Кстати, в третьей главе «Анти-Эдипа» первобытное начало человеческой истории, «дикость» человечества будет описано Делезом и Гваттари, и это описание не идентично реальности желающего производства. Желающее производство возникает скорее в конце истории, в современную нам индустриальную эпоху, в эпоху развитой цивилизации.

Возникнув внутри капитализма, оно должно прийти к нему на смену. То есть Ж. Делез и Ф. Гваттари не хотят отказываться от процесса истории, просто возвращаясь вспять к первобытному состоянию, в котором не было центра и периферии. Расколотое сознание все время ищет новых территорий, покидая старые. И в этом смысле освоенная территория «первобытное поселение» ничуть не лучше освоенной территории «капитализм».

«Детерриторизации» (оставление освоенных территорий) гораздо важнее в философской системе шизоанализа, чем «ретерриторизации» (соответственно возвращение к освоенным территориям). Последние, если и происходят, то очень ненадолго, для того, чтобы набраться сил и снова двинуться вперед, к новым территориям, новым коннективным синтезам. Коннективные синтезы должны помочь «раскодировать» и «детерриторизировать» капитализм.

Провозглашая реальность желающего производства, Делез и Гваттари провели ряд трансформаций с терминами исходных философских программ. Так, Марксово производство Делез и Гваттари «отдали в рабство» фрейдистскому желанию. А фрейдистское желание стало у них эксплуатироваться производством. При этом характерно, что и К. Маркс, и гораздо в большей степени З. Фрейд, как создатели оригинальных концепций, будут подвергаться на страницах «Капитализма и шизофрении» критике.

Таким образом целый ряд проблем, поднимаемых и Марксом, и Фрейдом в своих работах, если исходить из условий желающего производства, утрачивают актуальность или оттесняются далеко на периферию. При этом, несомненно, марксистские и фрейдистские темы очень актуальны в мире современного капитализма, потому что он подчиняется не законам желающего производства, но паранойяльным законам капитала. В первой части «Капитализма и шизофрении» Делез и Гваттари и бросают вызов этому обществу — рассматривая проблематику семьи и классическую для психоанализа проблему Эдипова комплекса, актуализированную З. Фрейдом. Однако в реальности желающего производства само понятие семьи также перекодируется из социальных кодов на более предпочтительные для приверженца шизоанализа коды бредя-

щего сознания. И оказывается, что традиционная, центрированная на отце семья в этой реальности уже устарела (как устарело все, что имеет явный центр силы), но это даже к лучшему.

Точно так же в реальности желающего производства снимаются и основные марксистские проблемы. Скажем, тема отчуждения не актуальна, потому что шизик не трудится за текстильным станком, подобно пролетарию. А если и трудится, то от него не требуют создания совершенной ткани. Он производит не вещи как конструкты социальной практики, обусловленные общественной необходимостью, он производит желания. Желания свои... и желания всеобщие. В чередѣ потоков, срезов и коннективных синтезов все воспринимающие и производящие желания и так соединены. Революция (или пародия на нее) уже произошла, и грань между клиникой и здоровым миром упразднена.

От результатов производства желаний их производителя нельзя изолировать. Отчуждения не будет. Что же касается невротиков и психозов, то их из этой действительности устранить не удастся. «Паранойяльный мир», властные структуры, утвердившиеся в современном обществе на всех уровнях, во всех социальных стратах и классах подчиняют себе свободное шизофреническое сознание людей. В современную эпоху, частично принадлежащую разлагающемуся капитализму, но уже устремленную в будущее производства желаний, власть сопротивляется и не дает сознанию освободиться. Таким образом, как писал М. Фуко в предисловии к американскому изданию «Анти-Эдипа», одним из главных противников перехода к этому обществу нового типа является «фашизм, который заставляет нас любить власть, желать именно то, что господствует над нами и эксплуатирует нас» [4, 8].

Понятийная база и конфликтология «Капитализма и шизофрении» с самого начала построена на принципах не просто нарушения или изменения иерархии конкретного общества, но на отрицании любого доминирования и подчинения как такового. Пересматриваются принципы не просто социальной иерархии, но вековой структуры общественного устройства. Человек, по мысли создателей этой новой парадигмы, превращается в один из элементов окружающей среды: «Промышленность отныне берется не во внешнем отношении полезности, а в своем фундаментальном тождестве с природой как производством человека и человеком. Но не человеком как царем творения, а скорее человеком как тем, кто затронут глубинной жизнью всех форм и всех родов, кто заряжен звездами и даже животными, кто не переставая подключает машину-орган к машине-энергии, вставляет дерево в свое тело, грудь в рот, солнце в зад: человек как вечный служитель машин вселенной» [2, 17].

Именно такое место отводят человеку создатели новой философской парадигмы, чрезвычайно востребованной в современную эпоху информационного общества. Все философские и мировоззренческие споры о человеке восходят сегодня к этой концепции, а не к концепции разумного человека Античности и Нового времени.

1. *Асоян Ю., Малафеев А.* Открытие идеи культуры: (Опыт русской культурологии середины XIX — начала XX в.). М., 2001.
2. *Аристотель.* Сочинения : в 4 т. М., 1976. Т. 1.
3. *Власова О. А.* Антипсихиатрия: становление и развитие. М., 2006.
4. *Делез Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.
5. *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб., 2000.
6. *Шелер М.* Избранные произведения. М., 1994.
7. *Шопенгауэр А.* Собрание сочинений : в 6 т. Т. 1 : Мир как воля и представление. М., 1999.

Рукопись поступила в редакцию 13 сентября 2013 г.

УДК 316.722:008 + 316.77 + 008

И. П. Коваленко

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: МЕТОДИКА КВАЛИТАТИВНОГО КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Проблема культурной идентичности является не только актуальной теоретической проблемой, но и проблемой повседневности. Автор определяет методологическую базу для качественного исследования идентичности, которая включает в себя методы сбора и обработки данных: метод качественных интервью, подкрепленный философским анализом эмпирических данных. Автор опирается на англо- и немецкоязычные источники, не переведенные на русский язык.

К л ю ч е в ы е с л о в а: культурная идентичность, методология качественного исследования, качественные интервью, исследования идентичности.

Понятие идентичности постоянно используется сегодня в различных научных областях. Термин «идентичность» уже давно вошел в повседневное употребление, причем настолько широко, что часто в научных публикациях нет пояснения, что именно понимает автор под этим словом: «Совершенно явно... дебаты об идентичности только выиграли бы оттого, если бы каждый четко разъяснил, что понимается под идентичностью...» [8, 29]. К тому же понятие постоянно обрастает новыми определениями, которые, в свою очередь, становятся предметом самостоятельных исследований. В результате среди множества теорий и классификаций идентичности накопилось немало противоречий.

В рамках социальных наук можно условно разделить весь корпус текстов по проблеме идентичности на две большие группы. П. Лохаусс [10] выделяет американский социальный бихевиоризм и теорию психоанализа как две ключевые теории для современных исследований идентичности: «Бихевиоризм при этом понимает самость как своего рода рефлекс социальной адаптации, а психоаналитический подход видит самость как конфликт между инстинктивными

импульсами и культурой индивидуума. И обе эти теории по большому счету ставят общий вопрос о том, как сосуществуют вместе индивидуум и общество» [10, 13]. Таким образом, феномен идентичности понимается как необходимое условие и результат взаимодействия социума и индивидуума.

При определении термина необходимо принимать во внимание постоянную вариативность идентичности, ее трансформации под воздействием социальных факторов в течение жизни отдельно взятого индивидуума. Идентичность невозможно представить как константную, изолированную систему, поэтому необходимо рассматривать этот феномен в его социальном контексте.

Часто в исследованиях идентичности выделяют социальный и персональный типы идентичности¹. Однако и эта классификация подвергается критике: «Больше невозможно разделять персональную и коллективную идентичности. Индивидуумы теперь принадлежат к различным социальным сетям и группам, которые... оформляют их идентичность, и они копируют социальные элементы, нужные им для самоопределения. Сегодня они сталкиваются с *большим* количеством ситуаций выбора, чем предшествующие поколения» [9, 7163–7164].

Таким образом, ключевая роль в процессе конструирования идентичности отводится самому индивидууму. Возможность получения образования дает определенные карьерные шансы, выбор места жизни обусловлен высоким уровнем социальной мобильности, постоянная межкультурная коммуникация в повседневной жизни требует языковых навыков и формирует новые культурные ценности. В контексте современности феномен культурной идентичности постоянно переосмысливается² с целью обозначения его динамики.

Мы рассматриваем идентичность на фоне современных процессов, в том числе связанных с дискурсом о миграционных процессах и о глобализации. М. Кастельс определяет идентичность как процесс конструирования значений на базе культурного атрибута. В этом процессе актор познает себя и закрепляет свое отношение к социальным структурам [3, 23]. Для М. Кастельса любая

¹ Подобная классификация основывается на тезисах Дж. Г. Мида и У. Джеймса. Под социальной идентичностью понимается взаимосвязь идентичности и принадлежности к определенной социальной группе (нации, региону, культуре, этносу, политической партии, семье и т. д.). Персональная идентичность — это категория, относящаяся к тем феноменам, которые являются характерными только для данного индивидуума. Сюда относятся такие индивидуальные признаки, как генетически обусловленные данные — цвет глаз, цвет кожи, рост, хронические заболевания, голос, врожденные способности и т. д.

² Конструктивистский подход (У. Бекк) рассматривает индивидуума как «актера, конструктора, жонглера и инсценировщика своей биографии, своей идентичности, своих социальных сетей, связей и убеждений» [2, 151]. Подобный тип индивидуума — результат индивидуализации в силу распада индустриального общества: лишенный очевидных критериев коллективной идентичности, индивидуум вынужден конструировать для себя новое «Я».

Концепция балансирующей идентичности (Л. Крапман) определяет идентичность как перманентную способность индивидуума принимать участие в социальном взаимодействии, в ходе которого он вынужден постоянно ситуативно «подбирать» идентичность и балансировать между различными идентичностями.

С. Холл называет динамику, континуальность, незавершенность признаками «новой» идентичности: «Мы можем быть уверены, что идентичности никогда не являются завершенными, они все время находятся в движении» [6, 47].

идентичность в своей сущности является «культурной», так как является результатом культуры и обусловлена культурным окружением. Культурный атрибут, соответственно которому развивается идентичность, является своеобразным знаком, не имеющим объективно установленного содержания. Значение этого символа, равно как и идентичность, устанавливается конвенционально в конкретном контексте. Конструирование значения, ассоциируемого с субъектом, происходит на основе культурного кода, в одинаковой степени знакомого всем участникам коммуникации. Таким образом, в ходе коммуникации возникают сопоставление субъекта с культурным атрибутом и, наконец, конструирование идентичности.

Важно понимать, что проблема идентичности не является сугубо теоретической. Актуальные процессы миграции и глобализации требуют анализа этого социокультурного феномена на основе эмпирического материала. Описать и систематизировать различные формы культурной идентичности представляется возможным в рамках качественного исследования. Данная методология базируется на «теории качественного мышления» [12], в основе которой лежат пять принципов:

1) субъективности — требования более сильной привязанности исследования к субъекту (*Subjektbezogenheit*). Предметом гуманитарного исследования всегда являются люди, субъекты, которые должны быть исходной точкой и целью всего исследования;

2) описания. Для начала анализа требуется точное и исчерпывающее описание (дескрипция) предметной области;

3) интерпретации. Предмет исследования гуманитарных наук изменчив и нуждается в постоянном пояснении посредством интерпретации. Данный принцип релевантен для наблюдений, так как любое «объективно наблюдаемое» действие, выполненное разными акторами, может иметь разные значения, которые необходимо интерпретировать;

4) естественности — требования исследовать объект не в «лабораторных условиях», а в его естественной повседневной среде. Исследуемые социальные феномены зависят от ситуации, часто невозпроизводимой в лабораторных условиях;

5) обобщения (*Verallgemeinerungsprozeß*). Обобщение результатов гуманитарного исследования должно быть обосновано шаг за шагом. Критерии общности взятых «проб» в качественном исследовании всегда находятся под вопросом. Прежде всего потому, что невозможно создать идеальную среду, в которой бы одинаково рассматривались все случаи. Задача исследователя здесь — максимально соблюсти заданные критерии наблюдений и обосновать общность рассматриваемых случаев. Сама природа полевого исследования обуславливает вариативность «проб», таким образом, репрезентативность анализа качественного исследования всегда может быть опровергнута.

В англоязычной литературе процесс подготовки качественного исследовательского проекта принято обозначать термином «дизайн». Дизайн качественного исследования предполагает разработку концепции исследования, ее план и не требует конкретно поставленного вопроса. Как отмечает Дж. А. Максвелл,

квалитативные исследования, в которых исследовательский вопрос поставлен четко в начальной точке, детерминированы этим вопросом и не отражают адекватно интерактивной и индуктивной природы подобного рода исследований. «Запирая себя в вопросе до того, как вы поймете, каковы ваши теоретические и методологические предпочтения и возможности, вы создаете опасность того, что квантитативные исследователи называют “ошибкой III типа” — ошибкой ответа на другой вопрос» [11, 65]. Таким образом, основной вопрос исследования корректируется в ходе сбора материала и его анализа³.

Для обозначения методологической базы квалитативного исследования в литературе часто используется термин «триангуляция» (*Triangulation*), который «предполагает владение различными точками зрения на исследуемый предмет» [5, 12]. Триангуляция предполагает одновременное использование нескольких методологий с целью комплексного изучения проблемы, а также получение данных, которые могут быть востребованы в различных научных областях.

Для выявления видов и форм культурной идентичности необходимо понимать, что невозможно проследить процесс конструирования целиком и получить конкретный ответ от конкретного индивидуума на вопрос: «какова ваша культурная идентичность?». Мы можем проследить с помощью полевых наблюдений лишь внешние формы ее проявления, т. е. ее репрезентацию и нарратив. Репрезентация идентичности должна быть как можно более точно запротоколирована с учетом контекста социальной среды, в которой она возникает. При этом важно максимально исключить личное отношение исследователя к индивидууму и происходящему. В зависимости от контекста будет отличаться стремление индивидуума демонстрировать свой культурный капитал, свои ценности, свою принадлежность к той или иной социальной группе. Можно сказать, что индивидуум контролирует репрезентацию своей идентичности, хотя не исключено возникновение провокационных ситуаций, которые требуют от него быстрых и незапланированных реакций.

Подобные полевые наблюдения, с одной стороны, требуют особой точности: необходимо четко себе представлять, что нужно увидеть. С другой стороны, необходимо отдавать себе отчет, что «такого рода исследование не может быть запрограммировано, что оно переполнено неожиданностями» [7, 20], оно не должно быть предопределено и детерминировано строгим поиском ответа на поставленный вопрос. Собранный материал, несмотря на то, насколько долго, регулярно и однотипно ведутся наблюдения, будет представлять собой набор отдельно взятых частных случаев. Несмотря на то что данная методология позволяет собрать интересные примеры проявления культурной идентичности, она предоставляет данные, не являющиеся достаточными для самостоятельного исследования. Их анализ должен быть дополнен и перепроверен другими методами.

³ Максвелл в данном смысле является последователем А. Стросса и Б. Глейзера и использует тезисы сформулированной ими обоснованной теории применительно к методологии квалитативного исследования.

Другая форма проявления идентичности — это нарратив, или то, что рассказывает о себе индивидуум. Нарративная идентичность — «единство жизни личности, как его эта личность переживает и рассказывает в своих историях, в которых она выражает свой опыт» [13, 7]. Наиболее эффективным способом собрать рассказанные истории жизни является методология качественных интервью. Интервьюирование как метод похоже на обычную беседу, но и существенно отличается от нее. Прежде всего, исследователь сам задает вопросы и постоянно контролирует ход беседы. Во многом именно благодаря этому интервью может быть пригодным для дальнейшего анализа. П. Рикер понимает под идентичностью практику повествования. Нарративная идентичность является крайне нестабильной. Она находится в постоянном диалоге истории и ее версий, которые возникают в процессе рассказывания из-за добавления рассказчиком субъективных оценок. Нарратив является формой проявления культурной идентичности. Так же как мы пытаемся максимально ограничить личностный фактор наблюдателя в наблюдении и описании репрезентаций культурной идентичности, мы стараемся контролировать процесс рассказывания, переводя его в жанр интервью.

Интервью состоит из ряда вопросов, разделенных на тематические блоки. Необходимо составить вопросник так, чтобы получить наибольшее количество информации о том, на основании каких культурных атрибутов конституируется культурная идентичность субъекта. Принятие индивидуумом культурного атрибута предполагает возможность выбора. Таким образом, культурная идентичность тесно связана с особенностями культурного капитала субъекта.

П. Бурдье выделяет три состояния культурного капитала: инкорпорированное, объективированное и институционализированное. Важно рассмотреть эти формы, так как на их основе складывается культурная идентичность. Инкорпорированное состояние предполагает непосредственную работу индивидуума по освоению культурного материала. Инкорпорированный культурный капитал является частью повседневности субъекта, его хабитусом, и в соответствии с ним происходят оценка и отбор принимаемых индивидуумом культурных атрибутов. Под объективированным состоянием культурного капитала П. Бурдье понимает его существование в форме материальных культурных благ, культурных товаров — книг, картин и т. д. Объективированный культурный капитал передается в материальной или символической форме и через него возможно конструирование культурной идентичности. Освоение культурных благ (например, покупка и чтение книги) не только служит для развития культурной идентичности, но и является формой ее репрезентации. Хотя данная репрезентация не позволяет нам подтвердить наличие у индивидуума соответствующего культурного капитала, она может быть интерпретирована как демонстрация культурного капитала в силу того, что индивидуум признает экономическую ценность культурного объекта и готов его приобрести.

Институционализированное состояние культурного капитала предполагает его объективирование посредством присвоения индивидуумом определенных квалификаций. По П. Бурдье, данная форма капитала обладает «перформативной магией силы институционализации (*performative magic of the power*

of insituting), способностью открыто и уверенно высказывать свои убеждения или навязывать признание» [1]. Наличие институционализированного культурного капитала напрямую связано с репрезентацией культурной идентичности. В данном случае речь идет скорее не о процессе принятия индивидуумом культурного атрибута, а об уже институционализированном атрибуте, который в той или иной степени лежит в основе культурной идентичности субъекта и ее дальнейшего развития.

Рассматривая культурную идентичность в ее взаимосвязи с культурным капиталом субъекта, необходимо учитывать три состояния культурного капитала при составлении вопросника для интервью. В соответствии с ними мы можем разделить вопросник на блоки, связанные с различными аспектами повседневности — работой, образованием, свободным временем, участием в политических, религиозных, социальных организациях и т. д. При этом вопросы могут повторяться, так как в ходе интервью собеседник постоянно старается соответствовать своими ответами тому, что, как ему кажется, интервьюер хочет от него услышать, поэтому не исключено, что на одни и те же вопросы, заданные в разных контекстах, будут даны разные ответы. В ходе интервью важно добиться того, чтобы собеседник начал говорить то, что он действительно думает. В качестве примера приведу фрагмент одного сделанного мною интервью⁴:

И (Interviewer): *Какие кварталы вы могли бы отметить как приятные для вас?*

ИП (Interview Partner): *Целендорф, Штеглитц, Вильмерсдорф... да Шарлоттенбург тоже... так... что еще... Шенеберг... я бы назвал еще Тиргартен и Кройцберг — там есть отличные места, куда можно сходить... и Кепеник просто великолепен. В Нойкелльне я тоже долгое время жил, там, особенно на юге, очень хорошо... Хотя, конечно, в Нойкелльне есть совершенно ужасные кварталы...*

В данной части интервью собеседнику было предложено отметить красным цветом на плане города те районы, которые ему нравились. Совершенно очевидно, что это задание потребовало времени на размышления, в том числе и о том, как будут выглядеть его оценки со стороны. О Нойкелльне, известном главным образом как район турецких эмигрантов, собеседник отзывается спокойно, нейтрально, за исключением фразы «*Есть совершенно ужасные кварталы*». Через пару реплик он подтвердит свое толерантное отношение к эмигрантам тем, что в других районах тоже известны подобные кварталы, так что Нойкелльн даже в какой-то степени лучше.

Примерно через 15 минут мы перешли к блоку вопросов, связанному с работой государственных учреждений. Когда было предложено описать опыт обращения в различные государственные инстанции, речь зашла о том, как

⁴ Данное интервью было проведено 10.05.2011 г. в Берлине в рамках учебного проекта под руководством Т. Блоккланд (Humboldt-Universität, Berlin) «Ресурсные города: социальный, экономический и культурный капитал и значимость места», предполагавшего изучение поведения представителей среднего класса.

все хорошо и приятно «здесь» (элитный квартал, Штеглиц) и что раньше было намного хуже. Тогда, в ответ на мою просьбу пояснить это высказывание, собеседник заявил: *«Когда в Нойкелльне ждешь своей очереди, там даже атмосфера другая... я там раньше жил... вечное напряжение между людьми, вечно что-то где-то... это какая-то повышенная агрессивность... даже в метро... о да! Метро, U8 — это же просто классика! Там вечно что-нибудь, вечно кто-то слоняется, где-то наблевано! Да и на улицах то же самое!»* Таким образом, вопрос об институциях, который может на первый взгляд показаться иррелевантным в рамках данного исследования, дает нам новый материал. Этот материал мы можем кодировать нужным для нас образом: это оценка, которую нам собеседник дал увидеть, так как не задумываясь о том, что это может быть *то*, что мы ищем.

Этот случай — пример той самой «непредсказуемости», о которой говорили М. Хаммерсли и П. Аткинсон применительно к культурологическим качественным исследованиям. Важно, чтобы вопросы затрагивали все уровни повседневной жизни собеседника, поскольку невозможно предугадать, какой из вопросов даст наиболее спонтанную и неподдельную реакцию. При кодировании информации мы постоянно сталкиваемся с потребностью перепроверки сказанного. Если рассказ слишком длинный, его значительно сложнее верифицировать. Наибольшую ценность представляют короткие истории из жизни.

Для анализа проведенных интервью и наблюдений необходимо создать лист кодов, который содержал бы в себе определенный набор культурных атрибутов, принятие или отрицание которых позволяло бы говорить о культурной идентичности субъекта.

При рассмотрении культурной идентичности как эмпирической проблемы важно понимать, что объект исследования — это сущность динамическая, развивающаяся, постоянно ускользающая от нас. Эта сущность дана нам в повседневном опыте в форме визуальных репрезентаций и нарратива. Даже при наличии очень строгих критериев отбора материала и четко заданных методологических рамок невозможно быть полностью уверенным в правильности анализа. Можно лишь собирать и фиксировать частные случаи культурной идентичности и на их основе пытаться рассматривать факторы и тенденции развития данного феномена. При этом в конечном итоге мы все равно сможем лишь гипотетически обозначить общезначимость полученных в результате кодирования выводов, так как они являются действительными только для конкретного, рассмотренного исследователем случая. Репрезентация и нарратив могут быть верифицированы лишь через другие репрезентации или нарративы. Это подводит нас к мысли о необходимости соответствия репрезентации и нарратива, что не совсем так. Репрезентация и нарратив не обязательно должны полностью соответствовать друг другу, но в целом в ходе эмпирического исследования необходимо выявить те элементы культурной идентичности, которые мы можем наблюдать как в визуальных, так и в вербальных формах. Это не исключает противоречий между репрезентацией и нарративом, но подобные противоречия должны быть объяснены.

Таким образом, можно сказать, что при исследовании культурной идентичности мы стараемся проследить именно те ее элементы, которые проявляются в повседневной жизни в форме репрезентации и нарративов и являются более или менее константными, тем самым обеспечивая цельность этой идентичности (конечно, если мы говорим о здоровой личности). Такое исследование культурной идентичности требует использования нескольких методологий – например, сочетание полевых наблюдений, используемых чаще в области этнографии или культурной антропологии, и качественных интервью, которые предполагают скорее социологический подход к изучению проблемы. Полученные двумя различными методами результаты должны быть осмыслены как гипотезы уже на уровне культурно-философского анализа.

-
1. *Бурдые П.* Формы культурного капитала // Экономическая социология: электрон. журн. Т. 3, № 5, нояб. 2002. URL: www.ecsoc.msses.ru (дата обращения: 09.09.2013).
 2. *Beck U.* Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1993.
 3. *Castells M.* Das Informationszeitalter: Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur : in 3 Bd. Opladen : Leske + Budrich, 2001. Bd. 1 : Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft.
 4. *Castells M.* Das Informationszeitalter: Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur : in 3 Bd. Opladen : Leske + Budrich, 2002. Bd. 2 : Die Macht der Identität.
 5. *Flick U.* Triangulation. Eine Einführung. Wiesbaden : VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004.
 6. *Hall S.* Culture, Globalization and the World System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000.
 7. *Hammersley M., Atkinson P.* Ethnography: Principles in Practice. N. Y. : Routledge, 2005.
 8. *Keupp H.* Diskursarena Identität: Lernprozesse in der Identitätsforschung // Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung / Hrsg. von H. Keupp und R. Höfer. Frankfurt a/M : Suhrkamp, 1997. S. 11–39
 9. *Langlois S.* Identity movements // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences / Ed. N. J. Smelser, P. B. Baltes. Vol. 11. Amsterdam ; P. ; N. Y. ; Oxford ; Shannon ; Singapore ; Tokyo : Elsevier, 2001. P. 7163–7166.
 10. *Lohauß P.* Moderne Identität und Gesellschaft. Theorien und Konzepte. Opladen : Leske + Budrich, 1995. 238 S.
 11. *Maxwell J. A.* Qualitative research design: an interactive approach. California : SAGE, 2005.
 12. *Mayring P.* Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zu qualitativem Denken. Weinheim : BELTZ Psychologie Verlags Union, 1996.
 13. *Widdershoven G. A. M.* The story of life: Hermeneutic perspectives on the relationship between narrative and life history // The narrative study of lives / Ed. By R. Josselson & A. Lieblich. Vol. 1. Newbury Park : Sage, 1993. S. 1–20.

Рукопись поступила в редакцию 10 апреля 2014 г.

АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ И СРЕДНЕВЕКОВОЙ АРАБСКОЙ ФИЛОСОФИИ (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

В статье рассматриваются антропологические представления о человеческом теле и взаимовлиянии телесного и духовного арабских философов XI в. и китайских философов VI–IV вв. до н. э. Предпринята попытка преодолеть рамки узкодисциплинарного подхода и сопоставить социально-нравственные ориентиры мыслителей, разделенных пространством и временем. Сравнительный историко-философский анализ этих двух подходов дает новый ракурс понимания проблемы тела и телесности сегодня.

Ключевые слова: тело, телесность, антропология, арабская философия, китайская философия.

Проблема тела и телесности относится к числу актуализированных в рамках современной философии и культурологии. Причина такого интереса к телесному определяется социальными и культурными трансформациями последнего времени, а также открытиями в области исторической и культурной антропологии и этнографии. Что касается философии, то проблема телесного изучается в самых разных аспектах. Однако интерпретации, которые чаще всего встречаются в современной литературе, свидетельствуют о значительном влиянии постмодернистского подхода. В этой связи представляется интересным актуализировать философские представления о теле, сформировавшиеся в арабской и древнекитайской культуре.

Ибн-Баджа и Ибн-Туфейль (Абу-Бакр) жили в Андалузии на рубеже XI–XII вв. и были не только философами, но и практикующими врачами. С точки зрения Ибн-Баджи, человек представляет собой комплекс орудий, которые он подразделяет на «телесные» и «духовные». В свою очередь, телесные орудия распадаются на *естественные* (рука, нога, сердце и другие органы, а также жидкости организма, например кровь) и *искусственные* (орудия труда, инструменты). Духовные орудия — это внутреннее тепло или пневма, душа и разум. Пневму Ибн-Баджа называл также «внутренним духом» и трактовал вполне материалистически, утверждая, что она есть у каждого обладающего кровью существа. Он полагал, что она, исходя из сердца, достигает любой части тела, передавая ей импульсы движения. Абсолютным перводвижителем в человеке он считал душу. Разум, с точки зрения философа, наиболее важная часть души. Душу философ понимал совсем не так, как это трактуется в религиозной традиции: не как самостоятельную, способную отделяться от тела духовную субстанцию. Он представлял себе душу как психику, как то, чем направляются действия человека, использующего различные духовные и телесные, естественные и искусственные орудия.

Пневму (внутренне тепло, истекающее из сердца) философ характеризует как «первейшее орудие души». Это сложный движитель, обладающий двойственной природой — телесной и духовной. Именно душа передает «стремящуюся силу» сначала предшествующим (сухожилия), а затем последующим (мышцы) естественным орудиям. А поскольку все естественные орудия предшествуют искусственным, то затем этот импульс будет передан и им, и неживая свирель оживет, издавая звуки. Ибн-Баджа подчеркивает, что во всех естественных телах движитель заключен в них самих, в то время как у искусственных тел движитель находится вовне.

Мысль о том, что границы человеческого тела не всецело определяются биологией, очень современна. Разве не становятся скальпель хирурга или кисть художника продолжением его руки? Говоря современным языком, границы социального тела человека могут быть гораздо шире, чем границы тела биологического.

Человеческое движение (то, что мы сегодня именуем телесностью) Ибн-Баджа понимал как всякое изменение в человеке — от перемещения в пространстве до роста и размышления.

Философ дает классификацию основных видов человеческих сил от высших до низших, выделяя следующие:

- 1) разумная или мыслительная сила;
- 2) духовные (или пневматические) силы:
 - а) память,
 - б) воображение,
 - в) совместное чувствилище, или сенсорий (ощущения);
- 3) чувствующая сила;
- 4) порождающая сила;
- 5) сила роста (по мере взросления человека распадается);
- 6) питающая сила;
- 7) стихийная сила, или сила первоэлементов.

Изменения, происходящие с силами, приводят к различным действиям человека — вынужденным, избирательным и промежуточным. Ибн-Баджа настойчиво повторяет, что сугубо человеческим действием можно считать только то, которое человек делает по выбору, т. е. сознательно, по собственной воле.

В учении Ибн-Баджа о человеке невозможно не увидеть влияния аристотелевского учения о разумной, животной и растительной душе и об энтелехии (специфически аристотелевское понятие), которая оживотворяет и одушевляет все живое: «Душа есть первая энтелехия естественного тела, обладающего органами» [1, 46].

Размышляя о различиях в образе жизни и системе ценностных ориентаций различных людей, Ибн-Баджа использует понятие «город» и выделяет пять видов таких «городов»: «телесный город», «город украшательства», «город воображения», «город памяти», «Совершенный град», противопоставляя первые четыре, несовершенных, пятому, совершенному (см. подробнее [2, 174]).

В «телесном городе» жители ориентированы только на наслаждения, причем удовольствие они получают от удовлетворения преимущественно матери-

альных потребностей: в еде, питье, одежде, жилище. Эти потребности могут быть довольно развиты и изысканны, например, гурманство — «утонченность в блюдах и благовониях», охота — не как средство пропитания, а как средство развлечения, игра в шахматы и т. д. Но как бы ни были дифференцированы эти потребности, люди, по мнению Ибн-Баджи, остаются в таком городе «чисто телесными», ибо они преследуют единственную цель — наслаждение. Он считал, что такая гедонистическая природа присуща в большей или меньшей степени многим, но людей, живущих таким образом, немного. Так жили главным образом вырождающиеся отпрыски благородных родов. Минуло 1100 лет. То, что было доступно немногим, стало достоянием большинства. Интересно, как бы Ибн-Баджа оценил сегодняшние потребительские и гедонистические тенденции развития современного человека и общества, которое сознательно возвращает потребителя, погружая его в безбрежный океан товаров, услуг и развлечений?..

Второй образ жизни, свойственный *«городу украшения»*, связан, как бы мы сейчас сказали, с удовлетворением эстетических запросов. Жители этого города близки к жителям «телесного» города по своим установкам и ценностным ориентациям, но их отношение к жизни отличается более развитым стремлением к духовному. Например, в первом городе целью является одежда как таковая, а во втором — ее расцветка, так как именно она «способствует закреплению духовных форм в сенсории, совместном чувствилище». Ибн-Баджа наблюдал это в жизни удельных владык, т. е. враждующих между собой правителей мелких арабских княжеств, которые образовались в начале XI в. в арабской Испании. Подобное поведение менее порицаемо, и некоторые даже усматривают в таком образе жизни некий признак благородства. Но Ибн-Баджа с оттенком презрения называет их «украшателями» и отмечает, что «в большинстве случаев при них прерывается держава».

«Город воображения» назван так потому, что действия его жителей имеют целью духовные образы воображения. Сейчас бы мы сказали, что это желание произвести впечатление; не «быть», а «казаться», выглядеть лучше, чем ты есть на самом деле; стремление «пустить пыль в глаза». Ибн-Баджа писал, что это может быть желание устроить или удивить своим внешним видом, ученостью, красноречием, рвением в работе, благочестием и т. д. Причем сюда относятся и действия, имеющие цель возбудить в других дружбу, симпатию, что достигается хорошим обращением, доброжелательностью и т. п. Средствами вызвать удивление или восторг могут стать и мнимые добродетели — богатство, высокомерие, избыток усердия. Одежда, жильё, платье, если они имеют целью удивить, становятся орудиями возбуждения переживания и вызывания соответствующих духовных форм в воображении. Сюда же относятся запоминание пословиц и стихотворений, а также красноречие. Поэтому «умственные добродетели» частично присутствуют в этом образе жизни. Все это, так же как и занятия ремеслами, в какой то мере способствует приобретению человеком «совершенства его духовной формы». Как тут не вспомнить труды имиджмейкеров, направленные на улучшение образов политиков с целью увеличения электората; культивирование средствами массовой информации и

рекламой псевдопотребностей с целью увеличения продаж и получения прибылей; способы самопрезентации для того, чтобы хорошо выглядеть и подороже продаться; возвращание престижных потребностей как желания соответствовать, быть причисленным, значимым, высоко оцениваемым и т. д. и т. п.

Образ жизни, свойственный «*городу памяти*», — это такие действия, благодаря которым достигается совершенство духовной формы, содержащейся в памяти. Многие люди предпочитают подобные действия, ибо полагают, что их результаты и есть счастье, особенно если они сочетаются с действиями, присущими предыдущим трем градам. Люди совершают подвиги, создают монументы, сочиняют книги и поэмы для того, чтобы в памяти людей осталась соответствующая духовная форма. Арабы, как отмечает Ибн-Баджа, особенно ценили память о себе. Поэт сказал: «Коль помнили о ком, тот жизнь прожил вторую»... Но, положи руку на сердце, кто из нас не лелеет надежду остаться в памяти потомков?..

Описанные выше четыре несовершенных города представляют собой абстрактные теоретические концепты, образующие своего рода иерархию — от самого низкого, «телесного», до самого высокого, «города памяти». В «чистом» виде в жизни они не существуют. Они реально существуют, так сказать, «в смеси». Но самое главное — все они *делают души болезненными, а «больные душой не в состоянии увидеть то, что благо есть благо*». Поэтому-то люди в своем ослеплении и стремятся к тем целям, которые почитаются совершенством в несовершенных городах. Они стремятся умиловить Всевышнего, а также достичь благополучия и наслаждения путем накопления одежд, экипажей и украшений. *Бессмысленное благочестие и материальное благополучие как самоцель* — вот, по мнению Ибн-Баджи, *симптомы «болезни души»*, поразившей современное ему общество. Диагноз, который мыслитель беспощадно сформулировал 1100 лет тому назад, оказался более чем актуален для современного общества потребления, в котором мы наблюдаем ту же утрату истинных ориентиров и ценностей.

В этих городах человек, стремящийся к познанию Истины и следованию ей, оказывается одиночкой, таким интеллектуальным нонконформистом, изгоем, следующим собственным путем. Одиночество, таким образом, оказывается не физическим и даже не психическим состоянием, а неким интеллектуальным свойством, которым обладают люди, чье мировоззрение отличается от взглядов, представлений и мыслей, общепринятых в существующих порочных человеческих сообществах.

Пятый, *Совершенный град*, — особо организованное человеческое объединение, являющееся антиподом первых четырех градов. Совершенный град построен на принципах вечной, единой и неизменной истины. (Заметим, что может существовать несколько или много Совершенных градов, но все они будут едины в Истине.) В качестве разъясняющей аналогии Ибн-Баджа использует одно и единое здоровье тела, противопоставленное многим и разным болезненным его состояниям.

Гарантом счастья жителей Совершенного града являются коллективизм, совместный труд, распространение знаний. Там, во-первых, царят любовь и

дружба. Жители не питают враждебности друг к другу, «нет промеж них никакой брани». Поэтому в Граде нет необходимости в судьях, устанавливающих справедливость. Во-вторых, все действия жителей разумны, поэтому они не совершают ничего такого, что могло бы принести вред здоровью, например, не объедаются, не пьют вина. Они укрепляют тело физическими упражнениями. Травмы, конечно, возможны, но они легко врачуются самими пострадавшими или любым другим жителем. Поэтому в Совершенном граде нет врачей. В-третьих, все взгляды жителей Совершенного града истинны, а их действия «абсолютно добродетельны», что является результатом практического следования единой и неизменной истине. При этом это град *земной*, он результат человеческих действий. Ибн-Баджа отмечает, что Совершенному граду свойствен (помимо своего собственного чисто духовного, интеллектуального) тот же образ жизни, которому следует население несовершенных градов: они готовят еду, строят дома, шьют одежду, отдыхают и развлекаются, украшают свою жизнь, воздвигают памятники, занимаются искусствами и науками. Принципиальное отличие лишь в том, что эти деяния *не цель* (каковой они выступают в остальных городах), а *средство* для счастья всех его жителей. Сразу же вспоминается программная работа Эриха Фромма, написанная в 70-х гг. XX в., «Иметь или быть». В ней он ставит тот же самый вопрос: «Что есть цель, а что — средство?» И, несмотря на то что современное общество ориентирует нас на бытие во имя обладания, Эрих Фромм единственно продуктивной, так же как и Ибн-Баджа, считает противоположную жизненную установку — «иметь, чтобы быть».

Когда Ибн-Баджа описывает социальную структуру Совершенного града, вспоминается не только утопическое государство Платона, но и другие широко известные проекты идеального общественного устройства: «Утопия» Томаса Мора и «Город Солнца» Томазо Кампанеллы. Безусловно, все эти концепции утопичны, но нельзя не видеть их гуманности: ведь это мечта о том, что когда-нибудь все люди будут жить, побуждаемые истинными ценностями, гармонично и счастливо.

Ибн-Туфейль (или Абу-Бакр), философ арабского Запада Андалусии, был младшим современником Ибн-Баджи. Помимо того что он занимался медициной, математикой и астрономией, он написал «Роман о Хайе, сыне Якзана», где рассказывалась история человека, который, подобно Маугли, был возвращен зверями. Пытаясь понять сущность живого, Хайя стал искать то, что управляет телом и делает органы живыми. Таким двигателем он счел горячий пар — животный дух, или *пневму*, которая растекается из сердца в мозг, а из него по нервам — ко всем органам. Душа (растительная, животная, разумная) — это форма живых существ, которая представляет собой «качество, надбавочное к телесности» животного духа. Абу-Бакр выделял три группы людей.

Первые, подобно животным, живут жизнью тела с непробудившимся разумом. Поэтому, умирая, они умирают «насовсем», ведь плотские силы души (ощущение, воображение и т. п.) гибнут с гибелью тела.

Вторые при жизни тела постигли совершенство и красоту необходимо существа, но отвортились от Истины, не в силах устоять перед телесными соблазнами,

поэтому их душа обречена на «глубокую муку и вечное страдание». В платоновском диалоге «Пир» мы уже встречали эту мысль о вечных мытарствах душ людей, при жизни слишком приверженных телесным удовольствиям.

Люди третьей группы способны достичь вечного счастья при условии постоянного созерцания необходимого сущего и служения ему. Поэтому, расставшись с телом, такой человек остается в беспредельном наслаждении и вечном счастье, восторге и радости.

Безусловно, перед нами идеалистический подход, очень близкий к религиозному толкованию человека и его предназначения, его тела и психической жизни. Напомню читателю, что в суфизме, средневековой форме арабского мистицизма, предполагалось слияние с Аллахом через мистические практики. И это порождало некую чувственную эйфорию, сопровождаемую утратой себя, растворением в божестве, то, что в сегодняшней психологической науке получило название измененных состояний сознания.

Любопытны способы, которыми герой Ибн-Туйфеля приходит к освобождению от бремени тела, к физическому и моральному очищению. Абу-Бакр почему-то полагает, что небесные светила более всего чужды телесности, и берет их за ориентир для поведения человека (опять перед нами понимание человека как микрокосма, подобного Вселенной). Хайя принимает только необходимый для поддержания животного духа (пневмы) минимум пищи. Подобно светилам, дающим тепло всему живому, он заботится о растениях и животных. Он, как и планеты, совершает кругообразные движения: бродит кругами по острову или кружится вокруг себя, пока не потеряет сознание. Когда его вращение достигало крайней силы, от него скрывался чувственный мир, слабело воображение и прочие силы, нуждающиеся в телесных органах, мысль его становилась чистой от всего постороннего и усиливалась жизнедеятельность его сущности, освободившейся от тела, и тогда он непосредственно созерцал существо, необходимо сущее. Повторение упражнений научило Хайю быстро впадать в транс и долго оставаться в таком состоянии, становясь самодостаточным существом в смысле достижения счастья через слияние с Истиной [2, 199].

Опуская перипетии сюжета, отметим, что Хайя разуверился в людском объединении и видит счастье в отшельничестве, уединенности. Эскапизм — альтернатива счастливой жизни для человека, который разочаровался в коллективной жизни, «раздружился» с обществом и не верит в возможность изменить его к лучшему, исправить людей. Роман Ибн-Туйфеля, переведенный сначала на латинский, а затем на английский языки, повлиял на создание знаменитого «Робинзона Крузо», высоко был оценен Г. Лейбницем, а отголоски идеи робинзонады мы находим в трудах Ж. Ж. Руссо.

Итак, арабо-исламские философы предлагают два пути к счастью — во многом противоположные: либо создание гармоничного общества, либо гармонизация взаимодействия с миром вне общества, в одиночестве. Объединяет их, пожалуй, одно: любые практические шаги могут быть предприняты только осознанно, на основе глубокого научного познания гармонии космоса, так как истинно добродетельные действия возможны только на основе знания.

Не думаю, что арабские философы XI–XII вв. были знакомы с идеями китайских мыслителей V–IV вв. до н. э., но параллели, которые мы обнаруживаем в их размышлениях о человеке и о счастливой жизни, впечатляющи.

У китайцев, так же как и у арабов, не было полного единства представлений о теле человека и перспективах его жизни. Рассмотрим два основных подхода того времени к проблеме — конфуцианский и даосский.

Один из самых авторитетных современных российских исследователей китайской культуры Владимир Вячеславович Малявин утверждает, что телесность занимает центральное место в конфуциевом учении сразу по нескольким причинам. «Во-первых, тело обладает внутренней глубиной, и ему свойственно скрывать себя. Во-вторых, тело есть среда нашей общительности, событийности с миром. В-третьих, тело, будучи прообразом символической реальности, является подлинным вместилищем смысла и воплощением бесконечной осмысленности жизни. Традиция и стала этим необозримо пустотным телом событийности вещей, средой всякого существования. Имя “Конфуций” стало наименованием этого вселенского тела» [3, 214]. Рискну поспорить с уважаемым автором. По-моему, все, что касается тела и телесности, для Конфуция лишь *средство* достижения других, более возвышенных целей. Так, например, благородный муж (идеал Конфуция) должен обладать внушительным обликом для того, чтобы завоевать расположение людей. В ту далекую эпоху древние китайцы, стремясь отличить себя от «варваров», придавали особое значение манере одеваться и причесываться. Житель Поднебесной должен был носить халат «не такой длинный, чтобы он касался земли, и не такой короткий, чтобы были видны ноги», а главное — обязательно запахнутый направо. Халат, надетый на тело, обретает новое качество и сам дает новое качество телу [Там же, 16]. Другим признаком цивилизованности для китайцев стал обычай собирать волосы в пучок и закалывать их шпилькой. Ходить с распущенными волосами и без шапки, сидеть, вытянув ноги, а за едой не пользоваться палочками считалось среди них дикостью.

И конечно, важно было знать, как нужно говорить с разными людьми: «Когда будешь говорить с чиновником, в начале разговора смотри ему в лицо, чтобы узнать, расположен ли он слушать тебя. В беседе смотри ему в грудь, выражая этим доверие к собеседнику. А опуская глаза, ты показываешь свое почтение. В конце же разговора вновь посмотри ему в лицо, чтобы узнать, каково его впечатление от беседы». Учитель сказал: «Лукавые речи, надменное лицо, угодливые манеры — все это Цзо Цюмин считал позором для себя. И я тоже считаю это постыдным. Выказывать кому-нибудь свое расположение, тая в сердце вражду, — это Цзо Цюмин считал позором для себя. И я тоже считаю это постыдным...» [Там же, 20].

Таким образом, тело человека и его поведение должны были служить исполнению ритуалов, которые «вписывали» его не только в жизнь общества, но в жизнь Космоса, в естественный порядок мироздания. Для современников Конфуция ритуал был чем-то неизмеримо большим, нежели обряд жертвоприношения предкам или правила хорошего тона. Один из учеников Конфуция говорил, что ритуал — это «основа движения небес, закон устроения Земли

и порядок жизни людей. Небо и Земля порождают шесть состояний воздуха и пять стихий мироздания, а те проявляются в пяти цветах, пяти вкусовых ощущениях и пяти нотах музыки. Шесть видов домашних животных, пять видов диких зверей и три животные жертвы создают пять вкусовых ощущений. Девять украшений парадной одежды выявляют пять цветов. Девять видов песен, ветры восьми направлений и шесть музыкальных ладов делают слышимыми пять нот. Отношения государя и подданного, верхов и низов следуют устройству Земли. Отношения между отцом и сыном, старшим и младшим братом подобны движению небесных светил. Управление государством — все равно что смена времен года. Законы и наказания подобны грому и молнии. Государева мягкость и доброта, покой и чуткость вторят животворным силам Неба...» [5, 89].

В присутствии государя людям его свиты надлежало «стоять, склонившись так, чтобы концы пояса свисали вниз, а туфли как бы наступали на края одежды...» [4, 23]. Грязь мира ни в коем случае не должна была коснуться священного тела правителя. Причем не только в переносном, но и в буквальном смысле слова. Чиновникам при дворе предписывалось мыть руки по пять раз в день, а перед аудиенцией у государя «очистить себя строгим постом, не посещать женских покоев, вымыть волосы и тело» [Там же, 24]. Писец, стряхнувший во время аудиенции пыль со своих книг, подвергался суровому наказанию. Да и жизнь самого правителя была регламентирована до мелочей.

«Благородный муж», по Конфуцию, является носителем гуманности (жень) и образованности (вэнь). Любопытно, что первоначальный смысл иероглифа «вэнь» означал приобщение к божеству, к таинственным силам природы, обретение некоей магической власти путем нанесения сакральной татуировки на тело. А при жизни Конфуция этот иероглиф стал использоваться для обозначения понятий «литература» и «культура» [7, 193].

В конфуцианской культуре благородного мужа всегда страшила потеря «социального лица». Это выражалось в опасении нарушить этикетные предписания, плохо выглядеть в глазах окружающих, боязни опозориться и т. д. Чем выше положение человека в обществе и чем больше он на глазах у публики, тем более существенным становится для него соответствие ожиданиям. Сохранение репутации, которая сложилась благодаря успехам или знатному происхождению, китайцы называли «мянь». И тот, кто не обладает высоким социальным статусом, может не беспокоиться о сохранении «мянь». Но утрату «социального лица» еще связывают с понятием «лянь», что означает репутацию человека, которая не зависит от его социального статуса, а зависит от личных качеств человека — честности, обязательности, ума, надежности и др. Тот, кто признается лидером, не только старается поддержать стандарты своего круга, но и сам соблюдает их даже более строго. «Лицо» воплощает претензии человека на власть и одновременно сопутствующие этой власти обязательства перед обществом. Одежда, так же как и жесты, — видимое воплощение «социального лица», т. е. статуса.

Итак, внешний облик человека, его поведение (телесность) социально обусловлены и подчиняются общепринятым нормам: социальной иерархии, эти-

кету, традиции, обычаю, ритуалу. Конфуцианский идеал человека — благородный муж. Он обязан был не только знать, но и соблюдать все эти «китайские церемонии».

К внешнему облику и поведению женщины в конфуцианском Китае предъявлялись особые требования. Естественно, что в патриархальном обществе женщина должна была знать свое место: место служанки, домохозяйки, игрушки для мужчин, изящной вещицы. Главное, что требовалось от женщины, — покорность, услужливость, преданность мужу и его родителям, а уж затем — доброта и милосердие. Девочек учили шитью и другим женским ремеслам и начальной грамоте. Стремление сделать из женщины зависимое и слабое существо выразилось и в эстетическом идеале женской красоты — «лотосовой стопе». Начиная с XII в. сложился обычай деформирования ног девочек путем накладывания колодок и тугого бинтования, и это в буквальном смысле лишало женщину, имеющую стопу размером в 8–10 сантиметров, возможности самостоятельного передвижения, а значит и свободы. Более того, женщинам бинтовали не только ноги, но и грудь, а тело женщины прятали от посторонних взоров не только высокие стены и заборы домов, но и свободно висевшие на ней одежды с глухим воротом и длинными рукавами. Сегодняшняя Пекинская опера, свято хранящая традиции прошлого, так представляет главную героиню: «Степенная, разумная и рассудительная, она никогда не спешит и вообще ведет себя тихо — в точном соответствии с правилами поведения, принятыми в старом Китае: держаться подчеркнуто корректно, не показывать зубы, когда смеешься, и не выпускать руки из-под рукавов» [6, 41]. В духе конфуцианской этики моральные качества (например, церемониальная сдержанность, следование долгу) ценились намного выше, чем телесная красота.

С учетом того что в древнем и средневековом Китае долгое время нормой было многоженство и всегда существовала проституция, внешний облик женщины и ее манеры должны были демонстрировать ее статус, ранг в семье или в увеселительном доме. Известному ученому Чэнь Цзину принадлежит перечень семи категорий женщин: благочестивые, талантливые, красивые, уродливые, распутные, бедные и романтические [4, 67]. Эта классификация не единственная, но суть не в этом. Для ученых авторов женская красота была призвана подтверждать идеалы и ценности «людей культуры». Такой «идеальной» женщине подобало быть достойной спутницей или партнершей «благородного мужа». Поэтому китайцам неведом восторг греков от созерцания пропорционального и хорошо физически развитого обнаженного тела. Эротизированное любование европейских художников обнаженной натурой им тоже чуждо. Человеческое тело представляло интерес для конфуцианцев не как биологический объект, а как объект социальный, искусственно преобразованный в соответствии с предписаниями общества. То же самое можно сказать и о телесности: сочетание фигуры, одежд, манер, речи, прически и украшений также подвергалось строгой социальной регламентации.

Конфуцианцы полагали, что если каждый человек будет вести себя должным образом, а именно правильно (соответственно своему статусу) одеваться,

держаться, почитать родителей, соблюдать этикет, правила и ритуалы, добросовестно выполнять ту работу, которая ему предписана, то в обществе будут порядок и процветание, гармония и благоденствие (учение Конфуция «о выправлении имен»).

Это, наверное, необходимое условие для благополучия общества и укрепления государства, необходимое, но недостаточное, потому что всегда находились люди, мечтавшие о доле лучшей, чем та, что им была предписана Небом и людьми. И порою они отстаивали это свое право на лучшую жизнь. Любопытно отметить, что конфуцианство было официальной государственной идеологией в Китае около двух тысяч лет, вплоть до начала XX в. Стало быть, эта идеология обеспечивала относительную стабильность общества при различных системах управления.

Наряду с ригористичным и социально ориентированным конфуцианством в Китае начиная с VI в. до н. э. было весьма широко распространено даосское мировоззрение, которое совсем по-другому интерпретировало вопросы, связанные с пониманием человеческого тела, телесности и жизненных перспектив. Это был натурфилософский, пантеистический взгляд на человека, впрочем, не лишенный мистики.

«Человек — тело из трехсот шестидесяти сочленений — суставов, с девятью отверстиями, пятью внутренними органами (легкими, почками, желчным пузырем, печенью и сердцем), шестью полыми органами между ними. Его мышцы и сухожилия желают упражняться, кровь и лимфа желают крепнуть, ум и воля желают пребывать в гармонии, тонкая и плотная ци желают совершать свой цикл и, если их желания осуществляются, болезни негде поселиться, недугу некуда войти» (из «Люйши чуньцю» [8, 115]). Даосская натурфилософская антропология рассматривает человеческое тело как микрокосм (маленькая Вселенная), который функционирует в соответствии с принципами работы большой системы. Болезнь возникает, когда нарушается взаимодействие элементов системы. Тело — организм, подобный музыкальному инструменту, — «расстраивается», начинает «звучать» фальшиво. Причиной тому считаются различные нарушения в нормальной циркуляции тонкой и плотной ци (энергии). Под тонкой энергией подразумевают неощутимую материю — энергию ума-души, плотную энергию связывают с движением крови, лимфы, пота и различных секретов. Как только правильное взаимодействие этих сложных циклов, работающих каждый в своем режиме, нарушается (например, из-за закупорки проводящих путей), происходит нарушение баланса всей системы. В силу этого управляющий центр, «синь» (ум-сердце), не в состоянии поддерживать нормальный режим работы органов, в местах заторов возникают скопления болезнетворной ци, имеющей либо иньский (холод, упадок), либо янский (жар, избыток) характер.

Искусство-дао всякого питания в том, чтобы не оставаться голодным и не наедаться до отвала, т. е. есть в меру. Пища должна быть приятной на вкус. Покой в мыслях и правильность осанки при еде благотворны для оптимизации душевной ци. Эта *оптимизация психосоматического состояния* (сохранение душевного равновесия) — главное для здоровья. Она осуществляется

путем настройки биений сердца с биением Дао (с биоритмами Вселенной). В умении соблюдать баланс и заключается искусство-дао быть здоровым. Овладев этим искусством и постоянно практикуя его, можно прожить долгую жизнь, максимально реализуя свой человеческий потенциал. Существовали многочисленные *практики*, направленные на сохранение и укрепление тела. В их основе лежала дыхательная гимнастика — *цигун*, разработка методов которой активно велась в Китае. Именно она *позволяла настроить человеческий организм в резонанс с Космосом* (музыкально-резонансная модель взаимодействия человека и Космоса). В трактате «Люйши чуньцю» сказано, что от природы человеку свойственно долголетие, но вмешивающиеся привлекательные внешние вещи не дают ему достичь долголетия. Вещи существуют для того, чтобы ими питать свое тело-естество, а не для того, чтобы их питать своим телом-естеством. Но суетные люди нашего века (речь идет о III в. до н. э.) по большей части собственным естеством кормят вещи. Они не понимают, что важно, что — нет. Важное считают неважным, неважное — важным. И поэтому что ни шаг у них, то ошибка. На уровне индивида неправильное обращение с собственным телом ведет к болезни и смерти, на уровне общества — к гибели правителя и государства (из «Люйши чуньцю» [8, 117]).

При этом исходное состояние («здоровье») не есть нечто совершенно жесткое, не допускающее никаких отклонений от строго определенных параметров. Система в состоянии функционировать более-менее нормально до тех пор, пока сохраняется общий баланс, пока количественные изменения не превышают границы меры. Как только критический уровень превышает, дисфункция становится необратимой — болезнь переходит в смерть, царство погибает. Этот критический уровень древнекитайские мыслители обозначали термином «предел». Предполагалось, что у совершенномудрого (идеал человека в даосизме) уже есть некая мера, которую он прилагает к себе и окружающему миру. Мудрец потому и является мудрецом, что способен интуитивно следовать полезному и отвергать вредное. Поскольку из-за внешних условий тело, как и всякая вещь, подвержено опасности разрушения, его коррекция требуется постоянно. Для этого нужны желание и умения (последние приобретаются от наставника), а также усилия, систематичность и регулярность которых и обеспечивает саморегуляцию. «Мудрец отбирает такие мелодии, зрелища и лакомства, которые благотворны для естества-природы, и отвергает те, что для нее вредоносны» [9, 103]. В привлекательных для органов чувств вещах таится опасность для жизни, поэтому они не должны приниматься без разбора.

В «Даосских канонах» Чжуан Цзы сказано: «Правила благопристойности устанавливаются обычаем. Подлинное же дается нам от Неба. Оно приходит само, и его нельзя изменить. Поэтому мудрый, беря за образец Небо, ценит подлинное и не связывает себя обычаем. Глупец же поступает наоборот: не умея следовать Небу, он ищет одобрения людей; не зная, как ценить подлинное, он подчиняется обычаю и поэтому никогда не бывает довольным» [11, 296]. В этом отрывке с особой ясностью и прямоотой сформулирована проблема противоречия культурных, общественных установлений, предъявляемых

человеку, и природных, естественных требований, которые рассматриваются как подлинные. Один из учеников Конфуция сопоставляет конфуцианский и даосский подходы к жизни: «Учитель наставлял меня: в делах будь благоразумен, к успеху стремись неустанно, малыми силами добивайся многого — таков путь истинно мудрого. А этот человек (даос. — *Е. В.*) учит по-другому: кто следует Пути, в том жизненные свойства целостны, в ком целостны жизненные свойства, целостно и тело, а в ком тело целостно, дух тоже целостен. Быть целостным в духе — вот Путь истинно мудрого. Мысли о заслугах и выгодах, уловках и удаче не тревожат его сердца. *Такой человек против своей воли не пойдет, наперекор своим желанием жить не будет.* Добившись успеха, он не станет любоваться собой, даже если весь мир будет хвалить его. Потерпев неудачу, он не смутится, даже если весь мир будет его бранить. Ни хвала, ни хула ничего ему не прибавят и ничего у него не отнимут. Вот что такое человек, чьи жизненные свойства целостны!» [11, 141].

«Когда ты привольно гуляешь, то следуешь Недеянию. Когда ты питаешься простой пищей, легко насытиться. Когда живешь на земле, не взятой взаймы, не лишаешься своих сокровищ. Древние называли это *“странствием ради собирания подлинности в себе”*. Тот, кто жаждет богатства, не может отказаться от наград. Тот, кто жаждет славы, не может отказаться от известности. Тот, кто жаждет власти, не может дать людям воли. Подбодришь его — и он возгордится. Упрекнешь его — и он расстроится. Такие ничего не замечают вокруг себя и ни на миг не могут обрести покой. Если вы хотите, чтобы Поднебесный мир не утратил своей изначальной безыскусности, странствуйте по свету, привольно, как ветер, и будьте такими, каким делает вас природная сила жизни (дэ)...» [Там же, 160].

«Тогда ничто на свете не нарушит твой покой, и всего менее — мысли о приобретениях и потерях, о счастье и несчастье. Ты отбросишь свой чин, словно стряхнешь с себя грязь, ибо поймешь, *что все ценное — в нас самих, и оно не теряется от перемен нашей жизни*» [Там же, 208].

Внутренняя *«полнота свойств»* в человеке, даже если его облик некрасив, обладает неотразимой привлекательностью для окружающих. Согласно даосским жизненным установкам *признание общества не стоит того, чтобы насилловать свои жизненные свойства и идти против своей природы.*

Безымянные философы из Хуайнани писали об этом так: «Постигший сущность жизни не утруждает себя никчемными делами. Постигший сущность судьбы не утруждает себя делами, не ниспосланными судьбой. Чтобы поддерживать в теле жизнь, приходится полагаться на множество разных вещей, но бывает так, что вещи имеются в избытке, а жизнь в теле поддержать невозможно. Чтобы сохранить себе жизнь, нужно прежде не лишаться своего тела. Но бывает так, что тела не лишаются, а жизнь оказывается загубленной. Приход жизни нельзя отвергнуть, ее уход нельзя остановить. Как это прискорбно! Люди в свете полагают, что пропитания тела достаточно для поддержания жизни, а ведь сколько ни питайся, жизнь свою в конце концов не сбережешь. Однако же в свете считают, что этого достаточно, и даже не знают, как жить по-другому» [10, 33].

«Тому, кто хочет избавиться от забот о своем теле, лучше всего отринуть свет. Кто уйдет от света, тот избавится от тягот. А кто избавлен от тягот, тот душой прям и ровен. Кто душой прям и ровен, умеет жить каждодневным обновлением. А кто живет каждодневным обновлением, тот уже близок к правде.

Итак, почему земные дела заслуживают того, чтобы их отбросить, а жизнь — того, чтобы ее оставить? Отбросивший дела не обременяет свое тело. Оставивший жизнь неувядаем духом. Кто телом целостен и вернулся к полноте духа, тот станет единым с Небом. Небо и Земля — отец-мать всех вещей. Соединяясь, они создают тело» [10, 60].

«Нынче многие плохо обращаются со своим телом и сердцем: пренебрегают небесным в себе, извращают свою природу, разрушают свои чувства, губят свой дух», — говорил Чжуан Цзы про своих современников. Но о своем теле забывают и пестующие в себе волю... Пестующий тело забывает о выгоде, а взыскующий Пути забывает о желаниях. Честно совершенствуй себя, бдительно храни подлинное в себе, вернись к себе и предоставь других самим себе — вот в чем состоит путь взращивания жизненной цельности, противостоящий опредмечиванию мира» [11, 215].

Несмотря на то что «Даосские каноны» — безусловно даосский трактат, в нем можно обнаружить критику не только конфуцианских жизненных стратегий, но и осуждение неправильного толкования и исполнения даосских методик.

«Выделяться тщеславными помыслами и необычными поступками, уходить от мира и жить не так, как все, презрительно судить о людях и насмехаться над ними, быть одержимым собственным величием — вот что любят мужи гор и ущелий, которые отвергают свет, а потому уподобляются высохшему дереву или бросаются в пучину вод. Скрываться в лесах и болотах, жить среди диких просторов, удить рыбу и не иметь никаких дел и забот — таковы нравы жителей рек и морей, бегущих от мира; эти находят удовольствие единственно в возвышенной праздности. Особым образом вдыхать и выдыхать, удалять из себя старое и вбирать новое, ходить по-медвежьи и вытягиваться по-птичьи, мечтая только о продлении своих лет, — таковы нравы знатоков телесных упражнений, совершенствующих свое тело» [Там же, 160].

Авторы трактата наиболее оптимальным считают третий путь, диалектически сочетающий в себе достоинства первых двух: «А вот быть возвышенным, не питая тщеславных помыслов, совершенствовать себя, не преклоняясь перед человечностью и долгом, управлять государством, не желая подвигов и славы, быть праздным, не уходя к рекам и морям, жить долго, не совершая телесных упражнений, все забыть и всем обладать, быть целомудренным и ни в чем не ограничивать себя, дабы все людские достоинства сами собой сошлись в тебе, — таков путь Неба и Земли и таковы его свойства (дэ), обретающиеся в истинном мудреце» [Там же, 165].

Разработка техник и методик продления жизни занимала важное место в культуре традиционного Китая. Их использование актуально и сегодня. И не только в стране, где они были созданы. Восполнение жизненной силы считалось возможным при помощи физических и дыхательных упражнений, которые

помогали усваивать энергии Космоса, Солнца и Луны. «Ци» с китайского переводится как «энергия» (в том числе и сексуальная), как «воздух» и как «дыхание». Любопытно, что *физиологические представления зачастую приобретали сакральную окраску*. «Жизненность» (шэн), т. е. все жизненно важные функции человеческого организма, сводятся к двум основным началам: для мужчин это семя (цзин), а для женщин это внутренний секрет (юэ) или кровь (сюэ). Именно они путем сложных превращений, нередко связанных с даосской алхимией и приемом «пилюль бессмертия», образуют вместе с ци необходимый жизненный субстрат и витальную квинтэссенцию организма.

Однако переизбыток и застой энергии тоже неблагоприятен для здоровья, как и ее недостаток. Требовалось немалое мастерство, чтобы научиться управлять циркулирующей энергией в организме, а также упорство и постоянство в том, чтобы эти процессы не прерывались. Речь идет не только о цигун и ушу, но и о правильном питании и практике сексуального самовосполнения. Все эти системы, возникшие в оккультных даосских школах, по мере десакрализации стали частью сначала придворной традиции поддержания здоровья, а затем и вообще массовой гимнастики, распространившейся сегодня уже далеко за границы Китая [5, 394–408].

Итак, анатомия человека, с точки зрения древних китайцев V в. до н. э., представляет собой совокупность каналов, по которым циркулирует энергия (ци), связующая человека с энергией окружающего мира и Космоса. Все функционирование человека понимается как установление баланса ян и инь и пяти первоначал (металл, дерево, вода, огонь, земля). Болезнь расценивалась как нарушение гармонии, а ее лечение направлено на восстановление гармонии.

Начиная с XIII–XV вв. китайские философы любили рассуждать о высшем мастерстве кунг-фу, связанном с абсолютным здоровьем человека и достижением активного долголетия. Это метод открытия внутренних духовных потенциалов человека через внешние методики, через физические и телесные упражнения. Считается, что кунг-фу — это то, что остается после смерти человека в его учениках и последователях. Таким образом, посредством определенных техник, например, занятий цигун, нэйгун, ушу, медитации, приема отваров и т. д., последователи таких систем получали ряд особых способностей, высшей из которых считается достижение бессмертия как абсолютного воплощения здоровья. Совершенствование человека было направлено прежде всего против разрушительных сил природы, заставляющих его умирать.

С точки зрения современного научного сознания идея бессмертия утопична (во всяком случае, в его буквальном натуралистическом смысле). Но вот идея активного и здорового долголетия, идея гармонии телесного и духовного не имеет национальных границ и сегодня актуальна так же, как и 2500 лет тому назад.

Несмотря на разницу во времени и социальном статусе арабских и китайских мыслителей, поражает их единомыслие в понимании человека как органической части вселенной, соподчиненной ее законам. При всем своеобразии подходов столь разных авторов в трактовке вопроса о взаимодействии телесного и духовного очевидна близость их позиций. Расстановка социально-

нравственных приоритетов в трудах мыслителей прошлого весьма актуальна и сегодня: она позволяет отделить существенное от второстепенного, вечное от преходящего и побуждает критически взглянуть на систему ценностных ориентаций современного общества потребления.

-
1. *Аристотель*. О душе // Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1.
 2. *Игнатенко А. А.* В поисках счастья (общественно-политические воззрения араб-исламских философов Средневековья). М., 1989.
 3. *Малявин В. В.* Конфуций. М., 2007.
 4. *Малявин В. В.* Повседневная жизнь Китая в эпоху Мин. М., 2008. (Живая история: Повседневная жизнь человечества).
 5. *Маслов А. А.* Китай: укрощение драконов. Духовные поиски и сакральный экстаз. М., 2006.
 6. *Морковская Л.* Маски Пекинской оперы // Вокруг света. 2006. № 8.
 7. *Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.
 8. *Ткаченко Г. А.* Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.
 9. Трактат Желтого императора о внутреннем. Ч. 2 : Ось духа / пер. Б. Б. Виногородского. М., 2007.
 10. Философы из Хуайнани/Хуайнаньцзы / пер. Л. Е. Померанцевой; сост. И. В. Ушаков. М., 2004. (Философское наследие).
 11. Чжуан-цзы: Даосские каноны / пер., вступ. ст., коммент. В. В. Малявина. М., 2002. (Китайская классика: новые переводы, новый взгляд).

Рукопись поступила в редакцию 14 июля 2014 г.

УДК 811.11-112 + 81-115

С. Е. Вершинин

ЯЗЫК В ТОТАЛИТАРНОМ ОБЩЕСТВЕ

О новой книге Х. Д. Шлоссера «Язык под свастикой. Другая история национал-социализма»: *Schlosser H. D. Sprache unterm Hakenkreuz. Eine andere Geschichte des Nationalsozialismus. Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau Verlag, 2013. 424 S.*

Тема «Язык в тоталитарном обществе» привлекла к себе внимание исследователей сразу после окончания Второй мировой войны. В Восточной Германии в 1947 г. появилась ставшая позже широко известной книга Виктора Клемперера «Язык Третьего рейха» [1] и, как ответ на нее, в ФРГ в 1957 г. — книга Д. Штернбергера, Г. Шторца и В. Зюскинда «Из словаря нелюдя» [6]¹. Многочисленные исследования последующих десятилетий показали, что, несмотря на увеличивающуюся историческую дистанцию от тоталитарного прошлого, тема сохраняет и даже увеличивает свою актуальность — хотя бы в связи с событиями, происходящими сегодня в некоторых странах Восточной Европы.

Известный немецкий филолог, социолингвист и литературовед профессор Хорст Дитер Шлоссер опубликовал в 2013 г. свою новую книгу, посвященную языку Третьего рейха, «Язык под свастикой. Другая история национал-социализма». Поскольку профессиональная и общественная деятельность автора заслуживает, на наш взгляд, пристального внимания, следует коротко упомянуть и о других его работах.

¹ Книга Д. Штернбергера и его соавторов состояла из статей, написанных между 1945 и 1948 гг. для ежемесячного журнала «Die Wandlung» («Перемены»). В этой книге были проанализированы 28 понятий, в частности, понятные без перевода на русский язык термины *Frauenarbeit, intellektuell, Lager, organisieren, Problem, Propaganda, Sektor* и т. д. Более подробно см.: http://de.wikipedia.org/wiki/Dolf_Sternberger

Во-первых, Х. Д. Шлоссер является автором замечательного компактного атласа, представляющего в форме 200 таблиц и диаграмм более чем тысячелетнюю историю немецкой литературы [3]². Кроме того, в конце 1980-х гг. он провел сравнительный анализ немецкого языка ГДР и ФРГ [2]. В работе рассматривается немецкий язык ГДР в самых различных сферах своего функционирования: в Конституциях ГДР, экономической сфере, воспитании, СМИ, литературе и кинематографе, в повседневности. Следует также отметить, что проф. Шлоссер не является чистым теоретиком литературоведения. В 1990 г., например, он проводил полевые исследования во время посещения понедельничных демонстраций на площади Карла Маркса (сейчас Augustusplatz, площадь Августа) в Лейпциге. Уже тогда было заметно, что автор стремится рассматривать развитие языка не узколингвистически, а в рамках широких политических и культурных контекстов.

Во-вторых, Х. Д. Шлоссер, проработавший многие десятилетия профессором Университета им Й. В. Гёте во Франкфурте-на-Майне, начал в 1991 г. акцию, получившую в ФРГ название «Неудачное слово года» («Unwort des Jahres»), другой вариант русского перевода — «Анти-Слово»). Критерии таких слов — намерение унижить достоинство человека, воспринимать его как вещь (выражение «человеческий материал»), стремление замаскировать или приукрасить положение дел. Жюри, состоявшее из университетских представителей различных гуманитарных дисциплин, собирало мнения жителей Германии по поводу самых неудачных выражений чиновников, бизнесменов, общественных деятелей. В 2000 г. появился «Лексикон неудачных слов года», в котором были собраны все удостоившиеся внимания жюри слова, а также те выражения, которые, по мнению автора, заслуживают критики. Среди слов-неудачников были самые разнообразные выражения: «свободный от иностранцев» (1991, ассоциация с нацистским выражением «свободный от евреев»), «этническая чистка» (1992), «переотчуждение» (1993), «орешки» (1994, по поводу пропажи 50 млн марок из «Дойче банка»), «приспособление к диете» (1995, по поводу повышения зарплат депутатов бундестага) и т. п. [4]³.

Переходя к работе «Язык под свастикой. Другая история национал-социализма», следует отметить, что автор, по его собственному свидетельству, руководствуется одним из выражений Л. Витгенштейна: «Значение слова есть значение его употребления» и идет к анализу языка нацистов не от идеологии, а от экономических, политических, культурно-исторических реалий. Это позволяет увидеть контексты использования тех или иных понятий и выявить в них другой смысл. Так, например, известный (четвертый из десяти) вопрос

² Первое издание «Атласа» относится к 1983 г.

³ Другие примеры из этой книги: от «однородительной семьи» («Ein-Eltern-Familie»), «смерти мозга» до «битвы за урожай», «битвы за рождаемость», «промышленного тумана», «выбравших бананы» (про жителей ГДР). В целом с 1991 по 2013 г. было выбрано 23 слова. При этом параллельно выбирались по два таких же неудачных слова, т. е. дополнительно еще 66 слов. До 1994 г. акция проводилась сначала в рамках «Общества немецкого языка» («Gesellschaft für deutsche Sprache»), а затем вышла на уровень федеральной общественной инициативы. С 1991 до 2010 г. проф. Х. Д. Шлоссер был председателем жюри этой акции.

Й. Геббельса в его знаменитой речи 18.02.1943 г. в берлинском Дворце спорта: «Хотите ли вы тотальной войны?» — трактуется автором не только как свидетельство всеобщего ослепления масс, но и как ожидание слушателями скорого окончания войны (поскольку за оратором на сцене висел лозунг: «Тотальная война — самая короткая война») [5, 311].

Исследование отличается ярко выраженным историческим подходом: автор старается продемонстрировать, как политические и социальные процессы воплощаются в ключевых понятиях. С этой позиции он дает краткое освещение политико-коммуникативного климата в Веймарской республике⁴, характеризует становление с 1919 г. раннего языка НСДАП и его постепенное превращение в определенное мировоззрение, и так вплоть до 1945 г. Отдельные главы посвящены отражению в языке культа личности Гитлера, централизованного управления, пропаганды в мирное и военное время⁵, эвтаназии и насильственной стерилизации, антисемитизма. На протяжении своей книги Х. Д. Шлоссер показывает, как из основных терминов нацистского языка вырастают и распространяются многочисленные вариации: метафора борьбы трансформируется в «борьбу за немецчество» («Kampf für das Deutschtum»), битву за рождаемость, трудовую битву и т. д. [5, 288]. Термин «народ»⁶ порождает понятия «народ господ» (Herrenvolk), «народная общность» («Volksgemeinschaft»), а народный автомобиль («Volkswagen») со временем превращается в «KdF-Wagen» («Сила через радость-автомобиль»), формула «кровь и почва» означает «чистоту крови» (Blutreinheit), «наследственное здоровье» (Erbgesundheit), а «немецкое крестьянство» понимается как «источник крови» («Blutquelle») немецкого народа.

Исторический подход позволяет увидеть эволюцию политической стратегии и политического языка. Даже, например, простое перечисление лозунгов имперских партсъездов: 1933 г. — «Победа веры», 1934 г. — «Триумф воли», 1935 г. — «Имперский партийный съезд свободы», 1936 г. — «Имперский партийный съезд чести», 1937 г. — «Имперский партийный съезд труда», 1938 г. — «Имперский партийный съезд Великой Германии» — сразу дает представление о ключевых понятиях нацистской идеологии [Там же, 104].

Автор постоянно обнаруживает, с одной стороны, связи языка нацистов с предшествующими традициями словоупотребления XVIII–XX вв.⁷, с дру-

⁴ Достоинство работы — в наличии массы кратких, но эвристичных замечаний автора. Так, например, он указывает, что введенное Ф. Тённисом в социологическую теорию, казалось бы, политически нейтральное разделение на «общность» («Gemeinschaft») и «общество» («Gesellschaft») активно использовалось как нацистами (М. ван ден Брук), так и оппозиционными Гитлеру силами (работа Х. Мольтке «Малые общности», 1940, S. 27).

⁵ Автор напоминает, что впервые в мире регулярные телевизионные передачи стали вестись в Германии с 1935 г. Во время Олимпиады 1936 г. велась прямая телевизионная трансляция в так называемые «телевизионные комнаты», которые были специально созданы в Берлине, Лейпциге, Гамбурге, Нюрнберге и в которых с 20.00 до 22.00 можно было смотреть соревнования. Телепередачи прекратились только в июне 1944 г.

⁶ Отдельного внимания заслуживает утверждение автора, что Гитлер отвергал термин «фёлькиш» («völkisch») [5, 38].

⁷ По мнению автора, Гитлер наследует традицию расовых теоретиков XIX в. употреблять как семантически равноправные термины «германский», «арийский», «немецкий» [5, 39].

гой стороны, указывает на использование тех или иных терминов в совершенно других контекстах. Так, например, приветствие и пожелание благополучия «хайль» Х. Д. Шлоссер обнаруживает в XVIII в. в литературе и патриотических песнях, а в начале XX в. — в молодежных союзах в качестве обыденного приветствия [5, 189].

В работе содержится много интересных для русского читателя сюжетов. Один из них — достаточно подробный анализ риторики Гитлера как партийного оратора и как государственного деятеля [Там же, 181–210], в котором утверждается недостаточность критериев классической риторики для разбора речей фюрера и отмечаются такие их черты, как осознанное упрощение социальных проблем (постоянно переходящее в антиинтеллектуализм), мессианиззм, радикализм, использование религиозных клише и т. д.

При рассмотрении различных семантических стратегий автор обращает внимание не только на использование в официальной пропаганде и повседневной жизни каких-либо основных терминов, но и на их табуизацию и замалчивание [Там же, 394]. Одним из вариантов обновления официального нацистского языка стала, как показывает автор, переинтерпретация основного смысла некоторых понятий (например, понятия «фанатизм»)⁸.

Особая глава посвящена повседневной жизни Германии в годы войны и изменению языка в связи с наступлением режима экономии (талоны на продовольствие, «для будущих матерей», для рабочих «самого тяжелого труда», «марки для курильщиков», лозунги на плакатах против воровства угля и т. д.), элементами планового хозяйства («4-летний план») привлечения женщин на производство («отважная маленькая жена солдата»). В разных разделах работы автор постоянно обращает внимание на эвфемизмы в различных сферах официального и обыденного языка (в политике насильственная эвакуация немцев-фольксдойчей из различных стран Европы в Германию обозначалась как «обратное переселение» («Rücksiedlung») [Там же, 39], в потреблении эрзац-кофе и искусственный мед становились «новыми полезными веществами» («neue Wertstoffe») [Там же, 330], в медицине люди с наследственными заболеваниями попадали под специальный термин «опекаемые государством» («Staatspfleglinge») [Там же, 214].

Достоинством работы является и обращение к языку сопротивления, социал-демократов, коммунистического подполья, Национального комитета «Свободная Германия», трудам Хельмута Мольтке и Людвигу Бека, а также евангелической и католической церковью [Там же, 343–390]. Особый параграф посвящен так называемой «враждебной пропаганде», т. е. различным способам ведения информационной войны против нацистской Германии со стороны СССР и западных государств⁹.

⁸ Если до 1933 г. термин «фанатизм» обозначал иррациональное воодушевление какой-либо идеей или целью, то после 1933 г. фанатизм стал главной добродетелью «хорошего немца» [5, 150].

⁹ Автор приводит много интересных фактов, в частности, упоминает о том, что с территории Англии над территорией Западной и Центральной Европы было разбросано свыше 6 млрд (!) листовок на 20 языках [Там же, 295].

В целом можно сказать, что автор попытался систематизировать и обобщить уже имеющиеся исследования, дав общую панораму функционирования и деформации немецкого языка в условиях национал-социалистского общества. Рецензируемая работа насыщена обширными цитатами из оригинальных речей и текстов (официальных документов, школьных учебников, песен¹⁰, поэзии, фильмов), снабжена большим списком первоисточников, литературы по теме и подробным указателем персоналий. Она может оказаться полезной филологам, культурологам, политологам и всем интересующимся историей Германии.

1. *Klemperer V.* LTI. Notizbuch eines Philologen. Leipzig : Verlag Philipp Reclam jun. 10 Aufl., 1990. 303 S.

2. *Schlosser H. D.* Die deutsche Sprache in der DDR zwischen Stalinismus und Demokratie. Historische, politische und kommunikative Bedingungen. Köln : Verlag Wissenschaft und Politik, 1990. 232 S.

3. *Schlosser H. D.* dtv-Atlas zur deutschen Literatur. Tafeln und Texte. München : Deutscher Taschenbuch Verlag. 6 Aufl. 1994. 310 S.

4. *Schlosser H. D.* Lexikon der Unwörter. Bertelsmann Lexikon Verlag, 2000. 126 S.

5. *Schlosser H. D.* Sprache unterm Hakenkreuz. Eine andere Geschichte des Nationalsozialismus. Köln ; Weimar ; Wien : Böhlau Verlag, 2013. 424 S.

6. *Sternberger D., Storz G., Sueskind W. E.* Aus dem Wörterbuch des Unmenschen. Hamburg : Claassen, 1957. URL: http://de.wikipedia.org/wiki/Dolf_Sternberger

¹⁰ Автор не смог обойти своим вниманием знаменитую песню «Лили Марлен» и другие шлягеры военных времен, давая их краткий разбор [Там же, 164–165].

АВТОРЫ НОМЕРА

АРДИ Ракхман — преподаватель кафедры социальной психологии и личности Университета Аирланга, Сурабая (Индонезия), аспирант факультета психологии Варшавского университета (Польша). E-mail: rahkman.ardi@psikologi.unair.ac.id

БАКЕЕВА Елена Васильевна — профессор кафедры онтологии и теории познания департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор философских наук. E-mail: Elenabk2008@yandex.ru

ВЕРШИНИН Сергей Евгеньевич — профессор кафедры теории и истории социологии департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор философских наук. E-mail: sergejwerschinin@mail.ru

ВЛАСОВА Елена Владимировна — заведующая кафедрой философии, биоэтики и культурологии Уральского государственного медицинского университета, доцент, кандидат философских наук. E-mail: lenashifu@list.ru

ГУДОВА Маргарита Юрьевна — доцент кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: MargGoodova@gmail.com

ЕРМОЛЮК Айгуль Ринатовна — социальный педагог школы-интерната № 10 (Челябинск), соискатель кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: hadiewa@mail.ru

КАМЫНИН Владимир Дмитриевич — профессор кафедры теории и истории международных отношений департамента международных отношений Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор исторических наук. E-mail: kamyninv@yandex.ru

КЕРИМОВ Александр Алиевич — заведующий кафедрой теории и истории политической науки департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат политических наук. E-mail: Kerimov68@mail.ru

КОВАЛЕНКО Иван Павлович — аспирант кафедры этики, эстетики, теории и истории культуры департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: ivan_kovalenko@hotmail.de

КРЮКОВ Алексей Николаевич — редактор Издательского центра «Гуманитарная Академия» (Санкт-Петербург), доктор философских наук. E-mail: akrum@ya.ru

ЛОБОВИКОВ Владимир Олегович — главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН, профессор кафедры онтологии и теории познания департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, доктор философских наук. E-mail: vlobovikov@mail.ru

МАНТУРОВ Олег Сергеевич — ассистент кафедры социальной философии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: oleg.manturov@urfu.ru

МУСЛУМОВ Рустам Рафикович — доцент кафедры психологии развития и педагогической психологии департамента психологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат психологических наук. E-mail: mrr82@yandex.ru

МУХАМЕТОВ Руслан Салихович — доцент кафедры теории и истории политической науки департамента политологии и социологии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат политических наук. E-mail: muhametov.ru@mail.ru

МЭЙСОН Доминика — профессор факультета психологии Варшавского университета (Польша), доктор психологических наук. E-mail: dominika@psych.uw.edu.pl

МЯСНИКОВА Людмила Анатольевна — проректор по научной работе Гуманитарного университета (Екатеринбург), профессор, доктор философских наук. E-mail: nauka-gu@mail.ru

ПУРГИНА Екатерина Сергеевна — доцент кафедры лингвистики и профессиональной коммуникации на иностранных языках департамента международных отношений Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат филологических наук. E-mail: kathy13@yandex.ru

СИЛБИ Сьюзен — заведующая кафедрой антропологии Массачусетского технологического института, доктор политических наук. E-mail: mgt82@yandex.ru

ТЕЙТЕЛЬБАУМ Елена Сергеевна — старший преподаватель кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: Correo.est@gmail.com

ЦИПЛАКОВА Юлия Владимировна — доцент кафедры философской антропологии департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета, кандидат философских наук. E-mail: j.ceplakova@gmail.com

ЯЗОВСКАЯ Ольга Валерьевна — ассистент кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета. E-mail: yazolga@gmail.com

SUMMARY

EPISTEMOLOGY AND LOGIC

Bakeeva E. V. Presumption of Meaningfulness as Precondition for Understanding 5

The author investigates how philosophical basis for certitude can be determined, given that theoretical metaposition is impossible. It is argued that precondition for understanding is to include achieving non-objectifiable context of any system of theoretical statements. In this way – by assuming the meaningfulness of the propositions – philosophy, characterized as eventful activity, establishes its basis for certitude.

Key words: certitude basis, philosophy, understanding, presumption of meaningfulness, M. Heidegger, R. Carnap.

Lobovikov V. O. From the Logical Square and Hexagon of Meta-theoretical Statements to Formal-ethical Square and Hexagon of Love and Hate 13

For the first time, a meta-theoretical interpretation of the “logical square” is proposed. This interpretation implies the representation of the system of meta-theoretical knowledge as a logical square (and hexagon) modeling the system of formal-logical interrelations among meta-theoretical propositions. And then, according to a non-trivial re-interpretation of the paradigm of the “logical” square (and hexagon), a move is made from the formal-logical analysis of the system of meta-theoretical propositions to investigating formal-ethical squares and hexagons – graphic models of systems of moral-evaluation-functions (determined by two evaluation-variables) “faith”, “hope”, “love”, “hatred”, “fear”, “fearlessness”, “indefiniteness”, etc.

Key words: logical-square-and-hexagon, theory, meta-theory, inconsistency, completeness, consistency, incompleteness, formal-ethical-square-and-hexagon, hate, love.

SOCIAL THEORY AND SOCIOLOGY

Manturov O. S. Deconstructing the Notion of Social Structure 22

In the article the notion of social structure is deconstructed. The deconstruction allows to trace the formation of this notion in an academic discourse and to explore mechanisms of structural manifestations. The variety of meanings of the notion is described and delineated. The author argues for the change in the status and the meaning of the notion ‘social structure’, namely, for antireductionist approach that views structure in its dynamic and spatiotemporal development rather than as static model.

Key words: deconstruction, differentiability, social structure, structuring, processuality.

POLITICAL THEORY, POLITICAL SCIENCE AND POLICY ANALYSIS

- Yazovskaya O. V.* National Political Myth in Imperial Japan of the Late Nineteenth-mid-Twentieth Centuries 33

The author analyzes the concept of 'political myth' and focuses on the ways political myths function. In particular, the myth of Japanese national identity that was propagated by the Japanese state in imperial period and is known as *kokutai* theory, is explored. Upon analysis of mythological chronicles and state documents, the author demonstrates that the *kokutai* theory is a combination of myths that weds ancient Japanese mythology's exceptionalism with modern state's ideologies of national supremacy, unity of the state authorities and the people, and the emperor's divine origin. The author argues that *kokutai* theory ensured continuity and authenticity of mythological tradition in imperial Japan.

Key words: Japanese mythology, *kokutai* theory, Shinto, *kokugaku* school, political myth, Imperial rescript on education.

- Kerimov A. A. M. A.* Bakunin and P. A. Kropotkin on Representative Government 44

The author analyses conceptions of representative government in the writings of M. A. Bakunin and P. A. Kropotkin, the Russian theorists of anarchism, and maps their ideas of organizing representative government onto global trends of its evolution. In comparing their views on representative government, the common core for the Anarchist approach as well as M. A. Bakunin's and P. A. Kropotkin's particular interpretations are highlighted.

Key words: anarchism, representative government, parliamentary system, state, exploitation, liberation of individual, federation of free communities.

INTERNATIONAL RELATIONS

- Kamynin V. D.* The Impact of Foreign Politics on Soviet Ideology of the 1920s 49

The author analyses how external circumstances affected Marxist historical science, which was definitive in shaping Soviet ideology during the period of new economic policy. Further, the ideas that were drawn from various sources, including both those that Bolshevik scholars got acquainted with in emigration and those translated and published in the USSR during the 1920s, are highlighted. The author focuses on the evolution of the views of M. N. Pokrovsky, the leading Marxist authority on the history of the First World War at the time.

Key words: Soviet ideology, foreign factor, the First World War, Russia, Germany, M. N. Pokrovsky.

- Muhametov R. S.* Shanghai Organization of Cooperation's Role in Russian Foreign Policy 58

The author analyzes Russia's participation in the activities of the SCO and, in particular, Russian foreign policy priorities that require effective use of international governmental organizations. The author argues that the SCO is a forum for discussion of current issues in world politics, economy and Eurasian security. The key directions for cooperation within the organization are described. The author concludes that the SCO helps conciliate positions of member states, which enables them to make coordinated decisions in political and economic spheres.

Key words: Shanghai Cooperation Organization, Russia's foreign policy, Central Asia, China's foreign policy.

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY AND PSYCHOLOGY

- Myasnikova L. A.* Self-Determination of a Woman: Sex as Function and Sex as Entity 67

The author discusses basic constituents of woman's self-determination, such as corporeality, sexuality, maternity, professionalism, consumption. The concept of 'sex' is specified. Two main aspects of sex, namely, sex-as-function and sex-as-entity, are clarified. Sex-as-function is understood as biopsychophysiological determination. Sex-as-entity is conceived of as a complex combination of

sex-as-function and gender, in other words, as a generic unity and simultaneously variety of ways of 'being a woman'. It is the refined notion of sex that distinguishes the author's approach from views on woman presented in gender theories.

Key words: woman, sex-as-function, sex-as-entity, self-determination of a woman, corporeality, sexuality, partnership, maternity, professionalism, consumption.

Silbey S. S. Legal Culture and the Culture of Legality 75

The author analyses the genesis and the content of the concept 'legal culture' in its relation to the concepts of 'legality', 'cultures of legality', 'legal consciousness', 'legal ideology' and others. The prospects for further research on legal culture in the integral interdisciplinary field are outlined.

Key words: law, legality, legal culture, culture, cultures of legality, legal consciousness, legal ideology.

Purgina E. S., Muslumov R. R. S. Silbey on Legal Culture and Cultures of Legality 88

The authors analyze the views of Susan Silbey, the leading researcher in legal culture studies, on the nature of legal culture and cultures of legality. The roots of inequality in the perception of law and the role of science in the formation of legal consciousness are discussed. The authors describe the connections and difference between the central concepts of the legal culture theory: legal ideology, legal consciousness, legality and cultures of legality.

Key words: legal culture, legal consciousness, legal socialization, cultures of legality.

Ardi R., Maison D. Profiling Facebook Users: Who is the Open-attentive User in Facebook? 91

Both Indonesians and Poles are considered as the most active Facebook users in their own regions. Yet, there are differences between users in those countries regarding cultural backgrounds. Hence, this study purports to cluster the Facebook users in regard with behavioural variables of personal sharing, frequency of using public communication features, profile accessibility, and need for popularity (NfP) between those countries. Non-hierarchical (k-mean) cluster analysis was performed in this study. The three groups of cluster solutions were considered as the most appropriate. Indonesians seem to be the moderate users and then followed by the open-attentive users. Furthermore, Poles tend to be the passive-distance users and just a small number of them become the open-attentive users.

Key words: Facebook, cluster analysis, cultural backgrounds, Polish, Indonesian.

AESTETICS AND CULTUROLOGY

Gudova M. Y. Reading in Consumer Society's Culture 105

The transformation of reading practice in consumer culture is investigated. The author focuses on how motivation of reading, the needs to read and cultural appreciation of reading changed in recent period. The author concludes that in the situation where consumerism laws govern reading practice, the latter tends to become a simulation of cultural communication and can be described as reading-illness or non-reading.

Key words: reading, consumerism, simulation of reading, pleasure, satisfaction, non-reading.

HISTORY OF PHILOSOPHY

Krioukov A. N. Kant's and Husserl's Notions of 'Imagination' and 'Phantasie' as a Problem of Aesthetics 113

The author analyses interpretations of the aesthetic in I. Kant's philosophy and in E. Husserl's phenomenology and focuses on the notions of 'imagination' and 'Phantasie'. In the first part, W. Fasching's thesis that phenomenology is primarily aesthetic is evaluated. Then, major ways of how the notion of 'imagination' functions in Kant's theory are described. Further, in the main part of

the article, the use and meanings of the notions of 'Phantasie' and 'imagination' in Husserl's phenomenology are explored in detail. The author offers a new interpretation of the notion of 'imagination' in Husserl's works and argues that if we rely on the analysis of these notions in Kant's and Husserl's works, we are bound to conclude that the nature of the aesthetical has a metaphysical character.

Key words: German classical philosophy, phenomenology, Kant, Husserl, productive imagination, Phantasie, aesthetics.

Ermolyuk A. R. 'Metaphysics of Sex' in Rozanov's Interpretation of Leo Tolstoy 125

The author strives to explore the implications of this theory for Rozanov's interpretation of Russian literary canon and argues that 'metaphysics of sex' affected Rozanov's analysis of the texts written by many writers of prominence and, in particular, by Leo Tolstoy.

Key words: V. V. Rozanov, Leo Tolstoy, "metaphysics of sex", Russian literature.

Teytelbaum E. S. Multiple Subjectivity and the Ontological, Epistemological and Aesthetical Status of the Apocrypha and Heteronyms in the Works of M. Unamuno, A. Machado and F. Pessoa 132

The author clarifies the use of the concept of 'multiple subjectivity' in Miguel Unamuno's, Antonio Machado's and Fernando Pessoa's philosophical and literary works. In the article, the different types of author's multiple I's are described. The relation between the multiple subjectivity and each writer's philosophical ideas is clarified.

Key words: multiple subjectivity, heteronyms, indirect communication, otherness.

Tsiplakova J. V. "Eternal Servant of Machinery of the Universe": G. Deleuze and F. Guattari's Anthropology of Desire Production 147

The author investigates the anthropology of producing desire in the philosophical system of Gilles Deleuze and Felix Guattari. 'Desire production' is a concept that is fundamental for understanding postmodernists' views on human being. The original theory of the irrational and the unconscious that Deleuze and Guattari expound in their works is highlighted. The author focuses on the role of the human being in the reality of desire production and argues that for including human being into the reality of desire production, the traditional paradigm of classical Western philosophy needs to be reconsidered. Traditional oppositions such as 'nature – culture' and 'subject – object' are no longer relevant. Human being may be understood as an insane individual who combines fragments of the world in a bizarre synthesis, whereas society and collectivities are paranoid and limit individual's strivings.

Key words: desire production, postmodern, schizoanalysis, subject and object, the unconscious, machinery, social coding, delirium, insane, schizophrenia, paranoia.

SHORT NOTICES

Kovalenko I. P. Cultural Identity: Methods of Qualitative Research 159

The problem of cultural identity is not only the question of theoretical reflection, but also a problem of everyday life. The author describes the methodology for qualitative studies of identity, which includes several methods such as qualitative interview and philosophical analysis of empirical data. The author relies on theoretical and methodological sources in English and German which were not translated into Russian.

Key words: cultural identity, qualitative research design, qualitative interview, identity turn.

Vlasova E. V. Anthropological Theories in Ancient Chinese and Medieval Arabic Philosophy: Comparative Analysis 167

In this comparative analysis, the author focuses on anthropological views on human body and on the relation between the physical and spiritual dimensions of the human being. Theories of the eleventh

century Arab philosophers and Chinese philosophers from the sixth to the fourth century BC are discussed. The juxtaposition of these distant – both in time and space – anthropological conceptions allows us to elicit normative orientations and moral ideals of the respective periods, which, in turn, provides a new perspective for our contemporary understanding of the body and corporeality.

Key words: body, corporeality, anthropology, Arabic philosophy, Chinese philosophy.

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Vershinin S. E. Language in Totalitarian Society: Schlosser H. D. *Language under the Swastika. Another History of National-Socialism.* Wien: Bohlau Verlag, 2013 182

ИЗВЕСТИЯ
УРАЛЬСКОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА
2014. № 3 (131)

Серия 3
ОБЩЕСТВЕННЫЕ НАУКИ

Редактор и корректор *Т. А. Федорова*
Компьютерная верстка *Л. А. Хухаревой*

Журнал не подлежит маркировке в соответствии с п. 2 ст. 1
Федерального закона РФ от 29.12.2010 г. № 436-ФЗ
как содержащий научную информацию.

Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-48321 от 27.01.12.
Учредитель — Федеральное государственное автономное
образовательное учреждение высшего профессионального образования
«Уральский федеральный университет
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина».
620083, Екатеринбург, пр. Ленина, 51.

Подписано в печать 10.10.2014. Формат 70 × 100 ¹/₁₆.
Уч.-изд. л. 15,6. Усл. печ. л. 16,04. Бумага офсетная. Гарнитура Petersburg.
Печать офсетная. Тираж 500 экз. Заказ 1597.

Издательство Уральского университета. 620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.
Отпечатано в ИПЦ УрФУ. 620000, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

*Уважаемые авторы и читатели журнала
«Известия Уральского федерального университета.
Серия 3. Общественные науки»!*

Журнал «Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки»

- зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-48321 от 27 января 2012 г.;
- зарегистрирован Международным центром стандартной нумерации сериальных изданий (International Standard Serial Numbering – ISSN) 3 июля 2007 г. с присвоением международного стандартного номера ISSN 1817–7174;
- включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук в соответствии с рекомендациями экспертных советов по **философии, социологии, политологии, культурологии, психологии, международным отношениям** Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки РФ;
- включен в Объединенный подписной каталог «Пресса России». Подписной индекс 82415.

Библиографические сведения и информация о статьях в журнале размещаются на платформе Российского индекса научного цитирования (РИНЦ) Российской универсальной научной электронной библиотеки (РУНЭБ).

Полнотекстовая версия журнала размещается на портале университета (<http://urfu.ru/science/scientific-publications/izvestija-urfu/>), на собственном сайте журнала (<http://journals.urfu.ru/index.php/Izvestia3>) и на платформе РУНЭБ.

О порядке предоставления рукописей

1. В редакцию по электронной почте (izvestia_3@urfu.ru), по почте или лично автором предоставляются текст статьи (в двух экземплярах) (см. ниже требования к оригиналу) и анкета статьи.
2. В редакцию по почте или лично автором представляется официально заверенная внешняя рецензия (делается специалистом соответствующей отрасли знаний, не работающим в одном вузе, или на одном факультете, или на одной кафедре с автором статьи).
3. По электронной почте редакция уведомляет автора о том, принят или не принят материал к рассмотрению, и, если принят, сообщает автору замечания по содержанию и оформлению рукописи, которые необходимо устранить до передачи текста на рецензирование.
4. Автор пересылает исправленный текст в редакцию по электронной почте.
5. Редакция согласует с автором все исправления, дополнения и т. п., которые необходимо внести в статью по рекомендации рецензентов.

Требования к авторскому оригиналу

1. Авторский оригинал должен иметь следующую структуру:
 - а) шрифт – Times New Roman, кегль – 14, интервал – 1,5. Поля – все по 2 см;
 - б) сведения об авторе: фамилия, имя, отчество – полностью, ученые степень и звание, должность, место работы, телефоны, в том числе сотовые, e-mail (обязательно!), домашний почтовый адрес.

Аспирантам и докторантам необходимо указать, в сфере каких наук — философских, социологических, политологических, культурологических или экономических — они выступают соискателями ученого звания;

в) инициалы и фамилия автора на русском языке;

г) заголовок статьи на русском языке;

д) краткая, 5–7 строк, аннотация (включает характеристику основной темы, проблемы, объекта, цели работы и ее результаты, указывает, что нового несет в себе данная статья в сравнении с другими, родственными по тематике и целевому назначению; ее рекомендуется писать простыми предложениями, без сложных синтаксических конструкций) к статье на русском языке (по ГОСТ 7.9–95).

Аннотация необходима для упрощения поиска в электронных научно-информационных базах, среди миллионов других доступных источников. Именно благодаря аннотации статья может заслужить внимание читателя, поэтому четкая краткая характеристика основного содержания статьи является важнейшим элементом поискового образа документа (ПОД), наряду с самим названием, ключевыми словами и кодами. Объем аннотации — не менее 500 и не более 800 знаков без пробелов.

В аннотации должны быть указаны:

— конкретная научная проблема (предмет), анализу которой посвящена статья, сформулированная таким образом, чтобы выявить ее актуальность;

— научное направление, школа или научный подход, в рамках которого проведено исследование;

— основные этапы анализа или аргументации;

— главные результаты (выводы) проведенного исследования, сформулированные таким образом, чтобы выявить новизну.

Аннотация и ключевые слова должны отражать специфику работы и быть максимально конкретными;

е) ключевые слова по исследуемой проблеме (должны повторяться либо в названии статьи, либо в аннотации);

ж) инициалы и фамилия автора, заголовок статьи, аннотация к статье, ключевые слова на английском языке;

з) основной текст статьи с внутритекстовыми ссылками на цитируемые источники;

и) затекстовый список цитируемой литературы (см. образцы оформления).

2. Оформление библиографического аппарата.

Автор оформляет библиографические ссылки в соответствии с требованиями ГОСТ Р 7.0.5–2008 «Библиографические ссылки. Общие требования и правила оформления»:

а) цитируемые литература и другие источники располагаются в алфавитном порядке по первой букве фамилии авторов или первой букве названия других источников. Литература и источники на иностранных языках располагаются в конце затекстового списка по латинскому алфавиту. Весь затекстовый список нумеруется по порядку. Например:

1. *Бернштам Т. А.* Приходская жизнь русской деревни. СПб., 2005.

2. Выступление Президента на сборе руководящего состава Вооруженных сил от 16.11.2006 г. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kremlin.ru> (дата обращения: 02.02.2007).

3. *Герцен А. И.* С того берега // Герцен А. И. Соч. : в 9 т. М., 1956. Т. 3.

.....

9. *Коробкин М.* Уральское хозяйство и внешний рынок // Хоз-во Урала. 1925. № 27.

10. *Куропаткин А. Н.* Отчет генерал-адъютанта Куропаткина : в 4 т. СПб. ; Варшава, 1906–1907. Т. 1.

11. *Николаев И. А., Марушкина Е. В.* Бедность в России [Электронный ресурс] // Экономический анализ. М., 2005. URL: <http://www.fbk.ru> (дата обращения: 15.10.2013).

.....

21. *Шаццлло К. Ф.* Консерватизм на рубеже XIX–XX вв. // Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / под ред. В. Я. Гросула. М., 2000;

б) внутритекстовые ссылки обозначаются цифрами в квадратных скобках. Например:

[1] — означает общее указание на книгу или другой источник по теме исследования;

[1, 23] — первая цифра указывает на источник прямого или косвенного цитирования согласно алфавитному списку источников, вторая (курсивом) — на страницу.

Примечание. При ссылке на электронный ресурс страницы не указываются;

в) ссылки на архивные материалы располагаются непосредственно в тексте, в квадратных скобках. Название архива, если оно не является общеизвестным, приводят в сокращенном варианте, а затем расшифровывают в круглых скобках. Например:

[ГАСО (Гос. архив Свердловской обл.). Ф. 773. Оп. 1. Д. 27. Л. 14–14 об.]

[РГИА. Ф. 773. Оп. 1. Д. 27. Л. 14–14 об.]

3. **Журналу предлагаются не публиковавшиеся ранее научные труды (предоставленные только в наше издание) объемом не более одного учетно-издательского (авторского, 40 000 знаков) листа.**

4. Текст не должен содержать сложных таблиц, графиков и рисунков.

Почтовый адрес редакции: 620000, г. Екатеринбург, пр. Ленина, 51, к. 319.

Философский факультет.

Редакция журнала «Известия УрФУ. Серия 3. Общественные науки».

Главному редактору *Сулову Николаю Владимировичу*.

Рукописи принимаются в редакции: пр. Ленина, 51, к. 319

(член редколлегии *Ковалева Екатерина Сергеевна*. Телефон для справок (343) 350-59-20).

Электронный адрес: urgifo2005@yandex.ru