

НАЧАЛО ИНСТИТУЦИАЛИЗАЦИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПИФАГОРЕЙСКИЙ СОЮЗ).

Процесс институализации философии сложен и многообразен. Начало его необходимо отнести к «моменту» возникновения философии, который невозможно определить однозначно. Первые философские идеи неотделимы от предфилософских образований, входят в состав сакрально-когнитивных комплексов, представляющих собой системный, целостный взгляд на мир. Центром этих комплексов является вера в трансцендентное, а их периферией – рациональное и эмпирическое знание (См. 4, с.12). Следовательно, истоки институализации философии следует искать в духовном образовании, включающем в себя три главных компонента: религиозно-мифологический, научный и философский. На наш взгляд, эти компоненты ярко представлены в Пифагорейском союзе.

Религиозно-мифологический компонент Пифагорейского союза проявился в его социальной институализации (многие исследователи рассматривают это объединение как религиозное братство). Исходя из того, что нет большего зла, чем безвластие, а высшая власть принадлежит богу, пифагорейцы считали ведущим принципом, определяющим образ жизни, следование богу. Власть богов наиболее справедлива. Наряду с ними следует почитать демонов-людей, точнее, существ, подобных Пифагору. Таким образом, сам основатель школы в значительной степени был обожествлен. Подобно древним мифам, описывающим происхождение великих людей не только от знаменитых родителей, но и от богов, легенды и предания представляют жизнеописание Пифагора таким образом, что сложно отличить правду от вымысла. В частности, говоря о происхождении Пифагора, указывают, что он был сыном Аполлона или Гермеса, утверждают, что у него было золотое бедро, что он помнил о прежних воплощениях своей души и т.д. Огромное значение придавалось и «личному авторитету» верховного руководителя союза – Пифагора. Его указания пифагорейцы называли «словами бога». Высшим авторитетом пользовалась ссылка на слова Пифагора: «сам сказал» (2, с.47). Обожествление Пифагора, его непререкаемый авторитет оказывали воздействие на характер и направленность философствования, обеспечивая преемственность в развитии идей, на их передачу, что выразилось, прежде всего, в превращении философии в тайное учение, доступное избранным. Пифагор отрицал преподавание философии каждому встречному, несмотря на то, способен или неспособен последний осознать основы философствования. Он сам осуществлял отбор кандидатов в школу. Кроме того, вновь поступившие обязаны были выдержать испытательный срок (обычно 5 лет), во время которого должны были повиноваться и молчать, учиться всему, чему учили, воздерживаясь при этом от всяких вопросов. Монолог учителя как ведущая форма общения с учеником, авторитарный метод преподавания способствовали тому, что умственный потенциал (философия в том числе) принял вид целого ряда кратко выраженных предложений, которые должны были прочно запомнить обучаемые. Они составили первую часть религиозно-философского учения пифагореизма, которая называлась «акусмата» (akoysma – услышанное), т.е. положения, устно и без доказательства преподанные учителем ученику. Акусмы принято делить на три вида. Первый из них отвечает на вопрос *что это?*, второй – на вопрос *что самое справедливое?*, третий – содержит *множество предписаний*. Первые два вида акусм призваны ответить на философские и научные вопросы, причем ответы на эти вопросы выражаются, как правило, не в понятиях, а в символах (например, «Что такое планеты? – Псы Персефоны», «Что такое море? – Слезы Кроноса» и т.д.), что предполагает их символическое толкование. Третий вид акусм представлял собой наставления и поучения, устав обрядов и церемоний, предписания, относящиеся к священнодействию, жреческие правила очищения и т.д. В историко-философской литературе широко обсуждается вопрос о том,

действительно ли являлись акусмы кодексом поведения ранних пифагорейцев. Противоположных точек зрения в его решении придерживаются Л.Я. Жмудь (нет) и Дж. Филлин (да). Не придерживаясь ни одной из этих позиций, заметим, что если предположить, что пифагорейцы не исполняли предписаний в прямом смысле, то последние представляют собой символы, аллегории (например, «огонь ножом не разгребай» означала «не следует гневить раздражительного человека»), а это характерно больше для когнитивной институционализации мифологии и религии, чем философии. Если же пифагорейцы (или хотя бы часть их, так называемые, акусматики) исполняли предписания в прямом смысле, то Пифагорейское сообщество представляло собой в определенной мере религиозную организацию. Как видно из вышесказанного, и в первом, и во втором случае Пифагорейский союз не был свободен от религиозно-мифологического компонента. В целом, Пифагорейский союз нельзя отнести к религиозным объединениям, ибо члены такого объединения группировались, как правило, вокруг культа, который отличал их от других религиозных течений, т.е. пифагорейцы должны были иметь особый культ. Вместе с тем известно, что наиболее почитаемым божеством пифагорейцев считался Аполлон, культ которого существовал в Кротоне еще до Пифагора и был общегородским.

Научный компонент Пифагорейского союза представлен второй частью религиозно-философского учения – «математой» (*mathema* – знание, учение, наука), т.е. собственно знаниями. Математиками являлись те, кто знал учение особенное, тщательно разработанное, и принимал активное участие в его развитии. Очевидно, что таковыми становились близкие ученики Пифагора после того, как выдерживали испытательный срок. С этого момента для них начиналось самостоятельное, опирающееся на собственное размышление изучение и вместе с тем самостоятельная разработка и дальнейшее развитие приобретенных знаний. Ученику разрешалось записывать слышанное, излагать собственные мысли, говорить о своих занятиях и спрашивать объяснений относительно непонятного. Таким образом, после пятилетнего молчания ученик получал возможность проявить некоторую активность в развитии философских и научных идей. Однако многолетние занятия, запоминание и непрерывное повторение акусм должны были оставить неизгладимое впечатление в юношеском уме. И только на этой, глубоко заложенной, основе создавалось все пифагорейское учение.

Самому Пифагору приписывают различные геометрические открытия, учение о четных и нечетных числах, начала геометрического истолкования числа, применение арифметики к музыке, теорию пропорций, конструирование космических тел и т.д. С именем Пифагора историки математики связывают тенденцию древнегреческой математики перенесения центра тяжести от наглядности геометрического построения на логическое доказательство. Вместе с тем греки никогда не рассматривали его как математика по преимуществу, а писали о математически окрашенной философии Пифагора.

О соединении религиозно-мифологического и научного компонентов в Пифагорейском союзе свидетельствует тот факт, что пифагорейцы геометризировали саму античную мифологию, посвятив разные углы разных геометрических фигур разным богам. Так, согласно Плутарху, у пифагорейцев углы треугольника принадлежали Аиду, Дионису и Аресу, углы четырехугольника – Рее, Афродите, Деметре, Гестии и Гере. По другим сведениям, пифагорейцы, признавая в качестве демонической силы Трифона, связывали его рождение с числом 56 и посвящали ему угол 56-угольника. Следовательно, в пифагореизме сами бога математизируются, отождествляются с фигурами геометрии и числами.

Из вышесказанного очевидно, что математике в Пифагорейском союзе отводилась особая роль, которая, на наш взгляд, была обусловлена тем, что, во-первых, математика рассматривалась как средство образования ума, как необходимый этап подготовки к высшему отвлеченному мышлению, во-вторых, посредством математики пифагорейцы рационализируют мифологию и конституируют философию – возникает математическая философия (третий, философский, компонент Пифагорейского союза).

Здесь важную роль сыграло учение о числе, которое эволюционировало от конкретного «физического» понимания числа (числа суть особые протяженные «вещи», из которых составляются предметы чувственного мира) к представлению о числе как некотором идеальном моменте – числовой пропорции и гармонии, приводящим к вещам извне. За «начало» всего сущего в пифагореизме берется не Хаос, мифическое существо или божество, а понятие – результат обобщающе-абстрагирующей деятельности разума. «Пифагор учил тому, что математические сущности, такие как числа и формы, представляют собой субстанцию высшего порядка, из которой формируются реальные предметы нашего чувственного опыта» (5, с.84). В существе числа заложена некая интеллектуально улавливаемая рациональность. Вещи суть подражание этой рациональности; возникновение их возможно через соблюдение определенных пропорций, благодаря чему обеспечивается всякий порядок, гармония, предполагающие три проявления: миропорядок, музыкальный порядок и душевный порядок. Однако, особенность заключается не в том, что «начало» объявляется существующим «до» реальных предметов (такая точка зрения представлена и в мифологии), и даже не в том, что осуществляется его «эмпирическая» экспликация, а в том, что «начало» всего сущего выводится из отдельных фрагментов реального бытия на основе рационального мышления. Таким образом, в учении пифагорейцев эмпирические знания стали исходными посылами для философских умозаключений, включающих в себя мировоззренческие элементы. Другими словами, философия институционализируется как свособразное мировоззрение, призванное разрешить противоречие между общемировоззренческой установкой, сформировавшейся в условиях преобладания мифологического мышления, и научной установкой, требующей реального причинного объяснения наблюдаемых явлений.

Формой социальной институционализации философии в Древней Греции явились философские школы, основанные как образовательные учреждения для совместных занятий под руководством схоларха (главы школы). Каждая из школ находилась в определенном месте, членами этих школ были люди, готовые посвятить себя многолетним философским занятиям. Пифагорейский союз представляет собой иного рода организацию: общества были разбросаны по городам Южной Италии, что делало невозможным как совместные занятия, так и общее руководство; маловероятно, чтобы в большинстве из них занятия носили регулярный характер и касались всех членов. Однако, связанность некоторых пифагорейцев учительством и ученичеством, развитие ряда общих доктрин и направлений позволяют говорить о том, что Пифагорейскому союзу присущи определенные черты, сближающие его с философской школой.

Активное участие Пифагора и его учеников в политической жизни позволило некоторым исследователям сделать вывод о том, что основной сферой деятельности пифагорейских обществ на всем протяжении их существования являлось участие в государственных делах (См.3, с.45). Подробно описывает политическую деятельность членов Пифагорейского союза А.Н. Чанышев (См.6, с.28-38). У.Гатри предполагает, что политическое влияние Пифагора было побочным следствием его учения, так как философ стремился реформировать общество согласно собственным моральным принципам. Ж.-П.Вернан, наоборот, считал, что в Греции разум с самого начала получил свое выражение, конституировался и сформировался именно в политическом плане (См.1, с.157). Особенности организации нового институционального пространства стали для греков предметом позитивного размышления, ибо в полисе эти проблемы подлежали аргументированному обсуждению, публичным дебатам. С этой точки зрения, возникновение философии было следствием политического строя греческих полисов, обеспечивавшего поиск истины как результата знания, полученного в борьбе мнений и основанного на фактах и логике, а не как предмета безотчетной веры. Таким образом, политическая деятельность пифагорейцев была необходимой предпосылкой в условиях античной Греции для появления философии пифагореизма. Представленная точка зрения кажется односторонней. Невозможно, разумеется, отрицать взаимовлияние политики, науки и философии, однако, сами они в развитом состоянии являются

относительно самостоятельными институциональными формами, имсущими нечто общее, выступающее основанием именно такого рода институционализации. В качестве этого общего, на наш взгляд, может выступать метод познания человеком окружающей действительности. В историко-научных исследованиях отмечается, что в VI в. до н.э. в мыслительной практике древнегреческих мудрецов появляется гипотетико-дедуктивный метод. Конечно, можно утверждать, что его возникновение обусловлено общественной практикой, уровнем развития духовности и т.д. и т.п., однако именно гипотетико-дедуктивный метод стал конституирующим новые институциональные формы: политику, науку, философию. Его применение в качестве инструмента познания привело к формированию принципиально нового видения мира, основанного на рациональном типе мышления. Процесс этот длителен, и начало его относится к Милетской школе и Пифагорейскому союзу. Закономерно поэтому, что Пифагорейский союз явился тем инструментом, в рамках которого новые формы отражения объективной реальности, находясь на стадии своего вычленения из мифологического мировоззрения, представляют собой единое целое. В этом смысле Пифагорейский союз может рассматриваться как начало институционализации религиозной, научной и политической сфер общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988.
2. Дынник М.А. Очерк истории философии классической Греции. – М., 1936.
3. Жмудь П.Я. Пифагор и его школа (ок.530 – ок.430 гг. До н.э.) – Ленинград, 1990.
4. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: ее генезис и обоснование. – М., 1988.
5. Уайтхед А.Н. Наука и современный мир // Избранные работы по философии. – М., 1990.
6. Чанышев А.Н. Итальянская философия. – М., 1975

К ВОПРОСУ О РАСШИРЕНИИ ПРЕДЕЛОВ ВОСПРИЯТИЯ В КУЛЬТУРЕ

В европейской культурной традиции на протяжении многих веков явно доминируют аудио-визуальные способы восприятия окружающего. Как результат – преобладание культурных форм, рассчитанных именно на эти способы восприятия. Не претендуя на достоверность и полноту исследования, мы хотим высказать несколько предположений по поводу этого доминирования.

Современный человек воспринимает окружающее так же, как это делали и десятки веков назад. Имеется в виду изначальный "инструментарий", с помощью которого возможно восприятие. То есть основные органы чувств, которыми наделен практически каждый здоровый человек. Следовательно, причины вышеупомянутого доминирования могут быть только внешними по отношению к человеку. Первой такой причиной, на наш взгляд, является то, что все, воспринимаемое в культуре зрением и слухом, обладает определенной структурой (архитектура, живопись, музыка). А то, что воспринимается другими органами чувств (например, запах) не имеет достаточно устойчивых связей элементов и может не сохранить своих основных свойств при различных внешних изменениях. Это может объяснить и отсутствие соответствующего вида искусства, связанного с обонянием. Благодаря же структуре то, что "предстает" перед нами в неясном виде, оказывается доступным анализу и вербализации. К тому же то, что свет и звук являются формами энергии, распространяющейся посредством волн, даёт возможность проводить сравнения между физикой аудиальных и визуальных искусств. "...И хотя музыка не может содержать элементов, общих с живописью, т. к. музыку мы слушаем, а живопись рассматриваем (то есть нет совпадения в ощущениях), но элементы аудиальных форм искусства исполняют ту же функцию, что и элементы визуальных форм. И здесь уже не имеет значения, что физические элементы различны, что различны их сочетания, что не совпадают типы ассоциативных отношений, которые могут входить в ту или иную из форм искусства. Но дело в том, что если разные выразительные средства имеют одинаково функционирующие элементы, то они могут быть взаимопереводимы из одной формы искусства в другую." (1, 110). Это, в свою очередь, даёт право использовать общий словарь для характеристики аудио- и визуальных форм: такие понятия, как "мелодия", "ритм", "оркестровка", "окраска", "насыщенность", "яркость" используются и в музыке, и в живописи, что значительно расширяет возможность вербализации и соответствующих типов восприятия. Отсутствие же структуры запаха делает невозможным его сравнение со звуком и светом, что затрудняет, следовательно, и использование словесных характеристик. Вербализируют обонятельные ощущения чаще всего при помощи вкусовых характеристик (сладкий, кислый, приторный), словарь которых находится в более выгодном положении, так как вкусовые ощущения имеют жизненно важное значение для человека.

Вторая причина, на наш взгляд, – вне физиологии человека и вне природы запаха. Заключается же она в традиционном европейском представлении об уме как зеркале. И если Рорти критикует понятие познания как точной репрезентации того, что находится вне ума-зеркала, беспокоясь о том, что вместо поиска мудрости философия занималась поиском достоверности, и что не жизнь, а наука стала ее предметом с эпистемологией как центром, то мы не будем касаться этого противоречия, так как нас будет интересовать все же поиск достоверности знания, которое моделируется на восприятии. Которое, в свою очередь, основывается на ощущениях; только одни из них принимаются человеком за основу восприятия и служат для дальнейшего построения знания, другим же ощущениям в этом отказывают.

Традиционный взгляд на познание как на "рассматривание чего-либо, а не почесывание его, растирание ногой по полу или половые сношения с ним" (3, 29) настоль-

ко прочно вошел в практику, что сейчас уже невозможно от него отказаться. Но очевидно, что окончательно укрепился такой подход в эпоху рационализма, эпоху "именования видимого" (4, 193). Это было время, когда наблюдение стало представлять собой "чувственное познание". И сопровождалось оно негативными (по Фуко) условиями: исключением слуха, вкуса и запаха из-за их неопределенности, переменчивости и невозможности качественного анализа отдельных их элементов, который был повсеместно приемлемым. Осознание тоже было "нейтрализовано" обозначением абсолютно очевидных противоположностей (гладкий, шершавый). Зрение же, "будучи чувством очевидности и протяженности", имело исключительное предпочтение и было принято всеми (4, 194). Сразу же оговоримся, что ни в коей мере не следует считать такое познание ущербным. Если полнее знание, полученное посредством видения-наблюдения, то вряд ли от него следует отказываться. Другое дело, что, освободившись, вернее, отделившись от других чувств, наблюдение для получения все большего количества информации не привлекало "отвергнутые" чувства, а сосредоточивалось на применении оптических инструментов. И хотя сами оптические приборы (в частности, микроскоп) были предназначены не для того, чтобы преодолеть пределы видимого, а для сохранения на протяжении поколений видимых форм (4, 195), эти видимые формы и претендовали на исчерпываемость, полноту знания о предмете. Если принимать в качестве достаточного обоснования знания утверждение "Я видел это", тогда отпадает необходимость говорить о знании, которое моделируется на восприятии, сформированном на основе отличных от зрения ощущений. Если же мы не будем ничего обосновывать, тогда можно продолжить. Мы считаем, что именно традиционное представление ума в виде зеркала, которое содержит определенные репрезентации, и породило предпочтительное отношение к зрению сначала в науке, а затем в философии и культуре. Ведь, прежде всего, отражаются (в прямом смысле этого слова), видимые объекты. С развитием науки постепенно вошло в обиход и понятие "отражения" звука. То есть это уже не противоречило понятию познания-репрезентации. С остальными ощущениями дело обстояло гораздо сложнее. Но ведь осязаемое может не только отразиться, оно в состоянии оставить следы-отпечатки на этом "зеркале", что уже немало! Что же остается обоняемому и самому запаху, в частности? Нам кажется, свободным остается только околорезервальное пространство. Но такое положение может быть маргинальным только при условии представления ума-как-зеркала, познания-как-репрезентации и видения-как-основания. Вероятно, не стоит говорить о том, что такое представление уже в прошлом.

Вышеупомянутое доминирование науки в качестве предмета философии стало причиной того, что определенные научные традиции копировались и в философии, и в культуре. Вернемся к тому же наблюдению. Как пишет Фуко, "наблюдать - это значит довольствоваться тем, чтобы видеть. Видеть систематически некое. Видеть то, что может анализироваться, быть признанным всеми и получить имя, понятное для каждого" (4, 195). Но ведь ученый использует далеко не все из того, что открывается его взгляду. Например, цвета практически не служат основанием для полезных сравнений. То есть наблюдение в науке - это зрительное восприятие, "освобожденное от всех иных привнесений органов чувств и, кроме того, выдержанное в серых тонах" (4, 194). Для науки это оправданно, так как "лишняя" информация не используется, а посему и не принимается во внимание. В культуре же именно то, что не может принести нам конкретной пользы, и является особенно ценным. Но не-природное (то есть не для животных нужд) использование зрения и слуха прививается часто с рождения или с раннего возраста, как и бескорыстное наслаждение визуальными формами, красками, звуками. Обоняние же захлещено зрением и слухом, хотя является тем редким случаем, когда "природа сама дает нам бесплатное удовольствие, удовлетворение, не скрывающее за собой уловки необходимости. Это - чувство-роскошь, которое она дала нам" (2, 54). Обоняние, кроме как "заботливо бодрствовать над качеством пищи", имеет единственную функцию-миссию: запахи окружающих нас предметов во многих отношениях бесполезны, но мы умеем наслаждаться ими. Так, может быть, обоняние и

является наиболее культурным чувством? Развивающееся или атрофирующееся, пробуждающаяся или засыпающая способность – другой вопрос. Но это, в культурном отношении, действительно чувство, которое находится сейчас в регрессивном состоянии. "А разве это не повод для того, чтобы привязаться к нему, исследовать его и развивать его возможности?" (2, 54). И если сомаситься с Рорти, что занятие философией состоит в том, чтобы иметь дело с невидимым и неслышимым, так, может быть, истинное проникновение в суть предмета и будет заключаться в обонянии его? И, наконец, невозможно отказать себе в удовольствии процитировать М. Метерлинка: "Не было бы удивительным, если бы эта непонятая роскошь отвечала бы чему-нибудь очень глубокому или существенному, и скорее, чему-нибудь еще не существующему, чем чему-нибудь, что уже перестало существовать. Возможно, что это единственное чувство, обращенное к будущему, уже улавливает самые поразительные проявления... формы и состояния материи... Пока оно еще – среди самых сильных, среди наименее нежных восприятий. И если теперь мы уже близки к восприятию запаха дождя или сумерек, отчего не достигнем мы возможности различать и определять запах снега, льда..., первых провозвестников зари, блеска звезд? Все должно иметь свой аромат, еще недоступный, даже луч луны, журчание воды, плывущая туча..." (2, 55). Если же говорить менее поэтично, то мы не должны заикливаться на общепринятом, обычном восприятии окружающего мира, а пытаться использовать всю гамму органов чувств, которыми наделены от природы. И кто знает, может быть именно такой диалог чувств и порождает наиболее полное восприятие, которое станет основой как истинного знания в науке, так и глубокого переживания в культуре. Что, в свою очередь, станет причиной возникновения новых культурных форм, рассчитанных на такой способ восприятия. А пока же мы продолжаем существовать за аудио-визуальной решеткой, от-де/да-ляющей нас от мира. Причем, в самой этой решетке преобладают "видимые" звенья, и по-прежнему мы пытаемся "один раз увидеть" или, на худой конец, "сто раз услышать" вместо того, чтобы глубже вдохнуть, отвернувшись от нее...

1. Кушнер Т. Структурные сходства – основа дескриптивных коррелятов в различных типах искусства//Вопросы философии. – 1995. – № 12.
2. Метерлинка М. Полное собрание сочинений. – т.5 Москва, 1911г.
3. Рорти Р. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, 1997г.
4. Фуко М. Слова и вещи. – Москва, 1977г.

Мир-системный анализ: происхождение и основные идеи.

"Мы призваны осуществлять наши утопии, а не только лишь мечтать о них.. И если мы не будем участвовать в строительстве будущего, за нас это сделают другие."

Иммануил Валлерстайн.

Данное направление социальной теории, утвердившееся в последние четверть века, вряд ли можно отнести к теоретическому "мэйнстриму" (если о последнем ещё позволительно говорить в век развитого постмодернизма). Тем не менее, многие квалифицируют мир-системный анализ как состоявшуюся, полноценную – в куновском смысле – парадигму, которая даже успела прийти в упадок (см. напр. у А. Фурсова, (1:4)). Одно можно сказать определённо: мир-системный анализ (далее МСА) сегодня – это состоявшаяся научная школа, со своими "классиками", методологическими принципами, специфическим объектом анализа (который вычитывается из самого названия); со всё большим количеством последователей и "ренегатов".

Сразу нужно оговорить, что *научность* некоторых оснований и множества положений этого направления может – и видимо справедливо – быть подвергнута изначальной критике сторонниками "чистой" науки; т.е. теми, кто в русле веберовской традиции стремится, хотя бы в идеале, не изменять, но изучать историю. Дело в том, что во всех теоретических модификациях мир-системного анализа наиболее устойчивым элементом является его *политизированность* и идеологическая нагруженность. Это его константа и своего рода фирменный знак. Поэтому его основателей и сторонников традиционно причисляют к "левым", от чего те, впрочем, и не откешиваются.

Идейные истоки и теоретические притязания МСА.

В англоязычной литературе корни МСА обычно увязываются с западным неомарксизмом. Дж. Риттер (3:161) определяет его как "исторически ориентированный марксизм". По мнению Ч. Рэйджина и Д. Широ, политической и теоретической перспективой, удерживающей вместе последователей основателя МСА И. Валлерстайна¹, является "несколько модифицированная версия марксизма, в которой классы рассматриваются как транснациональные действующие субъекты (actors)" (4:276). То есть, традиционная марксистская модель эксплуатации (производства прибавочной стоимости) в МСА попросту спроецирована на структуру глобальных взаимоотношений во всемирном масштабе.

Связь мир-системных идей с марксовым методом очевидна не только из-за первоочередного внимания к изучению *экономической* сферы или глобализации проблематики именно *эксплуатации*. Также как и "Манифест" Маркса и Энгельса, МСА начинается с мощного гуманистического посыла: известная нам мировая история, от сотворения, движима неравномерным и *несправедливым* обменом, а поскольку мир, или его части – это система(ы), то и несправедливость приобретает систематический, структурный характер. Как правило, соответствующим же образом резюмируется исследование истории: глобальными, как в пространственном, так и во временном отношении, прогнозами и... практическими, зачастую весьма политизированными рекомендациями. Впрочем, возможные упреки в смещении метода и этики (или ценностных суждений) в рамках самой школы МСА были бы дурным тоном, т.к. моральная риторика в данной традиции чувствует себя вполне уютно именно как составляющая часть метода, а иногда и как его отправная точка.

Однако, будучи вдохновляющим, влияние Маркса не было определяющим и ре-

шающим в становлении МСА. Но марксистская экономическая методология, в качестве отправного пункта анализа глобальных структур истории, представлялась И. Валлерстайну более эффективной и адекватной, чем цивилизационно-культурный подход скажем, того же М. Вебера. Тем более, что веберовская концепция рационализации ("расколдовывания мира") стала одним из отправных пунктов развития столь нелюбимой И. Валлерстайном линейно-прогрессистской теории модернизации, альтернативу которой, собственно МСА и представляет.

В происхождении МСА присутствует еще один, важнейший компонент, без которого построения Валлерстайна были бы еще одной банальной версией теорий "зависимости", "неэквивалентного обмена" или "периферийного капитализма" в духе известной марксистской исследовательской традиции, восходящей к работам Р. Люксембург об империализме. Специфика этого подхода определяется тем, что важнейшей фигурой в генеалогии МСА, и по сути его предтечей был *Фернан Бродель*, глава французской исторической школы "Анналов" в послевоенный период. Именно анналовское наследие и оригинальное развитие основных идей Броделя обеспечило МСА интеллектуальное своеобразие и концептуальную свежесть, и в итоге привело к широкому признанию, в первую очередь в США.

В броделевском методе постижения истории одним из ключевых понятий является *мир-экономика*. Под последней Бродель понимает "экономику лишь некоторой части нашей планеты в той мере, в какой она образует экономически единое целое", (5;85), и для которой характерны три существенных признака: (1) "она занимает определенное географическое пространство", границы которого со временем изменяются; (2) в ней всегда присутствует "полюс", *экономический центр* тяготения, или "экономическая столица"; (3) вокруг этого центра образуются *концентрические зоны*, вокруг центра располагаются области "срединной зоны", далее "промежуточные зоны", и, наконец, за ними "обширная периферия".

По Броделю, уже с античности весь населенный мир "был разделен на ряд более или менее централизованных и связанных экономических зон, т.е. на несколько сосуществующих миров-экономик" (5;88). Что здесь особенно важно, мир-экономики не являются собой простые "единицы анализа" истории, и тем более они не есть искусственные идеальные типы. Их постоянное, но *постепенное* – что особо подчеркивает Бродель – изменение, их взаимодействие и деформации "отражают глубинную историю мира". Центры мир-экономик – это всегда средоточие всех мыслимых благ, количество которых неумолимо иссякает по мере приближения к периферии. Такое положение вещей является одним из следствий, и наглядным выражением *несравненного экономического обмена*. Центр (сытый, культурный и свободный) процветает за счет внешних (нищих, забитых и рабских) концентрических зон.

Уже в этой части исторического видения Броделя можно обнаружить, разумеется, в "свернутом" виде, основные принципы мир-системного анализа. Поэтому, понятие "*мир-система*" не родилось на пустом месте. Как пишет Валлерстайн (6;721), оно производно от *economie-monde* (мир-экономика), которое Бродель отличал от привычного в экономической науке *economie mondiale* (мировая экономика). Кроме того, важным элементом теории Ф. Броделя, усвоенным МСА, является разработка множественности типов социального времени: событий, конъюнктур (циклы 40-50 лет) и трендов (100 и более лет).

Собственно мир-системный анализ начинается с грандиозного по замыслу труда Валлерстайна, первый том которого, "Современная мир-система", вышел в 1974 году². В качестве нового направления – мироведения, объектом изучения в котором является мир как целое, мир как система, концепция МСА стал прежде всего реакцией на неадекватность подавляющего большинства прежних западных теорий и схем, объяснявших развитие стран Азии и Африки³ и восходящих, как мы указывали, к построениям М. Вебера и/или Э. Дюркгейма. Этот теоретический "протест", подкрепляющийся многочисленными провалами и поражениями в деле вестернизации и советизации всего человечества в 60-70 гг., вылился в "критику преобладающих представлений в различ-

ных социальных науках, и в первую очередь девелопментализма и теории модернизации, которые, кажется, господствовали в социальных науках во всём мире в течение 60-х гг." (8;287) как на Западе, так и на Востоке.

Главный порок теорий развития, доставшихся нам от XIX столетия, состоит в том, что само понятие "развития" не согласуется с реальностью глобализации. Мы не сможем понять, считает Валлерстайн, динамику, или смысл социальных изменений, если будем по-прежнему исходить из примата эндогенных факторов изменений. Напротив, для анализа изменений в отдельных "обществах" мы должны исследовать экзогенные, внешние факторы. Государственные, политические, культурные образования – не автономные структуры со своей собственной, имманентной логикой эволюции, а результат "процессов мирового масштаба". Именно последние, поэтому, должны быть предметом главной заботы МСА. В этом состоит важнейший вывод (и ключ к теории) Валлерстайна: "бесполезно анализировать процессы *общественного развития* наших многообразных национальных "обществ", так, как если бы они были автономными внутренне развивающимися структурами, в то время как они являются и всегда были в первую очередь структурами, созданными всемирными процессами и обретающими свою форму в качестве реакции на эти процессы" (13;86).

Валлерстайн не ограничивается простым отрицанием некоторых важнейших положений "ужасного наследия социальных наук XIX века" (12;241), среди которых: (1) необоснованное дисциплинарное разделение социальных наук на три подобласти – экономическую, политическую и социокультурную, что "создаёт иллюзию, будто существуют три раздельные траектории изменения" (ibid.); (2) безнадёжная, однако безосновательная схизма между историографическим и номотетическим методами в рамках "*Methodenstreit*" (диспута о методе); (3) идея необратимого линейного развития и поступательного Прогресса; (4) выбор слишком узкого объекта исторического анализа – "обществ"; (5) евроцентристское видение капитализма. Для преодоления всех этих затруднений необходимо предпринять глобальную перестройку всего корпуса социальных наук. А в качестве альтернативы скомпрометировавшим себя методам обществознания Валлерстайн предлагает метод МСА.

Основные положения мир-системного анализа.

Изначальной единицей исторического анализа у Валлерстайна являются исторические системы, которые обладают тремя определяющими характеристиками: (1) они относительно автономны, и существуют во (2) временных и (3) пространственных границах (11; 203). Валлерстайн выделяет "три исторические эры" (9;192) и два типа исторических систем: мини-системы и мир-системы. В древнейшую эру, в период приблизительно до 10-го тыс. до н.э., о которой мы почти ничего не знаем, мир, вероятно, состоял из множества рассеянных, относительно автономных *мини-систем*, которые давно прекратили свое существование. В следующий период, начиная с 10-8-го тыс. по XVI век, мы наблюдаем появление различных *мир-систем*, которые могут существовать то ли в виде мир-империй, то ли в виде мир-экономик. *Мир-империи* были единственными *политическими* образованиями, которые в периоды экспансии поглощали более слабые мини-системы и мир-экономики, и "высвобождали" их в периоды "сжатия" или упадка. Прочный военно-политический центр осуществлял в них централизованную редистрибуцию (перераспределение) произведенных экономических и символических ресурсов. *Мир-экономики*, в отличие от мир-империй, были интегрированы скорее *экономически*: в отсутствие централизованного контроля экономические агенты обладали большей свободой в накоплении богатств. А политические образования *внутри* мир-экономики способствовали разделению труда и неравному распределению в масштабах всей системы.

Однако, на рубеже XV-XVI вв., в силу ряда *конъюнктурных* причин, в приатлантической части Европы зарождается локальная мир-экономика, которая оказалась менее хрупкой, чем другие. Вместо того, чтобы раствориться в более мощной континентальной мир-империи Габсбургов, она выжила и сама начала расползаться по всему свету, став каркасом для развития капиталистического способа производства.

Главная особенность валлерстайновской трактовки генезиса капитализма состоит в том, что он отрицает все "цивилизационистские" объяснения происхождения этих процессов (через исключительность, "эксепционализм" европейской культуры, уникальные особенности экономических и/или политических структур и т.д.), которые, по его мнению, откровенно телеологичны и строятся на принципе "после, значит – поэтому". Никаких особых "цивилизационных" предпосылок появления капитализма именно в Европе, считает И. Валлерстайн, не существовало: происхождение "европейского чуда" не детерминировано действием каких-то глубинных особенностей европейского общества, т.е. не продиктованы и не определяются долгосрочной логикой его развития. Напротив, происхождение капитализма в известном смысле случайно и объясняется *конъюнктурной* "конstellацией", сочетанием в XIV-XV вв. совокупности обстоятельств, образовавшихся в краткосрочной временной перспективе в силу неожиданных изменений в экономических, государственных и религиозных структурах в результате "Черной смерти" (эпидемии чумы) и нашествия монголов в XIV ст. (См. более подробно: 14, 600-616).

Что же делает эту *современную мир-систему*, или *капиталистическую мир-экономику* (данные словосочетания в методе И. Валлерстайна – синонимы) именно *капиталистической*? Как не устаёт подчёркивать Валлерстайн, "ни об одной из существовавших до того (до XVI в.) исторических систем нельзя сказать, что важнейшим принципом её действия было *непрерывное* накопление капитала" (9;190). Вместо определения капитализма в соответствии с той моделью, которая сформировалась в ядре системы, И. Валлерстайн выдвигает альтернативную идею "исторического капитализма" как именно всемирного явления, адекватно проявляемого только через весь международный контекст глобальной сети отношений и зависимостей.

Поэтому "капиталистическая мир-экономика – это система, социально структурированная интегрированным осевым разделением труда (между центром и периферией), руководящий принцип которой состоит в непрерывном накоплении капитала" (10;87). Для реализации этой своей главной "цели" капиталистическая мир-экономика, часто уподобляемая в МСА организму, или индивиду, постоянно "стремится" к *расширению*: непрерывная экспансия капиталистической мир-экономики есть функция процесса постоянного накопления капитала, которая на каждом своём новом витке постоянно воссоздаст новое (периферийное) пространство для изъятия (переноса) прибавочного продукта в пользу центра, ядра мир-системы. Таким образом, глобальное структурирование мира в качестве единой системы является у Валлерстайна главной и определяющей переменной, принципиально не сводимой ни к одному из элементов, например, к центру, или "ядру" системы.

Для истории современной мир-системы характерно постоянная конкуренция государств ядра мир-системы за экономическое и политическое преобладание в ней, которая оборачивается победой и установлением гегемонии какой-то одной стороны. Всего было три гегемонии: Нидерландов в середине семнадцатого века, Великобритании в середине девятнадцатого столетия, и США – в середине двадцатого. Борьба за гегемонию всегда изнурительна и продолжительна, а её заключительная фаза по И. Валлерстайну выливается в решающие военные столкновения, глобальные мировые "Тридцатилетние войны". Таких глобальных войн всего было три: собственно Тридцатилетняя война 1618-48 г.г.; революционные и наполеоновские войны 1792-1815 г.г.; Первая и Вторая Мировые войны 1914-1945 г.г. ... (которые) завершались в конечном итоге разгромом одной из воюющих сторон. Во всех трёх случаях морская (авиационная) мощь одолевала сухопутную. И в каждом случае силы, приверженные сохранению базовой структуры капиталистической мир-экономики, побеждали те силы, которые стремились преобразовать её в мир-империю. Во всех случаях "тридцатилетняя война" сама по себе была решающим фактором в достижении необходимого и явного превосходства в производительной эффективности как в целом внутри мир-экономики, так и относительно главного в ней своего соперника, в частности" (10;93). Кроме того, эти войны приводили к новому переделу межгосударственной системы (Вестфальский мир

1648 г., "Европейский концерт" 1815 г. и ООН после 1945 г.), который обеспечивал победителям долгосрочные экономические преимущества.

Однако, почему же державы-гегемоны после короткого возвышения неизменно теряют лидерство? Почему бы не состояться стабильному и долговечному, скажем, *Pax Americana*? Здесь, на наш взгляд, кроется самый драматичный момент в построениях Валлерстайна, в той перспективе истории, которую он широкими мазками рисует перед нами: она *не-рукотворна*, люди не творят, а скорее "населяют" и претерпевают Историю. Иммануил Валлерстайн не питает ни толики симпатии к центральному объекту своего анализа, капиталистической мир-экономике; к стяжательству сильных и возне в полупериферии за место под солнцем гегемонии. Но надвигающаяся гибель современной мир-системы устанавливается отнюдь не нашими эмоциями и страстными призывами. Её судьба *предопределена* внутренними свойствами любой исторической системы – цикличностью и наличием продолжительных вековых трендов и тенденций развития.

Казалось бы, с установлением ялтинского миропорядка в послевоенный период, где США обрели очевидно доминирующее положение, они должны были бы накапливать и накапливать – капитала много не бывает. Но сама "природа" мир-системы сопротивляется алчности гегемонии. Во-первых, никуда не деться от родового свойства всякой исторической системы – конъюнктурных циклов, их подъёмов и спадов ("вдох-выдох"); их превращений в вековые тренды, и в конце концов, неизбежного наступления "исторического перехода", который влечёт необратимые для системы структурные изменения. Во-вторых, слишком долгое существование гегемонии превратило бы мир-экономику в мир-империю, а значит в систему, не содействующую НЕПРЕРЫВНОМУ НАКОПЛЕНИЮ КАПИТАЛА.

В конечном счёте, все наши потуги, по мнению И. Валлерстайна, имеют весьма ограниченный потенциал: "в рамках функционирования исторической системы нет действительной свободы воли. Структуры ограничивают выбор, и даже создают выбор", (11; 206). На фоне власти структур и неумолимой "невидимой руки" циклов и трендов практически не остаётся места для культурных, этнических, религиозных и пр. различий. И тем более люди в МСА становятся неразличимы. В такой истории, как писал Набоков, "несдобровать индивиду, или индивидууму, с его двумя бедными "у", безнадежно аukaющими в чащобе экономических причин" (18; 310). И здесь мы, кажется, возвращаемся к прежнему и знакомому: облегчать "муки родов" перед лицом неизбежного. Речь идёт о старой тяжбе Свободы и Необходимости. То, что на протяжении полутора столетий было предметом борьбы во всех её мыслимых формах, от теоретической до военной – построение Справедливого Мира – теперь, по мнению Валлерстайна, стало реальной возможностью. И наша задача – сделать возможность реальностью.

С одной стороны, тот способ, с каким МСА обращается с историей, можно было бы назвать чисто историцистским (в понимании Карла Поппера⁴). Однако, несмотря на присутствие циклов, тенденций, масштабных прогнозов и некоторых других историцистских черт, это "умеренная" версия историцизма. Валлерстайн не открывает "универсальных законов истории", и существенные сдвиги в ней иногда являются лишь следствием совокупности гетерогенных, не связанных между собой факторов, или проще, стечением обстоятельств. Кроме того, история в мир-системной перспективе всё же даёт нам, хотя и редко, передышки. Имя им – исторические переходы (transitions).

В соответствии с мир-системным времяисчислением, мы сейчас живём именно в такой период – предсмертный период капиталистической мир-системы ("все исторические системы смертны"), так как завершение кондратьевского (50-60 летнего) цикла накладывается на завершение нескольких вековых трендов. Пересечение ("конstellация") этих факторов и образует "полосу исторического перехода". В такие периоды, по Валлерстайну, конъюнктурная ситуация характеризуется неустойчивостью и неопределённостью, а отсюда – *неимоверно возрастает степень нашей свободы* (красноречивая иллюстрация тому – эпиграф к данной статье).

Не случайно, что в последние годы он постоянно обращается к пригожинской теории диссипативных структур. Исторические системы обретают свойства неравновесных систем, и для их описания Валлерстайн не стесняясь использует сугубо физические термины: "По мере того, как система отходит всё дальше и дальше от состояния равновесия, флуктуации становятся всё более беспорядочными, и в итоге наступает бифуркация" (16). Но человека интересуют в истории всё же не флуктуации и бифуркации сами по себе, а, главным образом, те возможности, которые ему в ней остаются. Изредка маятниковый ход истории даёт сбой, впадая в состояние неравновесия. Тут-то, уловив момент, мы и сможем подкорректировать её, а значит и своё будущее: важно, чтобы диагноз был поставлен верно и своевременно. Ирония здесь в том, что периоды недолгого царствования свободы являются следствием *необходимости* как мы помним, всякая система имеет временные пределы, попросту говоря, обречена.

Что касается нынешней мир-системы, капиталистической мир-экономики, то Валлерстайн видит множество причин, по которым её дальнейшее существование невозможно. Вот главные из них: (1) истощение ресурсов сельского населения, которое в прошлом исправно восполняло резерв дешёвой рабочей силы и обеспечивало эффективное глобальное накопление; (2) издержки, связанные с затратами на решение экологических проблем, уменьшают прибыльность производства уже в ближайшем будущем; (3) демократические режимы, которые преобладают в современной мир-системе, предполагают всё более затратные социальные программы, а их невыполнение влечёт политическую нестабильность; (4) упадок антисистемных движений, которые, на самом деле, ранее только уравнивали систему.

Таким образом, все мы некоторым образом избранники истории, которая сегодня даёт нам шанс - сделать мир совершеннее, т.е. справедливее. Из нынешней системной неопределённости, или в терминах синергетики, хаоса, пока лишь смутно проступают черты будущего порядка. Структурный кризис потенциально таит несколько сценариев будущего развития: от возвращения к ситуации феодального типа, до очередного военного передела сфер влияния между нынешними гегемонами и их конкурентами. Но чтобы сделать возможность реальностью, нужно иметь перед собой образ новой исторической реальности и, в конечном счёте, сделать исторический выбор, который "во времена конца исторических систем всегда моральный выбор" (См.: 16). Поскольку в такие времена уже нельзя пренебрегать и ролью отдельных индивидов, Иммануил Валлерстайн предлагает собственное видение грядущей исторической системы, а также намечает основные "арены борьбы" (17:47) за её построение, ибо роль МСА в ней будет не последний.

В программной статье "Мир-системный анализ: вторая фаза" Валлерстайн намечает основные задачи дальнейших исследований: проведение систематического сравнительно-исторического анализа различных мир-систем и уточнение основных положений МСА; изучение поляризации в современном мире, а заодно и совершенствование методов такого изучения; разработка и оценка альтернативных перспектив и стратегий развития нынешней исторической системы в условиях её кризиса и трансформации. "Перед нами - предупреждает Валлерстайн - также стоит грандиозная задача создания мир-системной базы данных, отражающей эту не очень определённую реальность с наибольшей адекватностью. Эта сложная работа потребует огромных интеллектуальных и материальных усилий, воображения и рутинной работы, которая займёт добрых 50 лет, десятков тысяч учёных, прежде чем даст ощутимые плоды" (8:293).

Карл Поппер писал в "Нищете историцизма": "Вопрос "Как вы *пришли* к своей теории?" касается совершенно частных проблем, в отличие от вопроса "Как вы *проверили* свою теорию?", единственно значимого для науки". На эти два вопроса в отношении мир-системного анализа Ч. Рэйджин и Д. Широ могли бы ответить так: (1) "Многие критики Валлерстайна ставили под вопрос его теоретические, детальные и даже логические промахи. Все они упускали из виду один важный момент. Невозможно свести

ядро его теории к набору логических утверждений: они основаны на политических взглядах"; и (2) "Некоторые валлерстайновские интерпретации нынешних и прошлых событий представляются правдоподобными; некоторые – нет. Однако, перспектива задана; задача Валлерстайна (и его последователей) состоит в том, чтобы использовать её для интерпретации событий, а не проверять её на прочность альтернативными аргументами" (4;302,305). (Залогом непредвзятости такой оценки может служить тот факт, что один из её соавторов, Даниэль Широ, сам относится к "мир-системщикам", и был учеником Валлерстайна).

В настоящем сжатом обзоре многое неизбежно осталось нерассмотренным, и более обстоятельное знакомство с МСА ещё впереди. Разумеется, обширна и критика МСА. Но здесь мы лишь пытались, насколько возможно кратко, обрисовать контуры самого направления. Кроме того, в последние два десятилетия оно оказало ощутимое влияние на воззрения множества обществоведов, социологов, историков и социальных философов, пусть даже и не принимающих его целиком. Как отмечает классик современной социальной теории Э. Гидденс, "ценность исследования Валлерстайна состоит как раз в том, что его автор решительно порывает с эндогенно ориентированной сконцентрированностью на внутреннем развитии "обществ", которой охвачена большая часть социологии" (7;68). Впрочем, полемика внутри МСА, как и дискуссии с представителями смежных направлений, вылилась, по словам Андрея Фурсова, в целую "драму идей", которая ещё не окончена.

¹Иммануил Валлерстайн (р. 1930) - профессор, президент Международной социологической ассоциации, директор Центра Фернана Броделя по изучению экономик, исторических систем и цивилизаций при Университете штата Нью-Йорк в Бингхемтоне, США.

²"The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century. NY: Academic Press, 1974. В 1980 и 1989 гг. вышли соотв. 2 и 3 тома, где история мир-системы прослеживается до 30-х гг. XIX века; общий же замысел - 5 томов, причём последний как "подарок XXI веку", в котором предполагается охватить период до 2025 г..

³Детальный анализ эпистемологического контекста, в котором развивался мир-системный анализ см. у А.Н. Фурсова (1, с.7-14).

⁴Под "историзмом" я имею в виду такой подход к социальным наукам, согласно которому принципиальной целью этих наук является историческое предсказание, а возможно оно благодаря открытию "ритмов", "моделей", "законов", или "тенденций", лежащих в основе развития истории" (15;53).

Список литературы (в алфавитном беспорядке):

1. Фурсов А.Н.: Мир-системный анализ и его критики. М., ИНИОН, 1996;
2. Wallerstein I., *World-System Analysis* in A.Giddens & J.H.Turner, eds., *Social Theory Today*. Cambridge: Polity Press, 1987, 309-24;
3. Rietzer G. ed., *Contemporary Sociological Theory*. McGraw-Hill, 1988;
4. C.Ragin & D.Chiot, *The World System of Immanuel Wallerstein: Sociology and Politics as History* in T.Scocpol ed., *Vision and Method in Historical Sociology*. Cambridge: Cambridge Univrsity Press, 1984, pp. 276-311;
5. Бродель Ф., *Динамика капитализма*, Смоленск, 1993;
6. Wallerstein I., *World-System*, in W.Outhwaite & T.Bottomore eds., *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1993, 720-21;
7. Гидденс Э., *Девять тезисов о будущем социологии* // THESIS, 1993, № 1;
8. Wallerstein I., *World-System Analysis. The Second Phase* in Review Fernand Braudel Centre. Vol. XIII, 2, Spring 1990, pp.287-93;
9. Wallerstein I., *World-System versus World-Systems: A Critique* in *Critique of Anthropology*, SAGE, London, 1991, Vol. 11(2): 189-194;

10. Wallerstein I., *"The inter-state structure of the modern world-system"* in Smith S., Booth K., Zalewski M., eds., *International theory: positivism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 87-107;
12. Wallerstein I., *Historical Systems as complex systems* in *European Journal of Operational Research* 30 (1987), Amsterdam, 203-207;
13. Штомпка П., *"Социология социальных изменений"*, М., 1996;
14. Уоллерстайн И., *Общественное развитие или развитие мировой системы? / Вопросы социологии, - 1992. - № 2, С.77-88;*
15. Wallerstein I. *The West, Capitalism, and the Modern World-System* in *Review Fernand Braudel Center*, Vol. XV, 4, Fall 1992, pp. 561-619;
16. Поппер К., *"Нищета историзма"* // *Вопросы философии*, 1992, № 8;
17. Валлерстайн И., *"Социальное изменение вечно? Ничто никогда не меняется?"* // *СоцИс*, 1997, № 1;
18. Фурсов А., *"Мир-системный анализ: интерпретация послевоенного периода"*, ИНИОН, М., 1997;
18. Набоков В. *"Смелая тай"* // *Собр. соч. в 4-х тт., Т.2., М., 1990.*

К ВОПРОСУ ОБ ИМПЛИКАЦИИ

Настоящая статья посвящена проблеме импликации в самых различных аспектах. Данный термин получает разное наполнение в зависимости от того, в какой сфере знаний он употребляется: в логике, философии, психологии, литературоведении, лингвистике.

В системах классической логики возможны две трактовки импликации. При первой импликация понимается как языковой аналог отношения логического следования: $A \Rightarrow B$, т. е. из A следует B . Это определение характерно для систем со строгой импликацией, например, льюисовской логики.

При другой из возможных трактовок импликации она понимается как условная связь, соответствующая в русском языке союзу "если..., то...". В отличие от следования здесь допустима перестановочность условий в "многоусловных" высказываниях.

Такая трактовка импликации присуща системам с материальной импликацией.

Однако некоторые из выводов, которые доказываются средствами классической логики, таковы, что их логическая правильность с точки зрения здравого смысла проблематична.

Например, в высказываниях:

"Если $2 \cdot 2 = 4$, то снег бел"

"Если $2 \cdot 2 = 5$, то Волга впадает в Черное море".

Отсюда требование наличия какой-либо связи по содержанию, как говорят логики, релевантности между посылками и заключением.

Свое развитие релевантная логика, свободная от парадоксов классической логики, получила в системах E (of entailment) и R (of relevant implication), которые являются релевантными аналогами строгой и материальной импликации.

Проблема импликации нашла свое отражение и в философии, в частности, в философских словарях. Отметим, например, отечественную "Философскую энциклопедию" и вышедший в США под редакцией Дж. М. Болдуна "Философский и психологический словарь".

Представитель философии лингвистического анализа Дж. Л. Остин использует логическое определение импликации, рассматривая ее на уровне предложений. При этом существенным признаком импликации признается невозможность ложности конъюнкта при истинности антецедента.

При нарушении правила логического вывода появляются ложные высказывания.

В психологии давно замечено, что косвенные способы передачи смысла действуют сильнее, чем прямые. Свидетельство тому – шутки, анекдоты, афоризмы; они действуют как бы на подсознание и подразумевают автоматический логический вывод, вычитание подтекста.

Вопрос об имплицитности художественной идеи неизбежно затрагивается литературоведами в связи с исследованием художественного образа, аллегорических жанров, подтекста произведения.

Не меньший интерес к проблеме импликации наблюдается и в лингвистике. Хотя термин "импликация" взят из логики, заимствование данного понятия означает не столько интерес к формально-логическим построениям, сколько обращение к особому аспекту семантики языка – отношениям выводного характера, отождествляемым с передачей скрытого смысла, как одним из наиболее важных для конституирования текста. Так, по определению Г. В. Колшанского "под импликацией в лингвистике понимается, в отличие от строго логических форм вывода, довольно свободная в пределах здравого смысла связь мыслей и рассуждений" (6, 6).

Однако обращает на себя внимание тот факт, что нерасчлененность употребления терминов "импликация", "имплицитность", "импликатура", "импликационал", "имп-

пликативный" осложняется отсутствием четкого определения импликации в отличие от экспликации, которая большинством лингвистов понимается однозначно как словесное выражение значения. Неустойчивое значение импликации обусловлено изучаемым предметом и целями исследования.

Ниже представлены основные подходы к этой проблеме.

1. СЕМАНТИЧЕСКАЯ ИМПЛИКАЦИЯ

При данном подходе импликация определяется как "тенденция к подразумеванию семантических компонентов" (17, 271). Так, М. В. Никитин в своей книге «Основы лингвистической теории значения» указывает на такую особенность структуры лексического значения, как наличие двух частей – сем интенционала и сем импликационала (10, 61). Под интенционалом понимается обязательный семный состав лексического значения, т.е. его содержательное ядро. Импликационал – это периферия семантических признаков, окружающих это ядро, которые актуализируются контекстом. Например, семы интенционала слова «маяк» указывают на то, что это сигнальное устройство, служащее для ориентировки кораблей, а сильно вероятностный импликационал включает семы «свет» и «море», но эти семы необязательные, радиомаяки свет не излучают и могут служить для ориентировки самолетов над сушей. Таким образом, интенциональные признаки могут с необходимостью или вероятностью предполагать (имплицировать) наличие или отсутствие других признаков у денотатов данного класса.

Н. Д. Арутюнова выделяет здесь ассоциативные импликации, трактуя их как общепринятые ассоциации, связанные в сознании говорящих с данным словом. Например, слово «собака» в переносных смыслах реализует разнообразные импликации из своего прямого значения: «верность, преданность», «агрессивность, сварливость», «нечто, вызывающее пренебрежение», «скверные условия существования».

Л. Картунен рассматривает импликативы – классы глаголов, наличие которых в качестве главного предиката выражает условие истинности или ложности подчиненной предикации.

Вообще, семантические импликации – импликации, связанные конвенциональным образом, в силу устройства данного языка, с тем или иным словом. К лингвистам, трактующим импликацию в данном подходе, можно отнести также Ван Фрассена, И. Беллерта, С. Петерса, В. М. Аринштейн.

2. ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ПРЕСУППОЗИЦИЙ И ИМПЛИКАЦИЙ

Некоторые лингвисты не видят оснований для разделения импликации и пресуппозиции, либо утверждая, что импликация всего лишь новый термин для обозначения того круга явлений, который соответствует понятию пресуппозиции (Падучева Е.В.), либо считая пресуппозицию особым видом импликаций (П. Стросон, М. В. Никитин, И. Р. Гальперин, К. А. Долинин) (14, 38; 10, 147; 3, 45-46).

Термин "пресуппозиция" был введен в лингвистику Дж. Фреге, который провел четкое разграничение двух типов значений: утверждения (asserted meaning) и пресуппозиции (presupposed meaning). Дж. Фреге допускал лишь один вид пресуппозиции – пресуппозиция, связанная с употреблением имен и дескрипций, т.е. так называемая экзистенциальная пресуппозиция. Например, в высказывании "Kepler died in misery" пресуппозиция – имя "Кеплер" имеет десигнант, т.е. другими словами, Кеплер существует.

В дальнейших работах по этой проблеме Н. Д. Арутюновой, А. Бейкера, В. А. Звегинцева, Л. Кинена, Ф. Киффера, Дж. Лайнза, Дж. Л. Моргана, Е. В. Падучевой, Ч. Филлмора, Дж. Р. Хорна и др. были выделены два вида пресуппозиций (семантические и прагматические) и различные классы пресуппозиций, характеризующие их содержание (экзистенциальные, фактивные, категориальные, эпистемические и др.)

Общая схема пресуппозиции такова: "А предполагает (пресуппонирует) В". Как видим, в пресуппозиционных отношениях наблюдается противоположное импликационным отношениям направление зависимостей (ср. "А влечет (имплицирует) В". Однако в обычной речи, не всегда следующей строгим логическим формам, эти направления зависимостей могут меняться своими местами, и в расчет принимается лишь об-

шая зависимость от какого-либо условия. Это создает почву для смешения presupпозиций с импликациями.

Безусловно, presupпозиции служат основой для имплицитного семантического компонента. Без них невозможно адекватное понимание смысла предложения. Важно отметить, что при взаимодействии элементов текста может иметь место смещение элементов presupпозиции высказывания в позицию импликации. Это происходит, например, тогда, когда элемент presupпозиции из условия уместности высказывания превращается в коммуникативно важный элемент – фокус высказывания. Так, высказывание: "Если бы я не опоздал на поезд, я бы мог вернуться вовремя" имеет следующие presupпозиции:

а) "Я не опоздал на поезд"

б) "Я не вернулся вовремя"

Однако, если это высказывание служит ответом на вопрос: "Вы вернулись домой?", presupпозиция (б) лишается своего статуса и переходит на уровень имплицитного содержания: "Я не вернулся домой вовремя (т. к. опоздал на поезд)".

3. ИМПЛИКАЦИЯ, СВЯЗАННАЯ СО СТРУКТУРОЙ ПРЕДЛОЖЕНИЯ ИЛИ СФЕ

Н. Р. Гальперин применяет термин "импликация" для обозначения "раскрытия дополнительной информации, содержащейся в поверхностной структуре предложения или СФЕ" (3, 46). Кроме информации, содержащейся в предложении эксплицитно, предложение сигнализирует также об информации, содержащейся в нем имплицитно. Причем, как отмечает А. С. Диденко, каждый тип предложения обнаруживает свой специфический набор синтаксических, семантических и прагматических presupпозиций, утверждений и следований (5, 60-61). А. Н. Горя рассматривает импликацию как логическую операцию, реализующуюся в предложении условного суждения, акцентируя неодинаковый функциональный статус антецедента и консеквента в сложноподчиненном предложении (4, 109-110). Предикация, соответствующая консеквенту (главной части), независима, а предикация, соответствующая антецеденту (придаточной), зависима и терминологически определяется как субпредикация.

Зависимый характер субпредикации выявляется в ее неполноценности и в коммуникативном, и в структурном плане.

Так, Н. Л. Новикова, В. И. Кирсанов основное внимание уделяют каузальной импликации. Имплицитными структурами Н. Л. Новикова называет такие, в которых соотношение причины и следствия не нашло эксплицитного выражения при помощи конкретных лексико-синтаксических средств, а познается исключительно исходя из логико-семантического построения синтаксической единицы – предложения или текста (11, 17). В реальном языковом контексте составляющие каузальных отношений способны меняться местами. Импликация может лежать в основе проспективной и ретроспективной связи в каузальных высказываниях, различающихся по направлению развертывания причины и следствия.

Имплицитные каузальные отношения могут устанавливаться не только в предложении, но и между предложениями в СФЕ. В СФЕ причина и следствие располагаются в разных предложениях и могут быть представлены как в соседствующих, так и отдаленных друг от друга предложениях.

Одной из особенностей взаимодействия причины и следствия в СФЕ с каузальной импликацией является то, что одна причина может вызывать несколько следствий, а одно следствие – быть результатом нескольких причин.

4. КОММУНИКАТИВНАЯ ИМПЛИКАЦИЯ

Обычно диалог между людьми представляет собой, в той или иной степени, особого рода совместную деятельность участников, каждый из которых в какой-то мере признает общую для них обоих цель или хотя бы направление диалога. П. Грайс называет этот принцип принципом кооперации и выделяет более конкретные постулаты речевого общения, соблюдение которых соответствует выполнению этого принципа:

1. постулат количества: "Старайся сделать свой коммуникативный вклад возможно более информативным";

2. постулат качества: "Старайся сделать свой коммуникативный вклад возможно более истинным";

3. постулат отношения: "Старайся сделать свой коммуникативный вклад релевантным";

4. постулат способа: "Старайся сделать свой коммуникативный вклад ясным" (18, 44-46).

В реальном общении эти постулаты сплошь и рядом нарушаются. Намеренное нарушение постулата говорящим дает возможность слушающему извлечь из высказывания информацию, не являющуюся его смыслом. Эта информация получила название коммуникативных импликатур.

Таким образом, не все, что слушающий получает из того или иного высказывания в контексте речевого общения, входит собственно в смысл какого-то слова или конструкции. Некоторые компоненты содержания не заложены в смысле, а восстанавливаются слушающим, притом достаточно однозначно, исходя из контекста и коммуникативных постулатов.

Д. Гордон, Дж. Лаккоф задают постулаты речевого общения логическими структурами. Так, L – логическая структура некоторого предложения; $E(L)$ – множество следствий из L ; CP – множество постулатов речевого общения; CON_i – множество тех контекстов, в которых логическая структура L – истинна. Тогда L коммуникативно имплицирует P в CON_i , если и только если $CON_i \cap CP(L) \supset P$, т. е. если в контексте CON_i при данных постулатах речевого общения CP из L следует P .

5. ТЕКСТОВАЯ ИМПЛИКАЦИЯ

Исследования И. В. Арнольд, Л. М. Гогуадзе, А. А. Масленниковой, Г. Г. Молчановой, С. Г. Краже, С. М. Дорофеевой проводились во втором направлении, где импликация рассматривалась в микроконтексте, т. е. разрабатывалась текстовая импликация. Под текстовой импликацией понимается «дополнительный подразумеваемый смысл (соответствующий консеквенту связки), возникающий в микроконтексте и вытекающий из соотношения соположенных единиц текста (соответствующих антецеденту), но ими вербально не выраженный» (1, 23).

Текстовая импликация трактуется И. В. Арнольд в рамках теории квантования информации. В общем виде вербальная неполнота есть одним из проявлений квантования информации. Непрерывный поток информации является континуумом, который подвергается дискретизации на отдельные единицы – кванты, представляющие и замещающие континуум. В процессе отражения действительности в речи, искусстве или науке отправитель сообщения квантует информацию, а получатель при декодировании восполняет недостающее в соответствии с тем, что даст контекст и его собственный тезаурус. Чем интенсивнее сотворчество, тем сильнее и сопереживание, а следовательно и воздействие на личность получателя. Отбор наиболее типичного как подлежащего изображению является первым шагом квантования, за ним следует отбор образов, а затем и знаков для их передачи и дальнейшее квантование при кодировании.

Опираясь на эту теорию, И. В. Арнольд дает следующее определение текстовой импликации: «Текстовая импликация – вид подразумевания, основанный на синтагматических связях соположенных и вербально выраженных элементов текста и опирающийся на тезаурус и фоновые знания реципиента и на понимание им ситуации» (1, 20). Антецедентом при этом являются вербально выраженные кванты текста, а консеквентом – заполнение шага квантования угадываемыми компонентами текста. Несущими текстовую импликацию квантами информации являются единицы разных уровней: слова, грамматические формы, тропы и другие выразительные средства, в том числе паралингвизмы.

Подходы к проблеме импликации могут быть также классифицированы в зависимости от типа текста, в котором реализуется импликация.

1. РЕЧЕВАЯ ИМПЛИКАЦИЯ

Различные аспекты речевой импликации рассматриваются в работах П. Бекин-

бетова, И. А. Владимировой, Г. Ю. Левина, Н. Н. Лисенковой, Т. И. Малины, И. И. Сушинского и др. (7, 173-175; 16, 88-91).

В непосредственном общении источником импликации нередко являются интонация, различные модуляции голоса. Они могут, с одной стороны, усилить эксплицитно выраженный смысл, или, наоборот, создать противоположный смысл, который имплицитируется.

В письменной речи фонетические средства отражаются либо в значении лексических единиц, либо через какие-либо графические приемы (знаки пунктуации, шрифтовые способы выделения смысла, использование графонов).

Наличие имплицитного содержания в тексте сопряжено с наличием какой-либо аномалии, объяснение которой и пытаются найти получатель информации. Например: "Cut evening, dear colics", he said.

Отступление от графической нормы языка используется для сообщения получателю информации, что говорящий – иностранец и говорит по-английски с немецким акцентом.

Речь отправителя информации может отражать не только его социальный, территориальный, культурный статус, но и его отношение к адресату речи.

2. ИМПЛИКАЦИЯ В НАУЧНОМ ТЕКСТЕ

Вопросы соотношения эксплицитного и имплицитного в научном тексте представлены в трудах М. С. Блехман, Ж. Бокошева, Л. А. Микешинной, Н. К. Рябцевой и др. (2, 42; 15, 51-52). Наличие имплицитного в научном тексте связано с такой имманентной чертой познания, как предпосылочность. Познание всегда предпосылочно. Оно исходит из определенных идей, взглядов, принципов, допущений, которые для познающего субъекта обычно представляются очевидными, естественными, само собой разумеющимися, общезвестными и общепринятыми. И в силу этого предпосылочное знание выражается в тексте неявно, имплицитно: оно "имеется в виду", подразумевается, но носит скрытый характер. Концептуальные предпосылки, будучи фундаментом, опорой научного познания и объяснения, являются имплицитными структурами и компонентами научной коммуникации.

Лингвистами этого подхода затрагивается также проблема ментального модуса, как обязательного компонента научного текста, в котором сосредотачивается субъективность познания.

3. ИМПЛИКАЦИЯ В ТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Особый интерес вызывает проблема специфических особенностей диагностирования имплицитных единиц именно при литературно-художественном отражении мира. Неполнота отражения, проявляющаяся в наличии "смысловых скважин", – неперемное свойство искусства. В своей философско-теоретической работе "Сокровище смиренных" М. Метерлинк одним из первых обратил внимание на смысл и функции подтекста в художественном произведении: "Надо, чтобы было еще нечто, кроме внешне необходимого диалога... Рядом с необходимым диалогом идет почти всегда другой, кажущийся лишним. Проследите внимательно, и вы увидите, что только его и слушает напряженно душа, потому что только он и обращен к ней. Вы увидите также, что достоинство и продолжительность этого бесполезного диалога определяет качество и не поддающуюся выражению значительность произведения" (8, 72).

Суггестивность художественного произведения – самоценное и преднамеренное явление, и потому импликация служит не только средством экономной передачи информации, заключенной в шаге квантования, но и важным фактором эмоциональной вовлеченности читателя.

4. ИМПЛИКАЦИЯ В ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Проблема импликации в публицистике, безусловно, имеет много сходного с вопросами импликации в текстах художественной литературы. Но нам кажется правомерным выделить импликацию в публицистических произведениях в качестве особого направления. Механизмы данной импликации связаны с основными функциями публицистики: информативной и воздействующей. К сожалению, эта проблема почти полно-

стью осталась за пределами внимания лингвистов. Нет сомнения в том, что этот пробел должен быть ликвидирован, а специфике импликации в публицистических произведениях необходимо уделить должное внимание.

Проведенный анализ показал, что на начальном этапе использование термина 'импликация' было в значительной степени связано с его специфическим логическим пониманием. Существенным признаком импликации признавалась невозможность ложности консеквента при истинности антецедента.

В дальнейших исследованиях по данной проблеме прослеживался сдвиг фокуса внимания с понятия логической импликации на коммуникативный аспект понимания импликации, обусловленный прагматикой коммуникативного акта. При этом импликация была прежде всего направлена на партнера по коммуникации, на их общий фонд знаний, на общие пресуппозиции. Связь между антецедентом и консеквентом была гораздо слабее и определялась прежде всего интенцией говорящего.

Отталкиваясь от такого понимания импликации, в последующих работах данное понятие трактовалось как текстовая импликация, представляя собой заранее заданный дополнительный смысл, который слушатель или читатель должен был уловить. Это было вызвано растущим интересом к изучению информационной структуры текста, характера и способов передачи информации, а также механизма образования различных видов подразумевания.

В настоящее время интерес к данным вопросам не угас, а все возрастает. Механизмы передачи скрытого смысла в тексте остаются на данном этапе наименее изученными, и именно имплицитный пласт текста представляет собой научную проблему.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арнольд И. В. Роль квантования текстовой импликации и презумпции в семантике поэтического текста // Разноуровневые единицы языка в содержательно-коммуникативной организации текста. - Челябинск, 1988. - С. 19-25.
2. Бскошев Ж. Концептуальная реконструкция: диалектика эксплицитного и имплицитного // Мысль и текст. - Фрунзе, 1988. - С.42 - 50.
3. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. - М., 1981.
4. Горя А. И. Импликация ирреальности в простом предложении // Теоретические и прикладные исследования по романским и германским языкам. - Кишинев, 1985. - С. 108 - 113.
5. Диденко А.С. Пресуппозиция тема-рема // Высказывание и текст: взаимодействие языковых единиц. - М., 1988. - С. 59-66.
6. Колшанский Г.В. Контекстная семантика. - М., 1980.
7. Левин Г. Ю. Речевой акт вопроса: коммуникативные цели и пресуппозиции // Структуры языкового сознания. - М., 1990. - С. 173-182.
8. Метерлинк М. Полное собрание сочинений в четырех томах. - Пг., 1917. - Т.2. - С. 72.
9. Молчанова Г. Г. Семантика художественного текста: имплицитные аспекты коммуникации. - Ташкент, 1988. - 163 с.
10. Никитин М. В. Основы лингвистической теории значения. - М., 1988. - 168с.
11. Новикова Н. П. Лексические и синтаксические средства выражения каузальной импликации в предложении // Лексическая и синтаксическая семантика. - Саранск, 1989. - С. 16 - 23.
12. Новое в зарубежной лингвистике. - М., 1978. - Вып. 8.
13. Новое в зарубежной лингвистике. - М., 1978. - Вып. 16.
14. Падучева Е. В. Высказывание и его соотношенность с действительностью. - М., 1985.
15. Рябцева Н. К. Ментальный модус: от лексики к грамматике // Логический анализ языка. Ментальные действия. - М., 1993. - С.51-58.
16. Сушинский И. И. О соотношении просодического акцентирования, пресуппозиции и конституции // Таксономические модели на различных уровнях языковой системы. - М., 1989. - С.86-92.
17. Швейцер А. Д. Перевод и лингвистика. - М., 1973.
18. Grice H. P. Logic and Conversation // Syntax and Semantics. - N.Y., 1975. - V.3. P. 44-58.

ФИЛОСОФИЯ МИФА Э.КАССИРЕРА В ЗЕРКАЛЕ КЛАССИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Философская система Э.Кассирера традиционно считается одной из первых серьезных попыток создания философии культуры. Однако вполне очевидно, что возникновение последней предваряется «кантовским переворотом», в результате которого интенция вопрошания о сути бытия как субстанции сужается до вопроса о способе бытия субъекта – *subjectum* (букв. «лежащего в основании») – процесса познания, представляющего содержание сущего как предметное. Так понимаемый субъект мыслится отныне в качестве основания, которое все собирает в себя и к конкретным познающим индивидам имеет весьма отдаленное отношение. Таким образом достигается абсолютное полагание человека (*ego*) как истока метафизики, но таким он может быть лишь имея характер трансцендентальной субъективности, для которой опредмечивание предполагает разворачивание всей ее структуры.

Однако, если Канту с этой точки зрения удалось ответить на вопрос, как достигается всеобщность и необходимость понятий математического естествознания, то Э.Кассирер в работе «Логика гуманитарных наук» приходит к выводу, что отсутствие у Канта структурного анализа «наук о культуре» ни в коей мере не свидетельствует о наличии имманентной и необходимой границы задач критической философии, а скорее указывает на чисто историческую и постольку случайную границу, результирующую сферу познания в условиях XVIII века. С отпадением этой границы и возникновением – в эпоху романтизма – независимых наук о языке, искусстве и религии общая теория познания оказалась перед лицом новых проблем. Критика разума в такой ситуации с необходимостью должна стать критикой культуры.

Кассиреровская трактовка культуры с неизбежностью становится разворачиванием, выражением субъективности, в котором, на ряду с наукой, получают свою легитимность религия, язык, искусство и миф. Однако логическое обоснование субъективности в качестве субстанции, источника бытия различных форм культуры предполагает понимание последних не только как «просто искусства» или «просто мифа», но именно как иной философии, иного всеобщего определения начал, начала иного всеобщего, ибо философия «должна понимать» (и всегда понимала) внелогическое, бытийное как иную в возможности логику. Только тогда обоснование внелогическим будет иметь (и имело) строго логический смысл, смысл самообоснования¹. Но коль скоро последнее является ни чем иным, как рефлексией, *coqitome coqitare*, философия мифа Кассирера становится мышлением о мифическом мышлении, анализом мифического сознания, мифической логики, мифа как самодостаточного и тем не менее рядоположенного прежде всего философскому познанию, ориентирующемуся на научную методологию.

Кантовское пренебрежение к мифу как субъективной иллюзии сменяется кассиреровским интересом к «субъективным обстоятельствам» этой иллюзии. Впрочем «субъективные обстоятельства» ближайшим образом оказываются объективным источником символического формообразования. «То, что в действительности есть чистая активность духа, проявляющаяся в создании различных систем и чувственных символов, подтверждается тем, что все эти символы с самого начала выступают с определенной претензией на объективность и ценность»². Вопрос об объективности мифологии (как и других форм культуры) ставится как вопрос об объективности формы объективации, или об объективности правил образования мифического содержания. Другими словами, чем более мифу удастся сотворить своеобразный мир, подчиненный «специфическому духовному принципу», тем более он имеет право претендовать на объективность.

С другой стороны, интенция на создание философии культуры вынуждает

сирера отказаться от идеала однозначности понятия, предпочитая ему символ, который становится формой репрезентации (представления) содержания мифа (ровно как и остальных форм культуры). «Всякая определенная реальность (sein) сознания обладает определенностью как раз потому, что в нем одновременно соплагается и репрезентируется целостность сознания. Только в этой репрезентации и посредством нее возможно то, что мы называем «данностью» и «наличностью» («Prasens») содержания»¹. Достоинство символа, таким образом, усматривается в том, что он указывает на любое другое сознание, предполагает его, связует все со всем, не давая трансцендентальному субъекту распасться на осколки в процессе созидания различных форм культуры. Кассирер уверен, что символ объективен именно благодаря своей интенциональности (он порождается своим значением), и вопрос о реальности помимо символа – привилегия мистических спекуляций. Бытие форм культуры, стало быть, – не в их «вещности» или «предметности», а в их объективной взаимозависимости в царстве мыслимого, значит, и содержание мифа существует лишь в той степени, в какой оно «укажет» на другие формы.

И последнее. Поскольку главной проблемой философии культуры Кассирер считает отыскание единого формообразующего принципа всех символических систем, то философский дискурс, направленный на исследование этого принципа, становится с необходимостью способом отождествления с ним. Поэтому метод познания мифа предполагает «подчинение» ему, слияния с ним. И, возмущенный господством в общественном сознании Германии сороковых годов нацистской мифологии, Кассирер, верный логике своей философской системы, вспоминает совет, данный когда-то Бэконом в отношении природы – *Natura non nisi parendo vinctur*, – перенеся его на миф – победа над мифом может быть достигнута лишь путем повиновения ему.

ЛИТЕРАТУРА

¹Библер В.С. История философии как философия / К началам логики культуры // Историко-философский ежегодник. – М., 1989. – С.39-40.

²Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. – М., 1995. – С.180.

³Там же. – С.192.

⁴Кассирер Э. Техника современных мифов. – Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 1990. – № 2. – С.58-70.

«Homo economicus» в контексте рыночных трансформаций: теоретическая модель и ее современная критика

При всей разнонаправленности исторических процессов, происходивших сегодня в развитых странах Запада и в пост-коммунистическом мире, по крайней мере одна особенность является общей: маркетизация социальных отношений сопровождается возрастанием авторитета экспертного экономического знания. Современная экономическая теория претендует на статус универсальной науки об обществе и становится средством легитимации социального порядка, основанного на парадигме рыночного обмена как основной и «естественной» формы социальной связи. Соответственно «экономический подход к человеческому поведению» (Г.Беккер) пропагандируется наиболее радикальными его представителями как универсальный и наиболее адекватный критерию научной объективности.

Однако в действительности современная экономическая теория исходит из необоснованного и сегодня уже теоретически неприемлемого взгляда на индивида, унаследованного от классического либерализма XIX века. Критика либеральных представлений о «человеческой природе», являющихся частью модернистского проекта социального знания, была предпринята в XX веке со стороны разных типов дискурса (современной философии, психоанализа, антропологии и т.д.). Однако эта критика практически не оказала влияния на исходные теоретические основания экономической науки, остающиеся незыблемыми со времен классиков политической экономии. Общепринятой «антропологической» основой экономической теории остается модель «рационального экономического человека», сознательно и целенаправленно определяющего каждое свое действие в соответствии с калькуляцией возможных выгод и издержек. Модель «рационального экономического человека» (REM - rational economic man) предполагает универсального субъекта экономических отношений, чье поведение идеально соответствует условиям свободного рынка и совершенной конкуренции. Доминирующая на Западе неоклассическая школа в наибольшей степени основывается на этой модели, позволяющей формализовать человеческое поведение и соответственно определяемые им экономические процессы.

Это дает основания современной экономической теории претендовать на статус объективной и ценностно-нейтральной науки, практически приближающейся к идеалу естественно-научного знания. Однако, ориентируясь на идеалы объективности и ценностной нейтральности, экономическая наука выполняет тем самым идеологическую функцию легитимации социального рыночного порядка, рассматриваемого в рамках данного типа дискурса как стабильный, универсальный и «естественный». Таким образом, модель «рационального экономического человека», как не подвергаемая рефлексии исходная посылка теории, оказывается встроенной в механизм «рыночного дискурса». Она должна быть рассмотрена как социокультурная конструкция, идеологическая функция которой состоит в том, чтобы скрыть механизмы использования экономического знания в интересах политической власти.

Модель «рационального экономического человека» сыграла роль решающей методологической предпосылки новой науки на этапе становления классической политической экономии, отразив основные культурные и философские коллизии той эпохи, и прежде всего изменение взглядов на «человеческую природу». Адам Смит был одним из тех, кто заложил основы экономического дискурса, назвав «собственный интерес» и «стремление к улучшению своего положения» движущей силой экономики. Позднее И.Бентам выдвинул концепцию утилитаристской этики, в которой выбор чело-

веком определенного действия происходит на основе взвешивания предполагаемых выгод и потерь. Утилитаризм Бентама, а также рационалистический взгляд на человеческую природу, характерный для философии Просвещения, оказали решающее влияние на формирование научных позиций Мальтуса, Дж.С.Милля, Д.Риккардо.

Зарождение и развитие новой науки – политической экономии – было частью сложного процесса легитимизации экономической рациональности, определившей судьбу западно-европейской цивилизации, и концепция «рационального экономического человека» стала ядром этого нового типа рациональности. Поэтому вопрос о социокультурных основаниях ее возникновения носит не только ретроспективный характер, это вопрос о будущем рыночной экономики.

Существуют различные теоретические подходы к анализу этой проблемы. Один из них, наиболее известный, предложен немецким социологом М.Вебером и связывает зарождение западного типа «экономической рациональности» и «рационального экономического человека» с изменением установок религиозного сознания в результате Реформации XVI-XVII веков (1).

Согласно М.Веберу, распространение протестантизма оказало косвенное, но тем не менее определяющее влияние на экономическое поведение людей, на цели, мотивы и установки, определяющие хозяйственную практику. Протестантизм соединил религиозное призвание и долг с мирской повседневной жизнью, определяемой профессиональной, хозяйственной деятельностью. Служение Богу в рамках профессии, Дела, бизнеса стало основой религиозной жизни индивида, что сделало возможным моральную легитимацию предпринимательства. Мирской аскетизм, самоограничение в индивидуальном потреблении, характерные для протестантов, изменили установки в отношении денег и сделали возможным производственное накопление капитала.

Основная гипотеза Вебера состояла в том, что кальвинистская доктрина предопределения, или избранности к спасению парадоксальным образом порождала не фатализм и не стремление к земным радостям, а основанную на самоотречении и методически организованную активность, направленную к определенной цели. Эти новые религиозные установки заложили основы буржуазного хозяйственного этоса и стали основой западной цивилизации. В отличие от других типов обществ, где человеческое поведение является в большей степени аффективным, рутинизированным или основанным на системе моральных ценностей, в основе поведения индивида в западном обществе лежит «ислерациональное действие». Этот высший тип рациональности соответствует, по мысли Вебера, развитой рыночной экономике Запада.

Другой подход к анализу социокультурных оснований модели «рационального экономического человека» предложен, например, современным исследователем А.Хиршманом. (2) Не вступая в прямую конфронтацию с М.Вебером, Хиршман делает упор на других аспектах того же исторического процесса. По его мнению, развитие коммерции и промышленности находило поддержку не столько со стороны маргинальных групп и репрессированных религиозных меньшинств, сколько со стороны самого «управленческого аппарата» той эпохи. Начиная с конца средних веков и особенно с возрастанием частоты войн и гражданских междоусобиц в Западной Европе, усилия философов и государственных деятелей были направлены на поиск мирского эквивалента религиозного принуждения, к соблюдению социальных норм, что помогло бы нейтрализовать разрушительные человеческие страсти, угрожающие существованию общества. Закат средневековой идеи «стяжания славы» не столько означал, как принято думать, историческую смерть определенного социального класса, сколько прагматическую переориентацию в установках правящей и интеллектуальной элиты. В условиях возрастающей политической нестабильности интерес к «человеческой природе как она есть» был не просто интеллектуальной модой, сколько вынужденным поиском новых методов управления государством, основанных на понимании механизмов человеческого поведения.

Руководствуясь этими мотивами, Н.Маккиавелли и Т.Гоббс сделали возможным новый тип дискурса, в рамках которого человек рассматривается таковым, «как он

есть в действительности». Новый взгляд на человека, предложенный этими мыслителями, как на существо, обуреваемое страстями и, следовательно, нуждающееся в сдерживании и контроле – не многим отличался от традиционных христианских представлений. Однако предлагаемая концепция борьбы со страстями отличалась от христианской. По мнению Хиршмана, она прошла определенную эволюцию от «подавления» и репрессии к «обуздыванию», и, наконец, к «компенсации» (использование «хороших», продуктивных страстей для нейтрализации дурных и разрушительных). Одновременно возникла идея «интереса», руководимого разумом, как укротителя страстей. «Спокойная страсть» накопления богатства и «делания денег» оказалась совместимой с калькуляцией и рациональным поведением, а в XVII веке практически совпала с понятием «интереса». Она стала рассматриваться современниками как главный противовес разрушительным, антисоциальным страстям и была поддержана правящей элитой в качестве новой идеологии.

Окончательный экономический и идеологический триумф капитализма сопровождался возникновением различных интеллектуальных течений, в рамках которых победа «экономической рациональности» стала рассматриваться с критических позиций.

В качестве примеров могут быть названы концепция «отчуждения» К.Маркса, теория З.Фрейда о подавлении сексуального влечения как цене социального прогресса, «одномерный человек» Г.Маркузе.

Тем не менее, в рамках самого экономического дискурса экономическая рациональность оставалась (прежде всего в виде модели «рационального экономического человека») основной исходной посылкой развития науки.

Когда в конце XIX века маржиналисты совершили теоретическую революцию, выдвинув теорию предельной полезности, они также основывались на представлении о человеке как рациональном «балансере» удовольствий и страданий. Более того, они способствовали утверждению этой модели в качестве методологической основы науки, перенеся акцент с экономического поведения классов и социальных групп на предпочтения, мотивы и действия отдельного индивида. Продолжающая традиции маржинализма современная неоклассическая школа рассматривает рынок не только как универсальный механизм саморегуляции экономики, но и как социальную среду, наиболее адекватную «естественным» человеческим склонностям и побуждениям. Этим тенденциям в экономике оптимально соответствует модель «рационального экономического человека», получившая сегодня поддержку со стороны социобиологии. Современная интерпретация «рационального экономического человека» (прежде всего в рамках неоклассической школы) включает несколько принципиальных характеристик (детальный анализ дан в работе Дж.Ходжсона «Экономика и институты. Манифест современной институциональной экономики (3):

1. Методологический индивидуализм. «Экономический человек» является автономным субъектом, действующим самостоятельно на основе собственных мотивов и побуждений. Он вступает в отношения с другими людьми только в целях эквивалентного обмена, на основе свободного взаимовыгодного договора. Эта посылка получила название «методологического индивидуализма»: индивид является исходным нередуцируемым элементом теории, любой экономический феномен может быть представлен как результат взаимодействия независимых индивидов. Философские основы методологического индивидуализма были заложены И.Бентамом, Дж.С.Миллем и другими либералами XVIII-XIX столетия, согласно которым общество является не чем иным, как сумой отдельных индивидов, действующих в своих собственных интересах. Внешнее воздействие на поведение человека (со стороны культуры, социальных институтов, других людей) в такой модели сведено к минимуму. Индивид воспринимается как данность, с уже сформировавшимися вкусами и предпочтениями, и изменения в системе цен являются практически единственным регулятором его поведения. Историческая эволюция современного «экономического человека», возможные культурные особенности, а также процессы социализации индивида остаются, таким образом, за рамками

анализа. Одним из характерных проявлений методологического индивидуализма является посылка неоклассической школы о неизменности вкусов и предпочтений, означающая, по сути, абсолютную эмоциональную замкнутость индивида.

2. Рационалистическая концепция действия. Исходной посылкой экономической теории является представление о том, что человеческое действие является целерациональным, т.е. сознательным и направленным на достижение определенной цели. Цель определяется каждым человеком самостоятельно, исходя из его собственных интересов на основании рационального обдумывания, и определение цели всегда предшествует действию. Экономика, таким образом, представляет собой социальную систему, приводимую в движение взаимодействующими целерациональными индивидами.

В то же время вопрос о том, насколько правомерно отождествление любого экономического действия с целерациональным, является для экономической теории открытым. Даже у представителей неоклассической школы можно обнаружить мнение о том, что не все экономические действия являются рациональными в равной степени. В.Парето разделил человеческие действия на «логические» и «нелогические» (осуществляемые инстинктивно, механически, под действием привычки) и предположил, что оба типа редко бывают представлены в чистом виде. Однако современная неоклассическая теория (Г.Беккер) демонстрирует тенденцию применения рационалистической концепции действия к самому широкому кругу проблем, как в сфере экономики, так и вне ее. Решение о вступлении в брак, о выборе профессии является с этой точки зрения не менее рациональным, чем инвестиционное решение в рыночной сфере. (4)

Учитывая опыт развития психологии, антропологии и других наук, рационалистическая концепция действия вызывает целый ряд вопросов. В современном сложном и многообразном мире невозможно учесть все обстоятельства в равной мере в процессе принятия каждого отдельного решения. Процесс выбора является в действительности иерархическим, состоящим из нескольких уровней в зависимости от степени важности принимаемого решения. Поскольку возможности человеческого мозга ограничены, он способен учесть только некоторые параметры и неизбежно игнорирует другие. Теория выбора, развиваемая неоклассической школой, практически не учитывает эти особенности человеческой психики. Равным образом не учитывается в экономической теории фактор бессознательного, играющий в действительности очень важную роль в принятии решений. Современные исследования потребительского поведения, воздействия рекламы на человеческую психику показывают, что выбор индивида часто не является рациональным, а подвергается рационализации лишь впоследствии. Однако психоанализ до сих пор не оказал практически никакого влияния на концептуальные основы экономической теории (в отличие от других социальных наук). Причина состоит в том, что он ставит под сомнение центральную посылку экономической теории о том, что человек способен сознательно и рационально управлять своей жизнью на основе адекватных индивидуальных суждений об окружающем мире – по сути центральную идею классического либерализма.

Отражением этих проблем стала предложенная Г.Саймоном (5) идея ограниченной рациональности, учитывающая влияние бессознательных привычек на человеческое действие, и предполагающая, что действительным дефицитом в современном мире является не информация, а «внимание». Проблема состоит в неспособности человеческого мозга обработать всю имеющуюся информацию, следовательно, никакое действие не может быть полностью рациональным.

3. Максимизирующее поведение. Экономическая рациональность – не просто способность субъекта адекватно воспринимать ситуацию, формулировать цели и действовать в соответствии с ними, адаптируя имеющиеся средства применительно к поставленным задачам. По словам Г.Саймона, в экономической теории рациональный человек – это максимизатор, соглашающийся лишь на лучший вариант. Экономический рациональный человек предполагает стремление к достижению наилучшего результата при минимальных издержках – т.е. максимизацию индивидом собственной функ-

ции полезности. Г.Беккер, один из основоположников «экономического подхода к человеческому поведению», полагает, что принцип максимизации полезности является универсальным, применимым к любой сфере человеческой деятельности, и не имеет отношения к мотивам поведения (они могут быть и эгоистическими, и альтруистическими). Теоретико-идеологической основой этой исходной посылки современной экономической теории является модель человека, предложенная в XIX веке И.Бентамом и сводящаяся к достижению наибольшей пользы на основе «исчисления наслаждений и страданий». Максимизирующее поведение, по мнению неоклассиков, является следствием естественного отбора наиболее пригодных способов поведения в ходе эволюции человека.

Таким образом, ссылка на авторитет социобиологии и эволюционной теории позволяет рассматривать экономически рациональное поведение не как исторически и социально детерминированное, а как естественное и по сути единственно возможное.

«Экономический подход к человеческому поведению», предложенный представителями современной неоклассической теории и основывающийся на рассмотренной модели «рационального экономического человека» – это больше, чем новая концепция. Экономическая теория претендует сегодня на статус универсальной науки, обладающей ключом к человеческой природе как таковой. Если классики политической экономии рассматривали рынок как особую сферу человеческой деятельности, в рамках которой человеческое поведение регулируется особыми законами (эгоизм в противоположность альтруизму и симпатии), то современная неоклассическая школа исходит из того, что одна и та же поведенческая модель может быть применена к рыночной и вне рыночной сфере, к мужчинам и женщинам, к различным обществам и культурам. Такой подход позволяет рассматривать как экономически рациональные даже действия, совершаемые на основе привычек, традиций или моральных норм, поскольку следование определенному стандарту поведения рассматривается как экономия на сборе и обработке информации. Для экономики как науки это открывает новые перспективы, однако идеологические последствия такой экспансии пока еще в достаточной степени не осмыслены.

Возможны ли другие концептуальные подходы, противостоящие универсализирующей логике «экономической рациональности» в рамках самой экономической науки или у ее дисциплинарных границ?

1. Первая критическая перспектива, о которой необходимо упомянуть – это институционализм (эволюционизм) – давний оппонент неоклассической школы. Рассматривая рынок не как универсальный механизм достижения равновесия, а как один из социальных институтов, обеспечивающий развитие общества, представители этого направления отвергли абстрактную модель рационального экономического человека, лишенного социальной, культурной, исторической «плоти». В противовес неоклассической посылке о неизменности предпочтений институционалисты полагают, что «такие факторы, как институциональная структура, рутина, социальные нормы и культура не только воздействуют на наши отдельные действия, но также определяют наши взгляды на мир и цели, которые мы ставим» (6). Основоположник институционализма Т.Веблен положил начало критике концепции «экономической рациональности», критике, которая была продолжена К.Поланьи и К.Боулдингом.

Развитие антропологии и открытие ею многообразия типов экономических систем и стилей хозяйствования оказали влияние на формирование теоретических взглядов К.Поланьи. (7)

На основании данных антропологии он пришел к выводу, что на доиндустриальных стадиях не индивид, а сообщество, коллектив, группа были основной «единицей экономической» жизни.

Производство, потребление и обмен были организованы вокруг коллектива, и стремление к получению максимальной выгоды не было актуальным мотивом поведе-

ния индивида. По его мнению, европейцы стали «максимизаторами выгоды» только начиная с индустриальной революции и «против собственной воли». Страх голодной смерти стал главной движущей силой «нового европейца» по мере перемещения населения из деревень в города под влиянием технологических сдвигов. При этом страх перед голодом и поиск выгоды рассматриваются Поланьи как деструктивные силы, негативно влияющие на человека и общество. В отличие от большинства экономистов, отталкивающихся от индивидуалистической посылки, К.Поланьи обратил внимание на коллективистские элементы, которые всегда существовали в экономике, особенно на доиндустриальных стадиях.

Другим примером нетрадиционного взгляда на экономическую жизнь является концепция К.Боулдинга (8), который рассматривает экономического человека как любящее и ненавидящее существо, вовлеченное в разные типы обмена. Он рассматривает «социальный треугольник», углы которого составляют угроза, обмен и любовь, как основные формы социальной связи. Социальные контакты человека не сводятся к обмену, но включают и остальные типы связи. Таким образом, только часть экономического продукта является предметом обмена, остальное – продукт любви-альтруизма (дар), или угрозы и принуждения (дань). Действительно, благотворительная (неприбыльная деятельность) составляет сегодня существенную часть экономической жизни, так же как теневая (криминальная) экономика.

2. В качестве примера критики концепции «экономической рациональности» может быть рассмотрена феминистская экономическая теория. Основопологающие универсальные понятия традиционной экономической науки проблематизируются ее представителями с позиции особого (маргинального) места женщины в культуре, социуме, господствующем научном дискурсе (9).

По мнению представительниц феминистской философии науки (С.Бордо, Л.Николсон и др.), формирование науки Нового времени было связано с переходом от традиционалистского «феминного» сознания (человек не выделяет себя из мира природы) к модернистскому «андроцентрическому» (человек противопоставит природе, господствует над ней). Экономика как одна из отраслей научного знания этой эпохи оказалась вовлеченной в модернистский проект «овладения природой», стала идеологией «производства товаров» и «приумножения богатства», исключив другие факторы воспроизводства человека.

Хотя экономика претендует на то, чтобы быть идеологически и ценностно нейтральной, она основывается на жестком иерархическом дуализме маскулинных и феминных ценностей. С самого начала своего развития экономика строилась как андроцентрическая наука: мужская деятельность рассматривалась как производительная, мужское поведение как экономически рациональное, мужской вклад в производство как подлежащий измерению и оценке. По мнению исследовательницы Дж.Нельсон (10), оппозиция базовых и маргинальных элементов лежит в основании экономической теории (эффективность противопоставит справедливости, объективность – субъективности, рациональное – эмоциональному, эгоизм – альтруизму). Эта оппозиция носит гендерный характер, причем феминное ассоциируется, как правило, с маргинальным, неэкономическим. Преодоление бинарной логики маскулинного-феминного в экономической науке должно, по ее мнению, привести к преодолению одномерности, андроцентризма «рационального экономического человека».

3. С точки зрения критики модели «рационального экономического человека» представляет интерес современный междисциплинарный подход, который условно может быть назван «концепцией социального капитала». Понятие социального капитала было предложено социологом Дж.Колманом, который определил его как «способность людей работать вместе для общих целей в группах и организациях» (11). В дополнение к знаниям и навыкам индивидов значительную часть человеческого капитала составляет способность людей объединяться для совместных действий, разделять общие нормы и ценности, и в конечном счете подчинять индивидуальные интересы интересам сообщества. Доверие становится, таким образом, наибольшей экономической

ценностью.

Концепция «социального капитала» была использована американским исследователем Р. Патнэмом в его известном исследовании, посвященном развитию демократических институтов на Севере и Юге Италии (12). Характерная для северной Италии модель, характеризующаяся горизонтальными связями доверия и взаимопомощи, высокой степенью гражданской вовлеченности и социальной солидарности, резко контрастирует с южно-итальянской моделью, основанной на вертикальной зависимости, патронаже и клановости. Корни такого различия обнаруживаются в особенностях исторического развития Севера и Юга: экономический и политический подъем в средневековых городах-коммунах северной Италии оказался возможным благодаря развитию гражданских ассоциаций и кредита, основанного на взаимном доверии. Патнэм показал, что стабильное экономическое развитие во многом определяется запасами социального капитала: традиции доверия, солидарности и взаимопомощи значительно уменьшают трансакционные издержки, облегчают заключение контрактов, создают благоприятный климат для развития предпринимательства.

Ф. Фукуяма придавал идее социального капитала глобальный характер в своей новой книге «Доверие. Социальные добродетели и создание благополучия» (13). Фукуяма полагает, что главной ошибкой представителей неоклассической школы было то, что они не учли, насколько тесно экономическая жизнь определяется социальными ценностями (обычаями, традициями, моралью). Анализируя экономическое и социальное развитие в обществах с «низким» и «высоким» уровнем доверия, он приходит к выводу о решающей роли социального капитала в экономической жизни. «Чтобы институты демократии и капитализма могли работать соответствующим образом, они должны сосуществовать с определенными досовременными традициями, обеспечивающими их функционирование. Закон, контракт и экономическая рациональность обеспечивают необходимый, но недостаточный базис для стабильности и процветания постиндустриальных обществ. Они должны быть дополнены моральной ответственностью, обязательствами перед сообществом и доверием, которое основывается на традициях, а не рациональной калькуляции.

Рассмотренная под таким углом зрения, проблема «экономической рациональности» представляет для переходной экономики особый интерес и затрагивает ряд важных вопросов. Можно ли принять в качестве рабочей модели абстракцию «рационального экономического человека» в условиях квазирыночной реальности переходной экономики? Применима ли экономическая теория, основанная на универсальной посылке максимизирующего поведения, в условиях, когда условия рационального выбора отсутствуют? Можно ли пренебрегать особой ролью социальных норм, традиций, ценностей уравнительной и распределительной этики в нашем обществе?

В пост-коммунистическом социокультурном пространстве экономическая теория выполняет особую функцию «идеологического обеспечения» процессов рыночной модернизации, рассматривая рынок как форму социальной организации, в наибольшей степени отвечающей универсальной «человеческой природе». «Позитивная экономическая наука», претендующая на научную объективность, идеологическую нейтральность и адекватное отражение социальной реальности в виде экономических законов, оказывается особым образом встроенной в политические стратегии власти.

В западной модели отношения экономической науки и политической практики давно институционализированы и носят прагматический характер. Так, например, теория субъективных предпочтений используется для легитимации политики консерватизма, теория издержек производства лежит в основе социал-демократической политической стратегии, трудовая теория стоимости служит для рационализации политики социалистов (14).

В отличие от Запада, в пост-коммунистических обществах (к примеру, в Украине) отношения между политической практикой и экономическим знанием еще только складываются, но являются, по-видимому, более скрытыми и мифологизированными.

Несмотря на то, что популистские лозунги потеснили в последнее время рыночную риторику, экономическая наука ориентируется в основном на жесткую позитивистскую модель как единственно возможную и не подлежащую критике. Она воспроизводит основные теоретические посылы доминирующей на Западе неоклассической школы, и основывается на парадигме рынка как универсального механизма, регулирующего социальные отношения. Проблема «перехода к рынку», рассматриваемая с позиции доминирующего подхода в экономической теории, состоит в том, чтобы «запустить рыночный механизм», создать соответствующие институты, которые обеспечат его дальнейшее автоматическое функционирование.

При этом возникает драматический разрыв между теоретической абстракцией «рационального экономического человека», определяющей основы теории «перехода к рынку», и экономическим поведением, мотивами и предпочтениями реальных людей в условиях переходной экономики. Этот разрыв невидим, если оставаться в рамках экономического дискурса и не пытаться подвергнуть критике его основания. Однако если рассматривать экономическую теорию как определенную дискурсивную практику, связывающую научное знание с политическими стратегиями власти, научная объективность и ценностная нейтральность оказываются частью механизма мистификации этой связи. Тогда концепция «рационального экономического человека», обосновывая возвращение к «естественному» рыночному порядку, соответствующему «человеческой природе», выполняет тем самым функцию идеологического обеспечения рыночных преобразований. В начале рыночных реформ советские экономисты сетовали на недостаток экономической мотивации у населения, отсутствие инициативы и предприимчивости, пережитки коллективизма и патернализма как главную преграду для прогрессивных преобразований. Но политическая риторика, пропагандирующая ценности индивидуализма, частной инициативы и свободной конкуренции, скрывала в действительности интересы определенных корпоративных групп, перераспределяющих государственную собственность в свою пользу.

Сегодня освобожденная от ограничений энергия максимизации собственной выгоды оборачивается главным образом деструктивными последствиями для общества. Механизм трансформации «частных выгод» в «общественную пользу» не срабатывает в переходной экономике. В условиях отсутствия свободной конкуренции экономическое поведение, направленное на максимизацию функции полезности, перестает быть экономически рациональным, поскольку оказывает деструктивное воздействие на общество. Между тем, большинство людей поставлены в условия, когда императивом их экономического поведения является не максимизация выгоды, а борьба за физическое выживание. При этом модель добровольного обмена свободных индивидов-субъектов рынка — остается в большинстве случаев теоретической абстракцией. Кража, принуждение, насилие, прямая экспроприация играют в переходной экономике не меньшую роль, чем эквивалентный обмен. С другой стороны, «экономика любви», т.е. альтруистические действия и альтруистическое поведение также составляет существенный элемент переходной экономики: экономическое выживание часто обеспечивается усилиями всех членов семьи, особенно неоплаченным трудом женщин и нерыночными формами экономической деятельности, заботой и поддержкой друг друга.

Все это позволяет предположить, что теория переходной экономики должна быть не воспроизведением универсальной логики «экономического подхода к человеческому поведению», а концептуализацией особенностей этой экономики с позиции ее субъекта, который в очень малой степени отвечает абстрактной модели «рационального экономического человека».

Литература:

1. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. В кн. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
2. Hirschman A.O. The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before its Triumph. Princeton University Press, 1977.

3. Hodgson G.M. Economics and Institutions. A Manifesto for a Modern Institutional Economics. Polity Press, 1988.
4. Беккер Г. Экономический анализ и человеческое поведение. THESIS, 1993, т.1, вып.1.
5. Саймон Г. Рациональность как процесс и продукт мышления. THESIS, 1993, т.1, вып.1.
6. Hodgson G. M., p.62-63.
7. Polanyi K. Primitive, Archaic, and Modern Economics. Ed. G. Dalton, N.Y., 1968.
8. Boulding K.E. The economy of Love and Fear. Belmont, Calif.; 1973.
9. Beyond Economic Man: Feminist Theory and Economics. Ed. by M.A. Ferber & J.A. Nelson. Chicago, 1993.
10. Nelson J.A. Feminism, objectivity & economics. L., N.Y., Routledge, 1996.
11. Coleman J.S. Social Capital in the Creation of Human Capital. , American Journal of Sociology, n 94, 1988, p.95-120.
12. Патнэм Р. Чтобы демократия работала. Гражданские традиции в современной Италии. М., 1996.
13. Fukuyama, F. Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity. Penguin Books, 1995.
14. Cole K., Cameron J., Edwards C. Why Economists Disagree. The Political Economy of Economics. L., N.Y., Longman, 1983, p.268-289.

Смысл и фундаментальная структура (пост)современного общества в социологической концепции Н.Лумана (1).

Смысл рассматривается Н.Луманом в качестве основного социологического понятия, конституирующего фундаментальную общественную структуру. Для того, чтобы определить смысл, необходимо ввести дополнительные понятия рассматриваемой системы – **комплексность** и **контингентность**. Комплексность указывает на то, что перед системой всегда бывает больше возможностей опыта и действия, чем может быть актуализировано. Комплексность никогда не может быть снята полностью и всегда остаётся, как наиболее широко конституированная сфера выбора, как источник всё время новых и всё время разных дополнительных выборов, – как мир. Контингентность выражает тот факт, что возможности дальнейшего опыта и действия, указанные в горизонте актуального опыта, представляют собой именно возможности, а не гарантии, – и могут произойти события иные или иначе, чем ожидается. Короче говоря, на практике комплексность означает необходимость выбирать, а контингентность – необходимость рисковать. Смысл является основной категорией, описывающей схватывание и редукцию комплексности и контингентности возможных миров в процессе осознания и коммуникации. Смысл присущ только психическим и социальным системам. Чем же они отличаются от остальных систем? Тем, что обработка опыта на основе смысла делает доступной большую, – в принципе неограниченную, – комплексность в качестве сферы отбора. Кроме того, специфически человеческой является способность производить отрицание. Подобно занавесу, отрицание исключает ряд возможностей, позволяя сделать выбор в пользу других. В силу этого оно и обладает функциональным первенством в смыслеобразующем опыте.

В системе Н.Лумана различаются смысл и информация. Информацией являются сознательно (т.е. с помощью смысла) отобранные и интерпретированные впечатления от мира, поскольку сознание не является всей совокупностью фактически испытанных впечатлений, а, скорее, конституируется как их отбор. Жизнь сознания процессуальна по своей природе: содержания, актуализированные в восприятии или мышлении, постоянно пересекают порог сознания, – как из внешнего мира, так и из сферы памяти. Смысл функционирует здесь как правило выбора (отбора), а не, – или во вторую очередь, с помощью языка, – как реальное содержание сознания.

Оригинально понимает Н.Луман и коммуникацию, обычно трактуемую как процесс передачи смысла или информации. Согласно Луману, коммуникация не передаёт и не переносит смысл, но, скорее, требует его в качестве предданного и формирующего общий фон, на котором могут быть артикулированы сюрпризы информации (в этом, очевидно, суть и одного из двух аспектов герменевтического круга: чтобы интерпретировать (уже) нужно располагать некоторым пониманием). Коммуникация не передаёт и информацию, так как информация есть нечто, происходящее в определённой точке времени, а не нечто, продолжающееся во времени и способное передаваться. Согласно данной характеристике смысла, роль социологии также состоит не в отыскании его где-то в основаниях системы, а в постоянном творении его и привнесении в общество, что изменяет структуру последнего, делая её более осмысленной.

Н.Луман определённо выступает против индивидуализма и классической фигуры субъекта, являющейся его стержнем. Ключ к знаменитому Просвещенческому тезису о том, что мы можем понять только то, что способны произвести, Н.Луман ищет в производстве в прямом смысле. Здесь субъект (точнее, субъекты) утверждает себя как инициатор процесса производства, который иницируется согласно допускающим точное определение правилам (know-how). Эта структура опрокидывается на жизнь, и

возникает техника жизни в самых различных формах и сферах, «жизнеделание». Субъект, познание, производство рассматриваются как независимые от всего-слишком-конкретно-фиксированного персональные характеристики, – независимые от социального положения и происхождения индивида, деятельности в прошлом и т.д., и, таким образом, также от реально данной социальной структуры. Смыслообразующие социальные отношения абстрагируются в ходе этого развития и заменяются формулой свободного и равного субъекта, конституированием сознания, чья функция не зависит более от личных свойств или членства и чья роль может быть присвоена всяким. Все эти изменения позволяют рассматривать смысл мира в качестве случайного (контингентного), и всякий вообще смысл рационализировать в терминах его селективной функции (а не субстанционально).

Однако, – считает Н.Луман, – сегодня пределы этой формы обеспечения интерсубъективности ясно видны. Впервые они обсуждались в исторических науках и герменевтике (Дильтей), но сравнительно недавно с ними столкнулись при попытках обосновать общую теорию систем высокой сложности и в теории организации, ориентирующейся на теорию принятия решений (Берталанфи, Эшби, Симон). Пределы эти связаны с пределами применения к системам высокой сложности классического понятия каузальности и простых логических исчислений, которые не могут полностью нейтрализовать субъекта, как того, кто принимает или интерпретирует решения, и превратить его в простого инициатора функций.

На наш взгляд, достаточно определённо просматривается аналогия данных рассуждений с известной схемой М.Фуко. Вместо погибшего Бога воцаряется убивший его Человек. Затем и его, – неуподобившееся подобие, – поглощают трансгрессирующие пески и воды структур. Н.Луман и, тем более, М.Фуко писали задолго до неолиберального ренессанса, до Рейгана и Тэтчер. Ближайший ход истории (так закончилась она или нет?) высказался, скорее, в пользу субъекта. Означает ли это, что кто-то прав, а кто-то – нет? И не значит ли это, что доминанция субъекта и структур имеет чередующийся характер, и проявляется, с модификациями, в зависимости от стабилизационных либо инициативно-практических запросов жизни?

Когда комплексность, в ходе эволюции, возрастает, всё определённое становится в высшей степени вариабельным, – становится, вольно или невольно, выбором из возросшего числа чередующихся возможностей. В материальном или предметном измерении системные структуры могут развиваться от конкретных предпосылок обработки опыта к абстрактным, – структурное изменение, которое допускает система, вынужденно оказавшаяся в более сложной окружающей среде. Данное рассуждение напоминает схему перехода в концепции Ф. фон Хайека от конкретных целей в жизнедеятельности общества к правилам поведения его членов.

Н.Луман кратко обрисовывает механизм формирования и функционирования смысла, редукции комплексности. В ходе селективного перехода возможностей в действительность требуются три типа системно-специфических механизмов: механизмы проектирования возможностей, механизмы отбора подходящих возможностей и механизмы стабилизации системными избранными.

В сфере органической эволюции новые возможности возникают путём мутаций, компонент отбора представлен, напр., «борьбой за выживание», а стабилизация, независимость от случайностей производства, носящего вероятностный характер, обеспечивается репродуктивной изоляцией популяций. В случае с таким органико-психическим системным комплексом, как «человек», Н.Луман рассматривает в качестве соответствующих механизмов: восприятие, различение удовольствие/неудовольствие и память. Менее всего разработана теория смыслообразующих систем, не уяснена в достаточной степени даже их сущность. Их деятельность Н.Луман иллюстрирует на примере деятельности правовой сферы общества. Её развитие в общем порождается, во-1-х, функциональной дифференциацией общества, обеспечивающей в отдельных функциональных сферах подъём ко всё более смелым и разнообразным проектам форм и, таким образом, к избытку возможностей правовой регуляции; во-2-х, соответ-

ствующим образом сформулированными, сначала судебными, а затем законодательными, процедурами юридического обоснования решений, отбирающими те законы, которые должны иметь силу: в-3-х, правовыми догмами и находками в форме правовых принципов, которые стабилизируют выбранные законы и позволяют им утвердиться. Догмы и принципы также оказывают большое влияние на то, какие возможности будут намечены и отобраны в дальнейшем. Опыт эволюции показывает, что вышеназванные механизмы действуют отдельно, но деятельность их косвенно координируется.

Смысл всегда появляется внутри некоторого ограниченного контекста и, тем не менее, в то же самое время всегда указывает по ту сторону этого контекста и позволяет нам видеть другие возможности. Это отношение между избирательно ограниченным порядком и открытостью иных возможностей, – отношение взаимной зависимости, бытия-возможного-только-вместе, – Н.Луман обозначает с помощью термина **конституция**. Она и составляет, с нашей точки зрения, фундаментальную структуру современного общества. Степень порядка и открытости (беспорядка, хаоса и т.д.) исторически варьируются. Процесс этот отчасти управляемый, отчасти – нет. Возможно, когда преобладает открытость – говорят о постмодерне («смерти субъекта»), когда восстанавливается и нарастает порядок – о стабилизации (слухи о смерти субъекта оказываются «сильно преувеличенными»). Но двуединство современного общества принципиально. Как порядок и хаос это двуединство, разумеется, существовало всегда, но модерн верил в абсолютный порядок, открытость же склонен был считать беспорядком, с которым он в состоянии покончить. Ныне же, – к счастью или несчастью, – произошла своеобразная легализация хаоса. Порядок и хаос уже не столько сменяют друг друга во времени, сколько сосуществуют в пространстве. Такие оппозиционные пары, как порядок и открытость, сотрудничество и конфликт, стабильность и изменение, норма и факт и т.д. сегодня не могут быть альтернативами, между которыми должны выбирать люди и учёные. «Обе вместе или ни одной» (2).

Примечания.

1. Концепция смысла Н.Лумана излагается по изданию: N.Luhmann. *Essays of self-referention*. New-York, 1990.

2. Согласно легенде, ответ Клеопатры Августу, требовавшему головы Антония.

В.В.ГУСАЧЕНКО. Жизнь и смерть субъекта. Очерки философской теории субъективности. Киев, 1995, 158 с.

Появление книги молодого украинского автора на философском рынке радует прежде всего по двум обстоятельствам: во-первых, она посвящена актуальной, малоисследованной теме; во-вторых, написана свежо, оригинально.

Автор достаточно последовательно развивает собственную интерпретацию фундаментальных проблем социальной целостности, взаимоотношения личности и общества, состоящую в исторически нарастающем процессе индивидуации общественной жизни, что собственно, и определяется как феномен «смерти субъекта».

Автор чётко различает весь ансамбль понятий, имеющих отношение к анализу индивидуальности: индивид, личность, индивидуальность, субъективность, субъектность (это, разумеется, не конечное множество). Центральную роль играет, естественно, понятие субъекта (субъектности).

Особенностью авторского подхода является двоякая трактовка субъекта: во-первых, та, что соотносит его с парным понятием «объект» в оппозиции, выражающей сущность деятельности. Но кроме того, есть трактовка, берущая своё начало ещё от древнегреческого термина «гипокайменон», обозначающего всё лежащее в основе чего-либо. В этом смысле и «лежащий» в основе мира и человека Бог может считаться субъектом, и тогда оборот «смерть субъекта» сразу обретает созвучие с ницшевским «Бог умер». Эта стадия социальности рассматривается в первой главе монографии. Ей (стадии), согласно концепции автора, соответствует органический тип системности, для которого характерно отсутствие личностной выделенности (противопоставленности) индивида. Здесь индивид является «органом», не проблематизирует данную особенность своего положения и органически вписывается в систему. Субъектом фактически является общество.

После «смерти Бога» человек по-д-став-ляет себя вместо него и, тем самым, становится субъектом, но уже в совершенно другом смысле (глава вторая). Подстановка не удалась, и, в результате, и мир, и ближние, и сам индивид становятся объектами (приложения сил). С этих пор, как отмечает автор, коммуникация становится проблемой. Особенно важно, что в монографии зафиксирована специфика социальной и духовной ситуации в большинстве стран на территории бывшего СССР: зависание между безличностной субъектностью социума и бессубъектной «личностностью» нынешнего социального контомсрата.

Автор указывает, что субъектность поставка, безусловно, неприемлема, но и интер-субъект-ивность без субъектности тоже имеет весьма неясные контуры (маячит реконструкция традиционной социальности). Это важнейшая проблема, может быть даже из неё вырастает весь постмодерн. Конечно, В.Гусаченко не даёт её решения (на наш взгляд, он возлагает преувеличенные надежды на либерализм), но его текст представляет собой хорошую основу для подобного рода дискуссии.

Третья глава посвящена проблеме соотношения спонтанного и организованного в обществе, плюрализма и гармонии. Уместна ли вообще речь о гармонии в контексте плюрализма? Автор видит выход в «динамической гармонии», т.е. такой социальной структуре, которая допускала бы динамику чередования фаз стабильности и изменчивости.

Выделяется последняя часть монографии, посвященная постмодерну. Прежде всего, конечно, адекватным стилем написания, языком, но и немалым идейным богатством. Автор акцентирует творческий момент в постмодерне, и для этого есть основа-

ния. Прежде всего, личная жизнь и личностная жизнедеятельность не подавляется никаким «метасмыслом», что могло бы подменить драму жизни и творчества «логикой жизни», вносимой в эту жизнь извне. На наш взгляд, этот творческий момент идет еще от экзистенциализма, утверждавшего первенство существования в человеке перед сущностью. Да вот беда – существование (творчество) не творит никакой сущности, пребывая в состоянии некоего «меон» /хотя еще не «укона»/. Почему? Над этим стоит подумать. Может быть дело в том, что мир «решил» (опять: почему?) стабилизироваться, закрепиться в каком-то состоянии, а не выдвигать новый «большой» проект («эпохе эпохи смысла»). Тогда на сколько прочна эта стабилизация?

Вот какие проблемы и ходы мысли стимулирует рецензируемая книга, все количество которых объем рецензии не позволяет перечислить.

Несколько слов о композиции книги. Ее «археологическая», разноуровневая, разностилевая форма, релевантная постмодернистскому духу времени, – безусловно, творческая удача автора (в качестве сравнения достаточно указать лишь на подобную структуру книги В.С.Библера «От наукоучения – к логике культуры», М., ИПЛ, 1991).

В богатом мерцании главы о постмодерне явственно обнаруживается весь его «блеск и нищета».

Тема субъектности и субъективности, несомненно, нуждается в исследовании и средствами традиционного научного дискурса. Судя по данной монографии, и для этого у автора есть соответствующие возможности. Книга масштабна по замыслу, влечет к дальнейшим размышлениям, интерпретациям и спорам и, – что, может быть, не менее отрадно, – читабельна.

И.В.Ватин,

доктор философских наук, профессор

**В.В.ГУСАЧЕНКО. Жизнь и смерть субъекта.
Очерки философской теории субъективности.
Киев, 1995, 158 с.**

Рецензируемая книга принадлежит к числу удачных творческих дебютов молодых авторов-философов. Она оригинальна по форме и содержанию, тема её малоисследована.

Актуальность проблемы субъекта обусловлена не только фактом его «смерти», но и фактом глобализации рыночных отношений в социально-экономическом развитии современного мира. Что происходит в этом процессе: возрождение агентов-субъектов рынка или дальнейшее усиление постмодернистского смешения стихий, где всякие попытки различать всё более становятся симуляцией и приводят к безразличию?

Важное место отводится автором анализу феноменов личности и индивидуальности. Индивидуальное автор рассматривает не только как неповторимое, уникальное, но и постоянно изменяющееся, ибо, – согласно Лейбницу, – спецификация чего-то в виде неповторимого феномена возможна лишь в бескончаемой череде сопоставлений на бесконечном множестве признаков. Такая потенциально неограниченная деятельность присуща лишь духу в его культурно-историческом и индивидуальном проявлении.

В.Гусаченко усматривает одну из основных характеристик постмодерна в преобладании изменчивого начала – индивидуальности, над постоянным началом – личностью (в этом, собственно, и состоит «смерть субъекта»). Это – то и позволяет автору видеть суть постмодерна в творчестве. Но почему же в мире всё меньше свершений, именующихся великими, гениальными, крупными личностями? Размышления автора связывают это с процессом социо-культурной диссипации, скоростью социальных изменений, отсутствием уже не только единого, а и немногих, нескольких центров репрезентации (раздел «Авторитет»), когда творчество становится всё более дифференцированным, «доморощенным», и даже выдающиеся произведения не могут получить всеобщего признания и являются достоянием специалистов.

Первая глава монографии посвящена процессу «органического» расцвета субъекта и его тоталитарной гибели. Анализ показывает, что скрепляющей силой социального целого является общность духовной жизни. Когда она подменяется разумом, – а это и есть появление субъекта, объект которого – весь мир, – то разум очень скоро превращается в рассудок, рациональность, а последний становится частным делом или набором абстрактных правил поведения.

Вторая глава объединена общей темой плюрализма и индивидуализма. В децентрированном, десубстанциализованном обществе каждый становится субъектом вплоть до возможности отказа (потери) от всякой субъектности. Это значит, что общество становится эклектичным, включая в себя и коллективы, и личности-субъекты, и «рыночные» личности со спутанной идентификацией. Вследствие этого общественное развитие приобретает спонтанный характер, в основе его («под ним») уже не лежит никакой проект. Смерть субъекта-разума неизбежно ведёт к «биологизации» жизни, законы её развития становятся похожими на процессы видового отбора, мутаций и т.д. Гигантски возрастает роль случая.

Третья глава посвящена динамической гармонии социально-стихийного и социально-сознательного. Идея подобной гармонии может служить хорошим регулятивом общественного управления, поскольку о последнем ещё всё-таки можно говорить.

Выделяется в монографии её заключительная глава, посвящённая постмодерну. Написанная в стиле «потока сознания», мерцания смыслов, она представляет собой заочный диалог «высшего человека» и «сверхчеловека» (Ницше), где первый отстаивает

ет позицию субъекта, а второй – бессубъектность. Полемизируя с Ж.Делёзом, автор считает, что сверхчеловеку Ницше присущи известные черты «высшего человека». Понятно, что спор этот касается в основном личных интерпретаций.

Автор не пытается заглядывать в будущее: что ж, – это вполне в духе постмодерна. Однако уже сегодня пишутся статьи и проводятся конференции по пост-постмодернизму. И кто знает, может быть субъект возродится как-то по-новому? Нам кажется, что такое возраждение обязательно подразумевает новый подъём духовности.

Нынешний период истории связан с её переходом в глобальное измерение. Каким бы испытаниям ни подвергалась история, в ней действует своеобразный закон сохранения человечности, в силу которого самые ужасные катаклизмы порождают вместе с тем высокие образцы нравственного мужества, духовного величия, взыскания высших ценностей. Вот почему антропологическая катастрофа XX столетия не снизила потребность в духовности, ее высокий потенциал. Она характеризуется поиском формул подобных «11-й заповеди» – «не бойся», рожденной советским обществом, императиву «осмысленного бытия» А.Сахарова, планетарному оптимизму Тейяра и трагической мудрости «бытия-вопреки-смерти» Г.Марселя. Кстати «формула» автора: «как жить рядом со смертью? – Любя жизнь», – удачно к ним примыкает. Для этого нужна любовь уже не как способ продолжения рода, биологическое начало смены поколений («выживательства» – как выражается автор), но как «агаре», – понимающая и добрая готовность жертвенного служения, фактор развития духовности, прорыва повседневности и выхода к первоосновам жизни. Способность репрезентировать свое время, свой народ, национальную культуру, социум присуща всем, хотя и реализуется в меру конституирования личности и ее духовного развития. Такая способность приобретает все большее социальное значение.

Проблематика монографии В.Гусаченко требует дальнейшего изучения, и сама монография служит для этого хорошим стимулом.

С.Б.Крымский,
доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки Украины,
действительный член Нью-Йоркской
академии наук

О ПОТРЕБНОСТИ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Бытует представление, согласно которому потребность в труде, профессиональной деятельности есть нечто, вроде потребности "есть, пить, одеваться, иметь жилище". Такое понимание упрощает существо вопроса. Аналогичной указанным, потребность в профессиональной деятельности быть не может. Первичные потребности, хотя и развиваются под воздействием общественных условий, в то же время являются элементарными условиями существования человека. Потребность же в профессиональной деятельности (в том числе военной) – социальная и её формирование сложный процесс, зависящий от многих факторов.

Большинство авторов, исследующих проблемы мотивации к деятельности, обращаются к теории самоактуализации А.Маслоу. Теория А.Маслоу чрезвычайно эвристична в качестве методологии личностного развития. Намечая рубежи в стремлении к самореализации, А.Маслоу выстраивает "иерархию человеческих потребностей", согласно которой выделяется пять уровней потребностей.

Первый: физиологические потребности в пище, отдыхе, движении, жильё, защита от стихийных сил природы. Особенности их таковы, что ежели какая-нибудь из них не удовлетворена, то она становится доминирующей.

Второй: потребность в безопасности, в защите от насилия и угроз. Сопротивляясь всему, что ставит под удар его семью, его экономическую обеспеченность, человек чувствует себя в безопасности и может быть спокоен, только если ничто не угрожает его жизни и удовлетворению физиологических потребностей.

Третий: Потребность в общении, привязанности и любви.

Четвёртый: Потребность в уважении, а именно:

- потребность в высокой самооценке, которая включает в себя уверенность в своих силах, самостоятельности, профессиональную компетентность и успехи, достаточный уровень образования;
- потребность в высокой репутации, профессиональном престиже, добром имени.

Пятый: Потребность в самовыражении, в реализации своих способностей и талантов, потребность развивать свои задатки, потребность в творчестве.

Оценивая успехи личности, А.Маслоу приводит следующие данные по удовлетворению потребностей этих уровней за рубежом. Физические потребности удовлетворяются на 85%, потребность в безопасности на 70%, в общении на 50%, в уважении на 40%, лишь на 10% в самовыражении и творчестве.

Другими словами, с той частью потребностей, которая обеспечивается уровнем развития экономики, достижениями цивилизации у "них" довольно благополучно.

Для нас проблема потребности самореализовать, самоутвердить себя в профессиональной деятельности глубже и сложнее. Взгляд на природу человека как на общественное существо требует анализа мотивации к деятельности в условиях конкретного социума, в котором происходит самореализация. Как свидетельствуют факты, это возможно в обществе, где проблемы "есть, пить, одеваться, иметь жилище", сняты. Именно к таким обществам обращён анализ А.Маслоу, который как бы мимоходом, на уровне фиксации факта, останавливается на потребностях, удовлетворяемых "с помощью денег".

Трагизм нашего бытия связан со сложностью, а часто и невозможностью решения проблемы "куска хлеба насущного". Но в нашей традиции есть то, что делает нас жизнестойкими и усиливает возможность самореализации: отсутствие "зряшного" проматывания, бескорыстная жажда нового, интерес к объектам, не связанный прямо с удовлетворением каких-либо потребностей. В традициях школьного и вузовского образования, ориентированного на фундаментальные знания, поиск смысла, почти отсутствует

тренинговая система. Сегодня мы стыдимся этого, а ведь именно в нём источник нашей жизнестойкости. И в теории Маслоу это то, что даёт человеку преимущества в плане самоактуализации. Это подтверждено исследователями кордоцентрации нашей культуры и ментальности (9).

Поэтому и попадают выростки те миссионеры, которые, видя нашу экономическую бедность, экстраполируют её на наш интеллект и духовность. Налицо несоответствие экономических возможностей и интеллектуальных способностей человека. Это противоречие, которого не знают современные западные государства. Это наше "худо", ибо "безоговорочное право на удовлетворение имеют только первостепенные потребности", что является "предпосылкой удовлетворения всех потребностей, как не сублимированных, так и сублимированных" (1).

Обращая свои взоры опять-таки на Запад, видим, что западный человек у Г. Маркузе — "одномерный человек". Он хотя и превратился в "сублимированного раба" и как "вещь одушевлённая сама выбирает свою материальную и интеллектуальную пищу и то, что она не чувствует себя вещью, то что она привлекательна и подвижна, не отмечает сути такого существования" (4).

Значит, высокий уровень развития цивилизации, экономической обеспеченности сам по себе ещё не является достаточным условием самоутверждения, самореализации человека в его деятельности. Необходим такой уровень экономической обеспеченности, при котором само содержание работы превращалось бы в мотивационный фактор. Тогда инженер, военный, учёный будет искать что-то больше, чем заработок.

Исследованиями подтверждено (1,2,5), что невежество в области мотивационных факторов способно тормозить процесс деятельности в любой сфере, в том числе и военной. Этот вопрос весьма актуален. Очевидно то, что изменения в нравственном и психологическом состоянии общества привели к тому, что ценности военной службы (в том числе военно-профессиональные ценностные ориентации, отражающие выраженную "военную специализацию" с потребностью в самореализации) стали усваиваться только через призму жизненных ценностей более высокого уровня, где военные выступают как обычные граждане, для которых имеют значения такие базовые понятия, как общение, семья, работа (служба), человеческая жизнь, благополучие и т.д. (6,7). Нерешённость финансовых проблем в армии имеет ряд серьёзных социальных последствий. Одно из них — опасность изменения личностных характеристик, прежде всего офицерского корпуса. Низкий уровень жизни офицерских семей, задержка с выплатами денежного довольствия, угасание надежды на получение жилья не может не сказываться на состоянии морального духа кадровых военнослужащих и их отношении к своей профессиональной деятельности. Исследователи современной армии отмечают, что в мотивационной сфере военнослужащих за последние пять лет произошли серьёзные сдвиги. Значимость таких ценностей и мотивов военной службы, как материальное обеспечение, возрастает (7,8). Повышается распространённость ценностей современного общества за счёт вымывания ценностей традиционного. Но в то же время "считать, что современный человек отдаёт своё время и талант только за тем, чтобы обеспечить себя материально — анахронизм, подобный алхимии (Gomersall).

Что же в таком случае служит стимулом в профессиональной деятельности военного? Во-первых, удовлетворение от работы, её "харизма", то есть "ореол исключительности" (Гестин). Так как этот "ореол исключительности" принадлежит не отдельному человеку, а науке, профессии в целом, то, приобщаясь к ней, приобретая статус учёного, инженера, военного, человек оказывается освещённым лучами "харизмы", для него важно ощущение "причастности". Это есть и право намечать цели, и поощрение успехов, и право поощрения других, признание заслуг, продвижение по службе, повышение образования и квалификации, принадлежность к высоко престижной профессии. Для реализации этих факторов для каждого профессионального военного необходимо хотя бы частичное удовлетворение потребностей, связанных с поддержанием его статуса: своевременной системы назначения и выплат зарплаты, социального обеспечения, справедливого отношения, дружелюбия, получения званий, соблюде-

ЛИТЕРАТУРА

1. Maslow A. Motivation and personality. - N.Y., 1954.
2. Маслоу А. Психология бытия. - Киев, 1997.
3. Omersall E. Current and future factors affecting motivation of scientist, engineers and technicians. - N.Y., 1971.
4. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследования идеологии развитого индустриального общества. - М., 1994.
5. Лук А.Н. Мотивация научного творчества. - М., 1980.
6. Соловьёв С.С. Трансформация ценностей военной службы // Социс. - 1996. - № 6, с.17-25.
7. Петрикас В.А. Некоторые проблемы ценностных ориентаций военной молодежи // Социс. - 1995. - № 12, с.32-35.
8. Янин С.В. Факторы социальной напряжённости в армейской среде // Социс. - 1993. - № 12, с.36-50.
9. Жулинський М. Духовна енергія нації. Проблеми створення цілісної концепції української культури // Українська культура. - 1995. - № 6.

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ И ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ЛЖИ

В середине 20 века в науке, основанной на европейской культурной традиции, наметился существенный разрыв в концептуальных парадигмах и методах исследования между гуманитарными науками, с одной стороны, и естественными и точными науками – с другой. Вместе с тенденцией к специализации различных научных направлений всегда существовала и обратная тенденция к интеграции научных дисциплин. В середине 20 века эта широкая тенденция выразилась, в первую очередь, в появлении таких научных направлений, как кибернетика, семиотика культуры и т.д. В начале 60-х годов появилось новое междисциплинарное направление исследований под названием «искусственный интеллект», задачей которого является создание программ для ЭВМ, моделирующих мыслительную деятельность человека. Но быстрое решение с помощью ЭВМ фундаментальных проблем природы человеческого мышления без привлечения данных различных гуманитарных наук оказалось невозможным. Поэтому с середины 70-х годов начала интенсивно развиваться наука о знаниях (1, с.3-4). В настоящее время, несмотря на наличие весьма значительного числа работ в данной области, парадигма исследований еще окончательно не сложилась.

Когнитивный подход к процессу коммуникации по-новому освещает и теорию истины, и проблему феномена лжи. Проблема отождествления описаний является неотъемлемой частью данных исследований. Следует добавить, что нормативный характер правил идентификации описаний определяет культурно-историческую обусловленность познавательных процедур (ibid., с.9).

Гуманитарные науки не дают точного определения лжи. Некоторые авторы очень широко определяют понятие «ложь», в то время как другие избегают данного термина, заменяя его эвфемистическими выражениями типа «искажение правды», «терминологические неточности» и «стратегические искажения». Августин, впервые сделавший ложь предметом философских и теологических размышлений, считает, что нельзя обойтись определением, по которому солгать – значит сказать не то, что знаешь или думаешь. С помощью такого определения нельзя отличить пагубную ложь от шуточных форм речи, поэтому последние рассматриваются как аллегория и называются иносказанием. Однако, нравственное сознание дает нам иные сведения. Ложь проявляется там, где иносказание сопровождается сознательным намерением обмануть. Отсюда Августин выводил свое знаменитое определение лжи: *medacium est enuntiatio cum voluntate falsum enuntianti* (ложь – это сказанное с желанием сказать ложь) (цит. по 2, с.47). Схоластика присвоила себе это определение и оставила его в наследство европейской философии. В философии морали обсуждаются теперь только пограничные вопросы определения лжи. Позволительна ли вынужденная ложь? Существует ли «благочестивый обман»? Оправдывает ли цель средства? Речь идет о том, можно ли намерение обмануть (злостное), которое со времен Августина присуще лжи, оправдать неким добрым умыслом. Это могут решить только философы-моралисты.

Ницше писал, что есть только один мир, и этот мир – нечестный, жестокий, противоречивый, безжалостный. Нам нужна ложь, чтобы победить эту реальность, нам нужна ложь, чтобы жить (цит. по 3, с.7). Таким образом, ложь является частью бытия.

Августин говорил, что речь дана человеку для того, чтобы он мог передавать свои мысли другому. Использовать речь с целью обмана – это грех, и не следует считать, что существует ложь, которая не является грехом потому, что с ее помощью можно иногда оказать услугу другому (ibid., с.32).

Кант считал, что ложью человек унижает свое достоинство (ibid.).

Сиселла Бок выделяет белую (безобидную) ложь, к которой относит рекоменда-

тельные письма, оправдания. С этим видом лжи мы сталкиваемся чаще всего в повседневной жизни. Иногда она действительно достигает желаемой цели, но далеко не во всех случаях, и было бы неправильно оправдывать всю ложь такого рода только потому, что некоторые случаи могут быть оправданы. Ложь нельзя оправдать тем, что она безвредна или была употреблена в кризисной ситуации. В любом случае необходимо тщательно взвешивать все «за» и «против» относительно употребления лжи и стараться найти альтернативу (ibid., с.71). Практически каждое утверждение или действие может быть использовано для обмана. Люди, без сомнения, могут влиять на распространенность и содержание лжи, встречающейся в их жизни. Однако они отличаются друг от друга своими возможностями избегать лжи. А некоторые не считают, что первое место должны занимать принципы нравственности, и, таким образом, не считают нужным пересматривать свое поведение и рассматривать возможности, с помощью которых можно избежать лжи. Но, все же, по мнению С.Бок, люди должны приложить максимум усилий для того, чтобы ложь встречалась как можно реже в обществе, и общественные учреждения могут помочь в этом (ibid., с.243).

Необходимо подчеркнуть различие между состоянием мира и убеждениями лжеца. С.Бок, разделяя взгляды И. Канта, проводит границу между истиной и правдивостью, с одной стороны, и ложностью и обманом, с другой. Различие между истиной и ложностью относится к проблемам онтологии и эпистемологии и основывается на соотношении того, что существует на самом деле, и того, что говорится об этом. Правдивость и обман, с другой стороны, принадлежат к моральной сфере. Если мы намерены обмануть, мы поступаем нечестно; если наш нечестный поступок состоит в утверждении, имеющем намерение ввести в заблуждение, мы лжем (ibid., с.6-13).

Важно помнить то, что различие между правдивостью и обманом относится к намерениям лжеца, а не к действительному положению вещей. Лжец может иметь ошибочное мнение относительно действительности. Мы можем говорить искренне и честно, думая, что говорим правду, и в то же время ошибаться; и наоборот, обманывая, ошибаться и, таким образом, говорить правду.

Ложь в своей норме – лишь средство; когда она становится конечной целью сама по себе, она превращается в патологическую ложь (4, с.25). Успешная ложь предполагает не вину, а чувство превосходства. Распознанная ложь, с другой стороны, порождает чувство вины, несудачи, стыда и неполноценности (ibid., с.28). Ложь – отрицание и не может существовать независимо от отрицания. Лгать – значит отрицать то, что существует, и отрицать это намеренно. Любая ложь предполагает вопрос, процесс рассуждения. Даже когда ложь спонтанна и интуитивна, она предполагает подсознательное существование такого вопроса. Лгать – это прежде всего спрашивать себя о возможностях подтверждения или отрицания того, что существует. На всякий общий вопрос можно ответить отрицательно, но в случае лжи на вопрос заведомо подразумевается отрицательный ответ. Ложь всегда предполагает собеседника – кого-то обманываемого (ibid., с.38).

Обращаясь к проблеме классификации лжи, сразу отметим, что ложь может быть классифицирована с точки зрения лжеца (по цели) и с точки зрения реципиента (по результату). Ложь с точки зрения лжеца может быть: а) ложью во вред обманываемого; б) ложью во благо обманываемого; в) патологической ложью, не имеющей конкретной цели. Ниже приводится более детальная классификация видов лжи по цели (см. схему). На схеме показано, что шутивная и стратегическая ложь может быть как во вред, так и во благо обманываемого.

Лгать, таким образом, значит иметь намерение обмануть. Есть ситуации, в которых намерение обмануть становится почти непреодолимой потребностью. Вот почему ложь должна рассматриваться в контексте социальных отношений лжеца, таких как отношения с родителями, друзьями, супругом, детьми. Родители иногда создают атмосферу лжи, в которой дети не могут не лгать. Если отец обманывает в бизнесе и открыто хвастается об этом перед своими детьми, они будут лгать везде. В семье должна быть создана атмосфера свободы, в которой можно было бы говорить любую правду, даже

если нет необходимости говорить все. Принуждение говорить всю правду приводит к той форме лжи, изначальное намерение которой – сохранение собственной личности, т.н. *negative face*. Постоянно подозревая своих детей во лжи, родители также могут заставить их лгать (*ibid.*, с.94).

Антропологи показали, что в некоторых культурах ложь более распространена, нежели в других. В 1900 году французский антрополог Топинард утверждал, что различные «расы» отличаются по пристрастию ко лжи. Он определил регионы во Франции, склонные ко лжи, а также писал о «мошенниках-итальянцах, лицемерах-англичанцах, нечестных греках, турках, не способных держать слово» (цит. по 5, с.65). Общества различаются не только по своему одобрению лжи и других способов обмана, но также по тому, как они оценивают различные виды лжи. Возможно, в любой культуре некоторые виды лжи признаются сравнительно злонамеренными, а некоторые – сравнительно благожелательными. Хотя данные различия и общепризнанны, нет межкультурного единообразия в содержании этих контрастных категорий. Культурные различия существуют не только между отдельными обществами, но также внутри них. Члены государств или других социальных групп отличаются друг от друга своими возможностями, доступом к культурным ценностям. Социальный класс влияет не только на отношение ко лжи, но также на частотность лжи, ее содержание и контексты, в которых она встречается. Межклассовые различия внутри одного общества могут быть не такими резкими, как различия, которые существуют между обществами.

Как уже отмечалось, ложь является «общечеловеческим» феноменом. Но все же есть разница в том, как лгут разные люди, и особенно различается ложь мужчин и женщин.

Чосер утверждал: For half so boldly kan ther no man
Swere and lyen, as a woman kan.

Столетия спустя, Дэвид Хьюм повторил это широкое обобщение утверждением, что у женщин есть «аппетит ко лжи» (*ibid.*, с.7).

Женщин всегда изображали капризными, лживыми, хитрыми. Их заставляли лгать соответственно тому, что от них ожидали услышать мужчины (6, с.3). Женщина училась всему, чему учила культура о том, как завоевать и удержать мужчину – поддерживая мужское «я», изображая его вдвое большим, чем оно есть на самом деле, слушая с широко раскрытыми глазами его идеи, какими бы скучными они ни казались. Префеминистские учения советовали женщине быть достаточно умной, чтобы «поймать» мужчину и не дать ему понять, что женщина умнее его. Женщин поощряли симулировать слабость, беспомощность и зависимость, если «не повезло» быть обладательницей этих особенностей на самом деле (7, с.48-49). Женщины должны были лгать телом: осветлять, красить и завивать волосы, покрывать лаком ногти, носить одежду, подчеркивающую их беспомощность, делать маленькие шаги. Правдивость никогда не считалась важной для женщин, если она оставалась физически верной мужчинам.

Женщины чаще лгут для защиты эмоциональной атмосферы. Они успешно пользуются стратегической ложью, преследуя свои собственные интересы и достигая своих целей. С помощью стратегической лжи они добиваются внимания, помощи, склоняют мужчин сделать что-то необходимое. При помощи стратегической лжи женщины могут избежать конфликтов, сложностей и, конечно же, получить желаемое. В отличие от женщин, мужчины лгут относительно фактов (6, с.1). Они используют ложь в корыстных целях, для мщения, сокрытия слабостей, неполноценности, манипулирования другими людьми. Альтруистическая ложь больше присуща женщинам, чем мужчинам, хотя ложь женщины с целью причинить боль иногда до такой степени сложна, запутана и зла, что ложь ни одного мужчины не может сравниться с ней.

Изменяются культурные нормы, и люди меняются вместе с ними. Так, феминизм создал возможности для откровенных высказываний женщин. Теперь женщины говорят в судах об избиениях, физической жестокости, общественных и личных унижениях.

Суммируя вышесказанное, можно заключить, что ложь – сложное явление,

сопутствующее человеку всю его сознательную жизнь. Она сопровождается сознательным намерением обмануть и не может быть оправдана. Ложь встречается в любой культуре, в любом социальном слое, хотя распространенность и содержание лжи различны. Различна ложь мужчин и женщин. В зависимости от преследуемых целей ложь может быть использована во благо и во вред обманываемого. Поскольку данное явление мало изучено, оно требует пристального внимания исследователей различных гуманитарных наук.

Список литературы:

1. Сергеев В.М. Когнитивные методы в социальных исследованиях // Язык и моделирование социального взаимодействия. - Москва: Прогресс, 1987. - 462 с.
2. Вайнрих Х. Лингвистика лжи // Язык и моделирование социального взаимодействия. - Москва: Прогресс, 1987. - 462 с.
3. Bok S. Lying. - New-York: Vintage Books, 1989. - 327 p.
4. Eck M. Lies and Truth. - New-York: The McMillan Company, 1970. - 220 p.
5. Barnes J.A. A Pack of Lies. - Cambridge University Press, 1994. - 167p.
6. Rich A. Women and Honour: Some Notes on Lying. - University of Pittsburg, 1977. - 9 p.
7. Lerner H. The Dance of Deception. - New-York: Harper Perrenial, 1994. - 255 p.

ЛОЖЬ

ВО БЛАГО

ПАТОЛОГИЧЕСКАЯ

ВО ВРЕД

профессиональная

религиозная
политическая
медицинская
научная
рекламная

альтруистическая

спасающая
убеждающая
защитающая
оберегающая
поддерживающая
родительская
ободряющая
поощряющая

шутливая

стратегическая

маневрирующая
скрывающая
склоняющая
извлекающая
(информацию, пользу)
избегаящая
вытесняющая

мстительная

обиджающая
беспокоящая
мучающая
обманяющая
путающая
убивающая
угрожающая
приводящая в замешательство
обивающая с толку

обоюдная

охраняющая секреты

самозащитная

самоохраняющая

светская

извиняющая
оправдывающая
лгастная

Схема. Классификация видов лжи по цели.

«НАРОДНОЕ» И «ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ» В УЧЕНЫХ ШТУДИЯХ: ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ

Даже самый беглый анализ обширной и разветвленной специальной искусствоведческой литературы свидетельствует, что в «пропорциональном» отношении интерес искусствоведов к искусству «непрофессионалов» весьма и весьма уступает интересу к профессиональному художественному творчеству. Даже если учесть существенные перемены в этом плане, связанные с 1970-1980-ми гг., и даже несмотря на инспирированную неоавангардизмом и пол-артом вполне благорасположенную терпимость ко всякого рода «альтернативному» искусству или так называемому «антиискусству».

Есть основания констатировать также, что литература, порожденная исследованиями словесного фольклора, столь же далека от литературоведческой, как и написанное искусствоведами «народниками» от написанного искусствоведами «историографами» «высокого искусства».

Первое, что напрашивается в свете этих, на наш взгляд, не самых оптимистических констатаций, – давно пора заняться «сведением», координацией хотя бы «параллельных» теоретических устремлений литературоведов, фольклористов, искусствоведов (не исключая, естественно, и «кооперирование» перечисленных с представителями ряда иных гуманитарных дисциплин...).

Причем, хорошо известно, что в науке всегда просматривалась эта устремленность к глобальному (межотраслевому, междисциплинарному, межшкольному, межнациональному и т.п.) синтезу представлений и суждений, что красноречиво доказывалась издавна сформировавшаяся традицией интернациональных изысканий «общих» (преимущественно раритетных) культурно-исторических феноменов (французская, немецкая, российская школы египтологин, отечественная и зарубежная медиевистика и т.д. и т.п.), мощным движением компаративистики, захватившим с начала прошлого столетия практически все сферы научного знания, и т.п.

Сегодня сближению – как дороге к синтезу смежных, но не всегда «перманентно» соприкасающихся наук – могло бы послужить, в частности, историографическое уточнение хроник вхождения в науку и «обкатки», апробации в ней всей совокупности подведомственного теории НХТ¹ научного понятийно-терминологического аппарата (базовых дефиниций: «народная поэзия», «фольклор», собственно «НХТ» и т.д.) априори ясно, что «неслюбовь» в рамках отдельно взятых научных традиций к некоторым из ключевых понятий или даже полное их игнорирование, конечно, программировалось целостной спецификой той или иной конкретно данной национальной научной парадигмы...

Уже осуществленным одним из первых шагов к объединению (консолидации) наук, занимающихся – каждая в своем амплуа – изучением феномена народного художественного творчества, оказалось формирование третьей – наиболее новаторской (и новейшей) из принятых у нас – концепции фольклора, констатирующей, наряду с существованием утверждаемых «второй» концепцией фольклора таких традиционных фольклорных областей, как словесная, музыкальная, игровая, хореографическая и драматическая, также существование и области ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЙ (правильнее – «пластической»);²

Первый возникающий в связи с этим вопрос носит (если можно так выразиться) прагматически-утилитарный характер: применимы ли к этому новоявленному (изобразительному, а, точнее, пластическому) виду или ареалу фольклора те же законы и правила, которыми регулируется жизнь так называемого традиционного фольклора (словесно-музыкально-хореографически-драматически-игрового), а равно, – в свою очередь: распространяются ли на так называемый традиционный фольклор представления о

специфике и базовых характеристиках, определенных в науке для «пластического» фольклора (в данном случае под пластическим «массивом» подразумевается народное изобразительное, декоративно-прикладное и архитектурное творчество)?

Самые общие параллели уже отслежены, сходные черты, регистрируемые при сопоставлении первого и второго, уже занесены, условно говоря, в теоретические реестры... Хотя, наряду с тем, даже в пределах единого (того или иного, – ибо их круг достаточно широк), ориентированного на эстетическую и художественную проблематику справочного издания народное искусство (изобразительное, декоративно-прикладное, народная архитектура...) зачастую характеризуется вне непосредственной соотнесенности с фольклорной стихией. Как нечто автономно-параллельное.

С некоторым опозданием заметим здесь, что известные новаторские акции в плане практического преодоления разрыва и разобщенности разнорациональных научных традиций, несомненно, имели место. В частности, и применительно к непосредственно интересующей нас проблематике народно-художественного творчества. Так, в конце 1980-х – начале 1990-х было предпринято издание четырех выпусков сборника под общей рубрикой «Свод этнографических понятий и терминов», подготовленного в соавторстве советскими и немецкими этнографами, а также специалистами в смежных отраслях научного знания. Непосредственной целью преследовалось именно «сведение» суждений о практически единых, но прошедших столь различную исследовательскую обработку у нас и в бывшей ГДР ключевых понятиях этнографии, фольклористики, иных родственных наук...

К искомой «консолидации» были направлены и периодически имевшие место в научно-издательской практике недалекого прошлого совместные антологические ретроспекции, объединенные тематической общностью связи с актуальными исследовательскими направлениями, труды, адресно концентрировавшиеся на компаративном рассмотрении принципиально родственных явлений в контексте разнорациональных культур, обзора динамики взаимодействия и взаимовлияний сопредельных (и не только) национальных традиций в различных областях глобальной культуры человечества...

II.

Даже при самых оригинальных толкованиях понятия «народ» (например, предполагаемых последовательным солипсизмом) трудно игнорировать известное требование «массовости» ко всему, что так или иначе соотносимо с данной дефиницией. Тем самым, вполне уязвимыми для критики оказываются суждения тех специалистов, которые полагают, что совокупный массив «художественного творчества» может быть без остатка расчленен на «профессиональную» и «народную» часть. Дело в том, что ни первое, ни второе, – по крайней мере, в программных «декларациях», – не вбирает в себя такой феномен, как индивидуальное творчество непрофессионального художника... Последнее же, – учитывая неотъемлемую предрасположенность человеческой души к творчеству, – существовало практически всегда, являясь и первоисточником всякого – профессионального ли, народного ли – массового художественного творчества. Однако, в позднейшие эпохи, и прежде всего в условиях современности, индивидуальное непрофессиональное художественное творчество «узурпирует» особо выдающуюся роль. Это обусловлено укрупнением «личностного» фактора в культуре Нового и Новейшего времени, закреплением института «авторства» и сопровождающих его явлений.

Фактически именно новые качества индивидуального непрофессионального художественного творчества, породившего массовое народное творчество, откристиализовавшись, увенчались формированием системы профессионального искусства. Неслучайно отнюдь не столь уж (как принято думать) велика и непроходима «пропасть», разделяющая профессиональную художественную зону и «заповедную», представляющую творчество «художников воскресного дня» и им подобных мастеров-самоучек...

Что же до стереотипа вообще, то он – как выражение общности понятийных структур – роднит все проявления человеческой художественно-творческой деятельности. Причем, в случае профессионального искусства власть стереотипа (или, – пере-

ходя на иной лексикон, – традиции), своеобразного «канона», едва ли не более ошутима, нежели в случае народного творчества.

Хотя критически-аналитическое отношение к ней, а потому и более гибкая и подвижная динамика ее эволюции, обнаруживаемой в профессиональном искусстве, конечно же, заметно отличаются от системы отношений «традиция – народное творчество»...

Это обусловлено более мобильным кругом знатоков, ценителей, «критиков» профессионального искусства, что, между прочим, в свою очередь, подтверждает условно «сартровский» тезис о весомости соучастия «зрителя» в художественном акте. К слову, быстрота ответа профессиональной художественной «элиты» на назревающие потребности ценителей художественной «продукции» также доказывает, что между двумя, образно говоря, «сосудами» – «автор» и «зритель» – существует живая сообщаемость. Вообще, связи между ними в рамках профессионального искусства хотя и мобильнее, но осуществляются и регулируются, как представляется, по тем же самым «законам», которые действенны и в структуре НХТ. Это, между прочим, укрепляет оптимизм тех, кто полагает вполне возможным плодотворное взаимопересечение (синтез) «наработанного» наукой в плане изучения искусства профессионалов и в аспекте осмысления народного художественного творчества.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹Здесь и далее: «народное художественное творчество».

²Об истории формирования и бытования трех основных концепций фольклора, получивших распространение в отечественной науке, см.:

Свод этнографических понятий и терминов: Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С.82-83 и др.;

Свод этнографических понятий и терминов. – Вып.4 (Народные знания. Фольклор. Народное искусство). – М., 1991. – С.135-138 и др.;

Эстетика: Словарь /Под общ.ред. А.А.Беляева и др. – М., 1989. – С.374-375.

УКРАИНСКИЙ ГЕШТАЛТ И "СТИМУЛ УЩЕМЛЕНИЯ"

Каждая нация, каждая конкретно-историческая общность воплощает свои таланты в самых различных сферах культурной жизнедеятельности человека. Тем не менее, за многообразием культурных ликов отдельной нации всегда просматривается общее выражение, общее настроение, которое сообщает каждому отдельному ее проявлению специфический характер. Особый стиль исторического функционирования культуры, особая и характерная только для нее одна форма выражения духовных потенций, особая интонация и специфическая окраска ее исторического "голоса" придает тональное единство и духовную созвучность ее отдельным формам. Особый стиль (в терминологии О.Шпенглера – "гештальт") культуры, – ее исторический талант, – формируется внутри специфического хода ее социально-политической истории, под воздействием специфических географических условий, в которые она помещена: уникальность географической и социально-политической ситуации конкретной культуры определяет уникальность и неповторимость ее духовно-жизненной формы. В предлагаемой статье будет сделана попытка выяснить, каким историческим талантом обладает именно украинская нация, каким вырисовывается общий стиль или "гештальт" украинской культуры. Попробуем провести некоторые параллели между географически-политической структурой и духовной культурой Украины (причем, предполагаемое исследование будет ограничено выяснением именно "некоторых" тенденций в истории культуры Украины, в которых, быть может, наиболее ярко проявились специфические черты украинского характера).

Согласно знаменитой культурологической теории А.Тойнби, возникновение и развитие каждой культурной системы осуществляется под воздействием внешних стимулирующих факторов, природных либо социальных. Причем именно негативная внешняя информация создает идеальные условия для становления культурных организмов, ибо порождает ситуацию творческого напряжения в противостоянии человека враждебной внешней среде. Что же касается абсолютно благоприятных природно-исторических условий, то в лучшем случае они могут привести к стагнации культурной системы, а в худшем – к ее полному исчезновению. Тот факт, что украинская культура существует, что она не умерла и не погрузилась в историческую спячку, следует объяснять именно наличием тех самых негативных (а в силу своей негативности желательных) внешних факторов, которые будоражили украинскую душу, приводили ее в состояние боевой активности и способствовали ее культурному росту. Причем в становлении украинской культуры ведущую роль сыграли именно социально-политические факторы, фигурирующие в классификации А.Тойнби под названием "стимулов ущемления". Согласно А.Тойнби, ущемление творчества человека в какой-либо одной сфере влечет за собой переключение его активности на другой род деятельности. Подавленная в одном жизненном измерении, человеческая энергия изливается в другом, порождая оригинальные культурно-исторические формы. Если проанализировать украинскую историю, то становится очевидной ее ущемленность в социально-политической области. За все время своего существования Украина обладала независимостью лишь в течение небольших временных промежутков (на заре своей истории до нашествия татар, с 1917 по 1920 г., и начиная с 1991 г., когда Украина по-настоящему оформилась как суверенная держава). Подавляющее же количество лет своей истории украинская нация находилась под давлением властей иных государств, – Литвы, Польши, Австро-Венгрии, Турции, Чехословакии, царской и советской России. Социально-политическая энергия украинского народа, подавленная в области государственного творчества, сублимировалась в творчество культурно-духовное и создала, быть может, наиболее оригинальные в украинском культурном наследии явления, – украинскую литературу, украинскую оперу и казачество. Таким образом, можно утверждать,

что "стимул ущемления" сыграл в истории культуры Украины позитивную роль.

Историческая специфика украинской ситуации, обусловившая трансформацию социально-политического творчества в культурно-духовное, в значительной мере определила характер, настроение и направленность исторических талантов украинской нации, ее "гештальт". Особый стиль украинской культуры проявился именно в социально-политической окрашенности ее духовных форм. Если проанализировать украинскую литературу, то можно будет сразу заметить ее социально-революционно-политическую сориентированность. Издавна основной темой литературно-поэтических произведений украинских авторов была борьба украинского народа с угнетателями ("шакраями" и "пригноблячами"), тема народных страданий, народных "мрій про майбутнє". Издавна призыв к борьбе с существующей несправедливостью, стремление к революционным переменам составляло предельный интерес украинской литературной элиты. Мотив "плача", – плача над горькой судьбой Украины, – становится духовным архетипом всей украинской литературной традиции, который в разных ликах проявился на всех этапах ее развития вплоть до нашего времени. Самые древние произведения украинской словесности, – думы-плачи "Плач невольника", "Плач невольників на каторзі", "Маруся Богуславка" та "Іван Богуславець" – могут быть рассмотрены как символ украинской литературы. Позже мотив плача возникает в полемических антиуниатских произведениях Ивана Вышенского (в посланиях кн. Острожскому) и Мелетия Смотрицкого (в работе "Тренос" или "Плач"). Модификации темы плача можно обнаружить и в творчестве великого украинского поэта Т.Шевченко, большинство произведений которого исполнены тяжелых дум над долей несвободной Украины. Литературное творчество П.Мирного, И.С.Нечужа-Левицкого, И.Франко, Ю.Федьковича, М.Шашкевича проникнуто социальными идеями национального возрождения и политического освобождения Украины. В творчестве гениальной Леси Украинки, опять же, тематизируется социальный мотив. Показателен цикл ее стихов "Сльози-перли", в которых оплакивается судьба Украины, спящей "у кайданах". Даже в юмористических произведениях украинских авторов, – "Энеиде" И.Котляревского, байках П.П.Гулака-Артемовского, комедиях Г.Квитки-Основьяненко, – преобладают социальные пассажи, политические выпады против крепостничества. То же самое можно сказать и об украинских поэтах советского периода (напр., В.Стусе, Д.Павличко и др.), которые в своем творчестве также боролись с крепостничеством, хотя уже не царским, а коммунистическим.

Итак, украинская литература как оригинальное явление украинской культуры, обладает особым, ярко выраженным стилем, который может быть охарактеризован синтетическим сопряжением: социальность-политичность-революционность. Однако социальная морфология украинской культуры проявила себя не только в литературном, но и в оперном жанре. Наиболее яркие украинские композиторы вдохновлялись в своем творчестве именно социальными сюжетами. Достаточно вспомнить оперы "Запорожец за Дунаем" Семена Гулака-Артемовского, "Богдан Хмельницкий" и "Назар Стодоля" К.Данькевича, "Тарас Бульба", "Наталка-Полтавка" и "Энеида" Н.Лысенко, "Милана" и "Арсенал" Г.Майбороды. Тот факт, что в "социальности-народности" украинской оперы проявился специфический стиль украинской культуры, становится особенно очевидным, если сравнить характер украинской оперы и оперы Австрии, Германии, Италии. Общеизвестно, что в западноевропейской оперной традиции социальная проблематика занимает самое незначительное место. Так, в австро-германской опере на первый план выходит тема неземной, мистической любви, символизированной в волшебном-чудесно-идеальных образах (к примеру, оперы "Летучий голландец", "Кольцо нибелунга", "Тристан и Изольда" Р.Вагнера, "Волшебный стрелок" К.Вебера, "Орфей и Эвридика" К.Гляука, "Дон Жуан" и "Волшебная флейта" В.А.Моцарта); что же касается итальянской оперы, то она увлечена темой страстной, чувственной любви, но никак не борьбой за лучшую жизнь (например, оперы "Травиата", "Аида", "Риголетто" Д.Верди, "Любовный напиток" Г.Доницетти, "Мадам Баттерфляй" и "Тоска" Д.Пуччини).

Невозможно не сказать еще об одном уникальном культурно-историческом феномене Украины, который также возник в результате воздействия "стимула ущемле-

ния", – феномене казачества, оформившегося как социально-политическая альтернатива официальным государственным властям. Ущемленная, невостребованная политическая энергия украинского народа нашла исход в создании неформальных структур казаческой субгосударственности. Таким образом, модель казацкой державности является проявлением все тех же структур украинской ментальности, обладающих поюсторонне-ориентированным, социально-политическим, революционно-динамическим характером.

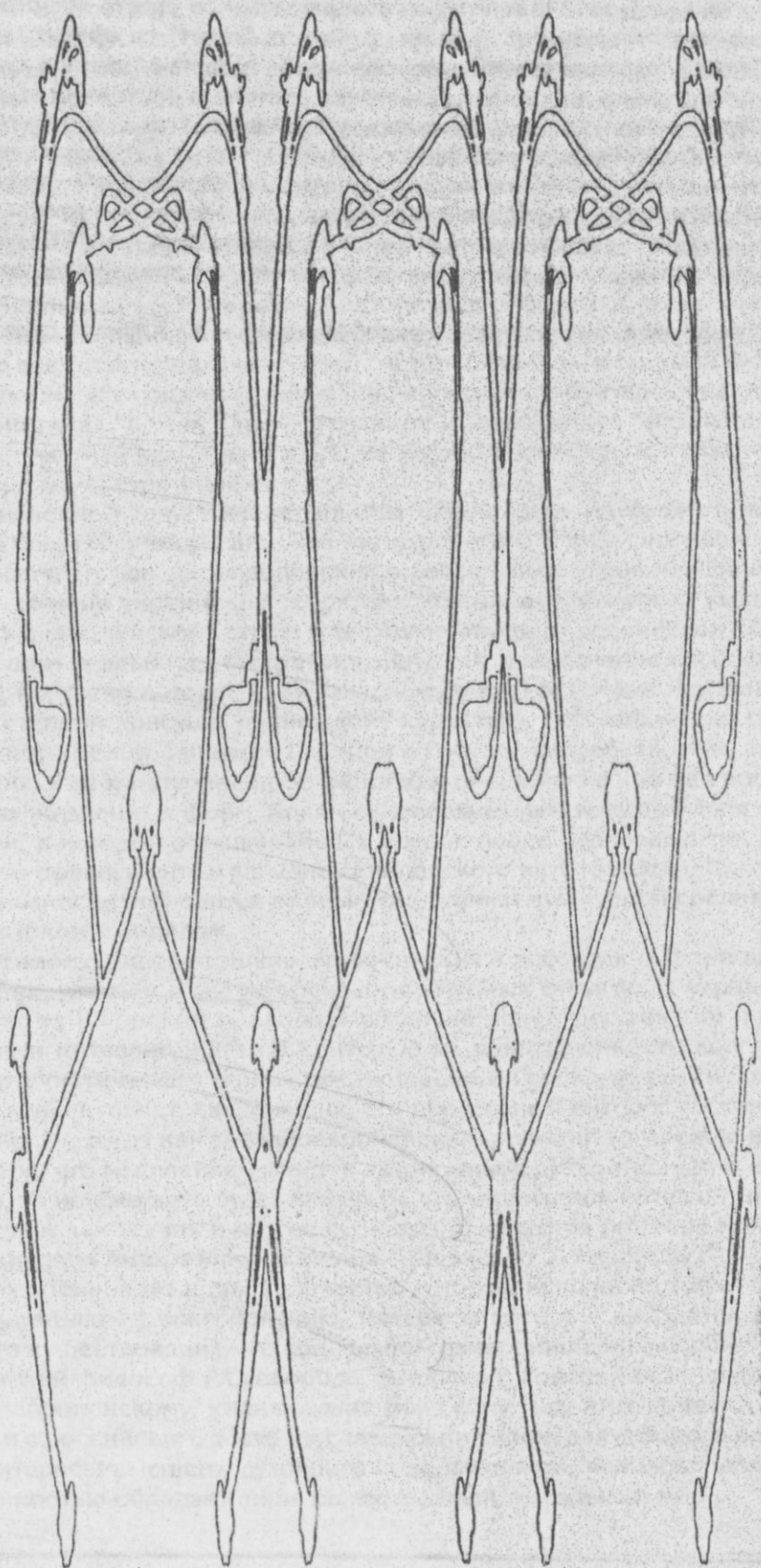
Итак, в истории Украины можно выявить определенные структурные параллели между различными планами ее культуры. Морфологический анализ некоторых тенденций украинской культуры демонстрирует наличие родственных характеристик в таких различных культурных формах, как литература, опера, воинско-казаческое искусство, что дает право сделать предположение: украинская культура обладает своим особым, оригинальным стилем, особой одаренностью, которая накладывает отпечаток на функционирование конкретных исторических формообразований. Историческая ущемленность политически-государственного творчества украинского народа эхом отозвалась во всех структурах культурной системы Украины и придала им специфическое настроение, выражающееся в социально-политически-бунтарски-националистических характеристиках. В этих характеристиках и заключается "гештальт" украинской культуры, понимаемый как общий язык, на котором изъясняются различные культурные организмы конкретной нации.

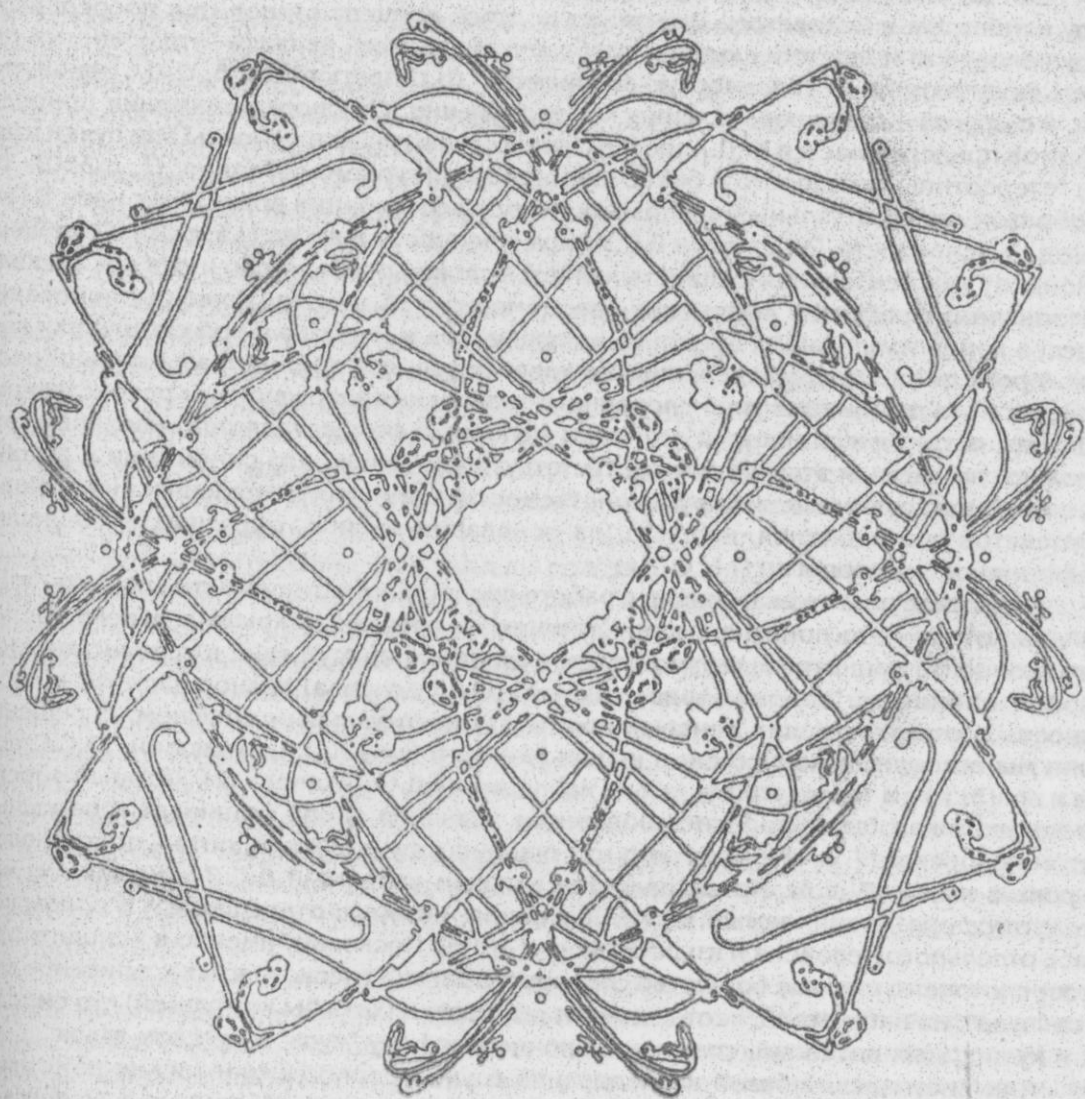
В заключение следует коснуться еще одной темы, которая становится очень популярной в современной украинской культурологии, – темы соотношения западных и восточных (точнее, западноевропейских и российских) типов мышления в украинской культуре. Многие украинские теоретики утверждают близость украинской души именно западноевропейскому стилю и ее отдаленность от российского. Однако более соответствующим реальности следует признать такое понимание специфики украинской культуры, согласно которому как западные, так и восточные ментальные структуры в равной степени присущи украинскому характеру. Географически срединное положение Украины между Западной Европой и Россией способствовало равномерному проникновению в ее культурное пространство и смешению в нем как российских, так и европейских жизненных форм. Ярким подтверждением тому является феномен униатской церкви, в которой объединились в единое целое церковные традиции восточно-славянского православия и западно-европейского католичества. Срединность униатской религиозности становится прямым следствием культурной срединности Украины между Востоком и Западом.

То же самое смешение западноевропейских и российских форм выразительности можно обнаружить и в философско-литературных структурах украинской культуры. Если вслед за В.Горским проводить различие между российским и западноевропейским типами интеллигенции по критерию ее приверженности коллективистским либо индивидуалистическим ценностям (согласно В.Горскому, российскому интеллигенту сродни коллективистские позиции, его предельный интерес составляют надличностные ценности, тогда как западноевропейский интеллигент прежде всего заботится о самом себе, его мышление остается автономным, субъективным и индивидуалистическим) (1), то необходимо будет признать, что украинской интеллигенции в равной степени присущи как те, так и другие свойства. В качестве примера можно привести ведущих украинских литераторов и поэтов Т.Шевченко, Л.Украинку, И.Франко, П.Мирного, И.С.Нечуй-Левицкого и др., творчество которых исполнено тоски по всеобщему (а не индивидуальному) благополучию, интересы которых находятся за пределами субъективного существования, – в социальном измерении коллективного счастья. Великий украинский философ Г.Сковорода, которого В.Горский безапелляционно относит к западноевропейскому, индивидуалистическому типу интеллигента (1), имеет немало общего и с российским, восточнославянским типом, для которого на первый план выступают интересы высшего, духовного (а не плотского) человека, для которого абсолютной ценностью обладает лишь божественный, идеальный мир.

Все вышесказанное прежде всего относится к украинской культуре прошлого. В современной же Украине "стимул ущемления" вытеснился "стимулом свободы", а единый культурный стиль сменился множественностью экспериментаторских тенденций. Можно ли вслед за О.Шпенглером утверждать, что утрата сформировавшегося в течение столетий "гештальта" Украины означает "закат" ее оригинальной культуры? Или, быть может, Украина стоит на пороге новых, еще не виданных культурных достижений? Действительно ли каждая культурная система в состоянии выработать в течение своей истории только лишь один культурный язык, или каждому периоду в ее развитии могут соответствовать различные стили? Нужно ли вообще желать оформления новой оригинальной культуры в Украине? Не лучше ли признать, что отказ от поисков индивидуального культурного лица и утверждение множества неоригинальных культурных форм является единственным путем в современном мире? Безусловно, жизненные (а не придуманные) ответы на эти вопросы сможет предложить одно лишь время.

(1) В.С.Горський. Історія української філософії. – К.: Наукова думка, 1997. – с.100





"Чудо": опыт языковой реконструкции концепта

В.П.Омельяненко

Антропоцентрический подход современной лингвистики к познанию культуры предполагает обращение к ее концептам, отраженным в пространстве текста, к анализу их "частных языков", реализующих взаимодействие между концептом и человеком. При таком подходе концепт становится посредником между человеком и другими людьми, вообще универсумом, являясь "отвлеченным понятием, получающим символическую значимость" (Н.Д.Арутюнова) (5, с.4) с одной стороны, а с другой – языковое, лексическое выражение. Сходного понимания природы концептов придерживается Ю.Д.Апресян ("лингвокультурные изоглоссы или пучки изоглосс; "стереотипы" языкового и более широкого культурного сознания" (1, с.350)). Таким образом, концептуальный анализ как метод исследования воплощает идеи В.Гумбольдта, Э.Бенвениста, Э.Сепира и Б.Л.Уорфа о человеке и языке (15, с.30). Очевидно, что концепт как ментальная сущность является сложным объектом, и для его адекватного описания требуется выяснение закономерностей и семантических оснований процесса концептуализации, временных параметров и национальной специфики концепта. Кроме того, содержание концепта характеризуется принципиальной неопределенностью; его дефиниция типа словарного толкования затруднена, и реконструкция концепта (а также его места в сознании человека) осуществляется, насколько это возможно, по данным этимологии соответствующего слова, его синонимии и антонимии, с помощью установления круга сочетаемости, типичных синтаксических позиций и контекстов употребления, наконец, на основании оценок, образных ассоциаций, метафорики и фразеологии (11, с.3).

В соответствии со сказанным, в работе предпринимается попытка изучить "язык чуда", на котором это понятие с нами "говорит" и который открывает к нему доступ. Статус концепта нашему объекту придает постоянное присутствие в славянской культурной традиции, ее "народно-христианской" (О.А.Седакова) разновидности, и насыщенность соответствующих речевых практик концептуальным смыслом. В решении задачи мы исходим из концепции и используем методику Н.Д.Арутюновой, Ю.С.Степанова и др. (5; 11), а также опираемся на наблюдения Д.С.Лихачева (7), который определяет концепт как "столкновение словарного значения слова с личным и народным опытом человека" (7, с.4) и отмечает, что основная функция концепта – подстановочная роль в языке (7, с.6). Представляется важным вводимый Д.С.Лихачевым термин "концептосфера", понимаемый им как потенции, которые открываются в словарном запасе отдельного человека и языка в целом (7, с.5). Поскольку именно в концептосфере сосредоточено главное богатство словарного запаса русского языка, описание концепта "чудо", на наш взгляд, неотделимо от обрисовки (хотя бы контурной) его смысловых и культурных потенций, создающих концептосферу "чуда" в русском языке.

Лингвистической базой исследования служат церковнославянские памятники письменности 12-13 вв., главным образом, житийного жанра, собранные в "Успенском сборнике". Привлекается материал лексикографических источников.

Изучение концепта "чудо" встречается с определенными трудностями, обусловленными его "диахронической многослойностью" (термин С.Г.Проскурина) и неоднозначностью определения внутренней формы слова чудо. Эти трудности сказываются уже на этапе этимологических разысканий (всегда более или менее вероятностных). Как показывает "Этимологический словарь славянских языков", праслав. **cudo* восходит к и.-е. корню **keu* /*ko-* с емким значением 'слышать', 'славить', 'прорицать', 'воспринимать', 'знать' и является именем с суффиксом -*d-*, соотносимым с глаг. **cuti* (16,

4, с.128-135; 13, с.83). Хотя семантический синкретизм древнего корня не подлежит сомнению, для *sido прежде всего выделяется признак "слух" (17, с.67; 13, с.186), а значит, соотносённость с *говорением* ("металингвистическое обозначение особой ритуальной поэтической речи и.е. *k(h)e/ou- @ ст.-сл. *чудо, чути*" (3, с.836)). С другой стороны, данный и.е. корень устанавливается для *kudo (<*ku- <*kou-) и *kovati (<*kou-); прецедентное мнение о близости ст.-сл. *ковь* и *чоути* принадлежит Айцетмюллеру (14, 2, с.270). Сближение со словами гнезда *kovati может свидетельствовать о наличии в семантике слова *sido признаков "делать, создавать" (ср. связь обозначений поэтического искусства и *выковыивания-ковки*, кузнечного ремесла и колдовства (словесной магии) в индоевропейском (4, с.159)). Семантическая параллель "ремесло-магия-слово" обнаруживает, в свою очередь, взаимную семантическую диффузность *sido (<*cuti) и *kovati, на которую косвенно указывает и М.М.Маковский (универсальное в и.е. соотношение значений "издавать звуки" – "творить, создавать" (9, с.36)). Гипотеза о наличии среди сем. и.е. корня признаков "говорения" и "действия" вместе объясняет развитие у слова *чудо* значений "дело, творчество", в том числе "творчество словом". В этой связи интересны строки Н.С.Гумилева:

В оный день, когда над миром новым
Бог склонял лицо свое, тогда
Солнце останавливали словом,
Словом разрушали города.

Однако безупречными доказательствами гипотезы мы не располагаем; вопрос о внутренней форме слова *чудо* остается открытым.

Выяснение парадигматических отношений слова *чудо* даст ряд номинаций-синонимов: *чудо* (чудеса), *диво*, *дыло*, *явление*, *знамение*, среди которых основной и наиболее частотной является *чудо* (мн.ч. *чудеса*). В рассмотренных текстах антонимии как таковой у слова *чудо* не обнаруживается. В определенном смысле, основываясь на материале исторических словарей, можно считать антонимами *чуда* и однокоренных слова с корнем *куд*: русск. *кудесы*, *кудесить*, *кудесник*, так как на синхронном (для отмеченной эпохи) уровне они вряд ли родственны *чудо*, постольку, поскольку существует противопоставление оценочных сем ("хорошо"- "плохо") и компонентов значения "божественное (действие)" – "бесовское, колдовское (действие)" (ср. "ложные чудеса"). Синтагматические связи проявляются в характеризующих парных сочетаниях; их лексическое наполнение образуют единицы синонимической цепочки (напр., *чудо и диво*), а также их производные или синонимичные им прилагательные: *чудный и дивный*, *велик и славнь*, *велик и чуднь* и под., в которых градационно выражается оценка творца "чуда". "Чудо" предстает как творение Бога, или Иисуса, или святых, вдохновенных божественной силой, *духом*, *волей*. Эта особенность находит выражение в глаголах: *творити*, *дѣлати*, *сѣдѣвати*, *являти*, *показати*, *чудотворити*, *чудодѣствовати*, обозначающих действие Бога, а также именах со значением действия по глаголу: *чудодѣяние*, *чудотворение*, лица по действию: *творьць*, *чудотворьць*, *чудодѣтель*.

По нашему мнению, продуктивность исследования зависит от выяснения типов чудес, или ситуаций, в которых происходит "чудо"; его субъект-объектной характеристики, прямо связанной с восприятием и оценкой; топологии, "техники" достижения и функциональной нагрузки "чуда". Важную роль играют и отношения со смежными концептами.

Типологически чудеса Иисуса, описанные евангелистами, и чудеса святых, показанные в житиях (ср. точку зрения Д.С.Лихачева: "...чудо в житийной, христианской литературе – совершенно необходимая составная часть. Только оно вносит движение и развитие в биографию святого" (6, с.107)) таковы: исцеление больных (слепых, прокаженных, глухонемых, бесноватых и т.д.); воскрешение мертвых, и прежде всего, воскрешение и вознесение самого Иисуса; спасение жизни праведников; чудесное удовлетворение житейских потребностей (ловля рыбы, наполнение закромов, насыщение нескольких тысяч человек и др.). В Пятикнижии, Пророках и Писаниях содержатся

чудеса, совершенные непосредственно Богом: взятие на небо Еноха, смешение языков, исход евреев из Египта и переход их через Красное море, манна и источники воды в пустыне, проказа, поразившая Мириам, происшествия с пророками Илией и Даниилом (2, с. 791). В ситуациях или "микросюжетах" "чуда", как видим, обязательно присутствует указание на источник "чуда", объект и степень воздействия. Вообще, по словам А.Ф.Лосева, "типы чудес различаются по характеру представлений о ...первозданной блаженно-самоутвержденной личности" (8, с.156) (т.е. по степени близости к Богу – К.Б.), а само "чудо" есть *связь* реальной истории личности с ее идеальным состоянием, связь, ставшая *видной*, максимально *выраженной*. По Лосеву, "чудо" создается совпадением реальной жизни хотя бы с одной из сторон идеального состояния личности (8, с.147). О природе "чуда" говорит момент *удивления явившемуся и происшедшему* (греч. *Jauma*, лат. *miraculum-miror*, нем. *Wunder-bewundern*, слав. *чудо*), характер *извещения, проявления, свидетельства*. Таким образом, считает А.Ф. Лосев, "чудо" – не самые факты и события, а модификация их смысла, определенный метод интерпретации (8, с.147). Отсюда ясно, что субъект и объект "чуда" может быть одной и той же личностью ("чудо – диалектический синтез двух планов личности, когда она целиком и насквозь выполняет на себе лежащее в глубине ее исторического развития задание первообраза" (8, с.147)), а восприятие "чуда", описываемое в текстах глаголами *чудится, дивится, страшится, ужасается, трепетати*, неизбежно содержит превосходную степень положительной оценки ("восхищение").

Пространственная характеристика "чуда" иногда связана с чудотворными "предметами" – мощами святых, иконами, крестом; локализуется оно в высокой сакральной точке (гора, воздушное пространство, небо), в церкви или святой земле (Иерусалим). Средство достижения "чуда" – молитва. Воздействие, результат "чуда" состоит в укреплении и утверждении веры в единого Бога, приобщении к ней неверующих, сомневавшихся и раскаявшихся грешников.

Необходимым дополнением к анализу концепта является указание на взаимоотношения с другими, близкими концептами той же культуры, прежде всего – "сила" и "святость". Понятие о "силе" (Создателя, Творца) лежит в основе понятия о "чуде", а с концептом "святость" "чудо" роднит мотив "возрастания", становления "блаженно-личностного самоутверждения" (А.Ф.Лосев).

По словам исследователя, "сила – источник, начало, причина всякого действия, начало изменяемости мировых явлений..., сила – связь (поддерживающие мир космические шнуры)" (10, с.53). На тесную связь концептов "чудо" и "сила" указывает и тот факт, что "в первые века славянской письменности, когда формировалась лексика семантического поля силы..., ст.-сл. *сила* имеет и такое значение как 'чудо'" (10, с.56).

Святость как высший нравственный идеал, как особая жизненная позиция пронизывает древнерусскую традицию, обуславливает ее сакральность, устремленность к "исходному состоянию целостности" (12, с.221), ср. греч. *hieros* 'святой, священный, божественный', но и 'мощный', 'чудесный' (12, с.209).

"Исторический шлейф" оправдывает в той или иной мере синхронное существование концепта "чудо" в языковом сознании, что показывают следующие фрагменты: "Через две недели случилось *чудо*, первое по счету: мне позвонил следователь и предложил прийти на свидание"; "История с О.М. открыла целую серию передававшихся из уст в уста историй о *чудесах*, грянувших *сверху*, как *гром* и *благодетельная гроза*... а все-таки нас *чудо* спасло и подарило нам три года воронежской жизни" (Н.Я. Мандельштам. Воспоминания).

Итак, в статье мы попытались воссоздать целостный облик концепта "чудо" – своего рода идеализированной реальности слова *чудо*. Совокупность его характеристик дает основания считать историческим содержанием концепта "словесное действие (творчество), *проявление Бога в человеке и (или) для человека*". При всем плюрализме и эволюции определений, данное концептуальное ядро сохраняется, что характерно и для богословских толкований (напр. у еп. Феофана Кронштадтского).

В настоящем исследовании мы лишь укажем на ключ к поискам концептосфе-

ры "чуда". Думается, что он содержится в рассуждениях А.Ф.Лосева ("...решительно все на свете может быть интерпретировано как самое настоящее чудо..., когда вся жизнь предстает вдруг как бесконечный символ, сложный миф...") и приводимом в них знаменательном примере из жития преп.Венедикта о чудесном видении им Вселенной в одном световом луче (8, с.159).

С учетом перспектив концептуального анализа и открывающихся перед ним возможностей, вовлекающих в орбиту поиска разнообразные явления из далёких друг от друга областей знаний, наши промежуточные выводы кажутся скромными и оставляют место для дополнений (напр., совсем не затронут вопрос о метафорах и фразеологии "чуда"). Вместе с тем считаем, что дальнейшее языковое изучение концепта "чудо" прояснит тот культурный контекст, в котором он функционирует. Это изучение важно потому, что "язык формирует, фиксирует и транслирует... наши представления об отношениях между концептами", а последние "являются фундаментальной частью наших знаний о мире" (15, с.40).

Список литературы

1. Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: попытка системного описания// Апресян Ю.Д. Избр.тр. Т.2. Интегральное описание языка и системная лексикография. М., 1995. С.348-388.
2. Библийская энциклопедия. Репринтное издание. М., 1990.
- 3.Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. Т.2. С.457-1329.
4. Иванов Вяч.Вс., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.
5. Логический анализ языка. Культурные концепты. М., 1991.
6. Лихачев Д.С. Изображение людей в житийной литературе 14-15вв.// ТОДРЛ.1956. Т.12. С.105-115.
7. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка// Изв.РАН. СЛЯ. 1993. № 1. С.3-9.
8. Лосев А.Ф. Диалектика мифа //Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С.21-186.
9. Маковский М.М. "Картина мира" и миры образов (Лингвокультурологические этюды) // ВЯ.1992. №6. С.36-53.
10. Мурьянов М.Ф. Сила (понятие и слово) // Этимология.1980. М.,1982. С.50-56.
11. Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.
12. Топоров В.Н. Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре - *svet-//Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С.184-251.
13. Трубачев О.Н. Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991.
14. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1986. Т.2.
15. Фрумкина Р.М. Концепт, категория, прототип // Лингвистическая и экстралингвистическая семантика: Сборник обзоров. М., 1992. С.28-43.
16. Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1977. Вып.4; 1987. Вып.13.
17. Вьекнер А. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1974.

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА У ИСТОКОВ УКРАИНСКОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Совокупность верований, соглашений и институтов создает специфический облик той или иной культуры. Культурным пластам, периодам и целым эпохам человек хочет дать имя. Имя, в свою очередь, если его понимают как данность, а не как заданность, порождает стереотипный подход к культуре и, как следствие, перестает замечаться, теряется особенная, присущая именно этой эпохе духовность. Что касается рассматриваемого нами рубежа XVI–XVII вв., то отметим, что исследователи, стремясь преодолеть традиционный, стереотипный подход, пытаются переосмыслить название эпохи: барокко/Барокко (Макаров А.), Реформация или Возрождение? Вопрос остается открытым. А ведь именно в XVI–XVII вв. происходит становление национального самосознания: с одной стороны, защищая культурно-религиозные традиции от католицизма, «книжники стремились сохранить присущий восточным славянам способ философствования, который основывался на духовно-практическом освоении мира и вытекал из понимания философии как мудрости и жизни в истине». Основная цель такого философствования – это познание человеком Бога и теозис. В отличие от западноевропейской философии, эта философия ориентировалась прежде всего на духовность. Ничего не исключая из процессов познания, она считала более важным движение в сфере ирреального. Скрытый смысл приоткрывается только избранным, наделенным божественной благодатью. Духовное постижение есть дар божий, и для него недостаточно только одних самостоятельных усилий человеческого разума. С другой стороны, происходят качественно новые процессы: преподаватели в братских школах начинают ориентироваться на барочный синтез средневековых представлений и западных новых учений. У истоков этих процессов стоит переход от экзегетичной интеллектуальной культуры к герменевтической практике, которая включала и этический компонент, являющийся особенностью восточнославянской культуры. Текст становится стимулом для размышления, толчком к исследованию. Допускается все более вольное обращение с текстом и большая степень отвлеченности от него. Если в ранний период средневековья философская экзегеза, как правило, служила для рационального подтверждения позиций авторитета, в более поздний период – для авторитетного подтверждения самого автора, то в конце XVI–начале XVII в. экзегеза, превращаясь в герменевтическую практику, открывала новые возможности: изучать жизнь, опираясь не на традиционное – Бог-мир, а на новую систему ценностно-понятийных измерений – человек-мир, в которой действия человека этически окрашены, потому что нравственность и духовный потенциал связаны с пониманием. Это вовсе не означало резкого отхода от прежних учений, но теперь, хотя медитации над каноническими текстами все еще были возможны, они уже далеко не составляли всего содержания философии. Интерпретация, как вид деятельности, обращенный по природе своей в практику познания, помещается в центр философского знания. Таким образом, переход к герменевтической практике был залогом движения вперед: от реформации к гуманистическим идеям, от неоплатонизма и патристики к природно-научным идеям аристотелизма. Это обуславливало размежевание философии и теологии, что вызвало появление нового способа философствования, переход к духовно-теоретическому способу освоения мира, который отвечал потребностям времени и подготавливал условия для Украинского Возрождения.

Примером может служить трактат К.Саковича «Аристотелевські проблеми або питання про природу людини» (1620р.) – первый учебник философии, написанный восточнославянским автором. Толкования в нем подчас выходят за пределы хрис-

тианского мировоззрения, так как К.Сакович обращается не только к поговоркам, стихотворениям, шуткам, но и к магии, вводит своих слушателей в ассоциативное поле, пытаясь применить уже известные закономерности в относительно новых условиях. Автор пытается перенести акцент на рациональное познание человеческой сущности, а не на познание человеком Бога. Для К.Саковича главным является усилие человеческого разума, а не озарение. Рациональность (или попытка рациональности) давала возможность осуществиться герменевтической практике: так, для того, чтобы понять, что такое человек (целое), К.Сакович рассматривает части целого (части тела, внутренние органы, органы чувств, сон и др.). Соотношение частей и целого ставило проблему герменевтического круга.

К.Сакович не противоречит себе, считая, что человеческий разум не может познать окружающий мир. В этом источник трагических переживаний не только человека XVI–XVII вв., но и нашего времени. Подтверждая свою мысль о том, что чувство вины за свой разум было присуще даже великим мудрецам, К.Сакович приводит легенду о смерти Гомера: «Коли він сидів на березі одного острова, названого десятим, питаючи (рибалок): чи маєте щось? На що вони йому загадково відповіли: що ловили, залишили, а що не ловили, маємо. Тоді цей муж великого розуму, будучи не в змозі витлумачити кілька неясних плутаних слів, через сором в той же день покінчив життя». (1, 417). Ясность мысли мудреца сталкивается с особым нелинейным мышлением рыбаков и понимания не происходит, потому что оказывается, полагаясь только на ум-голову, понять смысл загадки невозможно. Как понять другого человека «не превращая его ни в поддающуюся исчислению вещь, ни в отражение собственных эмоций»? Вопрос становится роковым, поскольку народная мудрость оказывается сильнее философии разума. Препградой становятся несколько путаных слов, фраза, построенная на парадоксе софистов. Пути – сеть, мудрец пойман в сети.

Отсутствие «мудрости сердца» (категории души) подвергает человека испытанию тоской, стыдом. Смерть, самоубийство – результат понимания непонимания. Тщетны попытки понять мир при помощи одного лишь разума. Понять текст, значит некоторым образом включить его в мир собственной личности, взаимодействовать с ним. Использовать «внутреннее зрение», а не рассудок – вот «дар истолкования», потому что, по словам Х.Г.Гадамера, «понимание – всегда больше, чем ratio». Понимание оказывается нравственным действием, без него разум теряет какой-либо центр и территорию; наполняется страхом от попытки установить место конечного среди бесконечного. К.Сакович в своих лекциях приводит также легенду о смерти Аристотеля: «Будучи не в змозі збагнути Істинну причину, через яку Евріп сім раз в день і вночі повертав свої води, він помер від великого смутку і печалі» (1, 417). Непостижимость истины оказывается смертельной для философа. Наступающий вдруг момент декомпенсации, когда весы «ум–сердце» склонились в сторону ума («муж великого розуму», «князь всіх філософів»), и становится критической точкой, а компенсирующие недoves – недостаток сердца-понимания стыд и тоска способны перевернуть весы вовсе. Истина оказывается на стороне сердца, движения (буквально: движение рыбаков, прилив и отлив моря), нелинейности мышления. Противопоставляется покой, предельность, «объясняющий» ум. Таким образом, центральной проблемой оказывается проблема этическая, ставящая идущего перед антиномией жизнь/смерть. Сущность же этой антиномии, очевидно, правомерно осмысливать на фоне самой общей герменевтической проблемы – проблемы специфики типа культуры, в пределах которой совершается познавательная деятельность. А облик культуры рубежа XVI–XVII вв., на наш взгляд, определяется основным достижением – переходом от экзегезы к герменевтической практике и, следовательно, к расшатыванию монолитности средневековой философской культуры, что явилось залогом движения к Украинскому Возрождению.

ЛИТЕРАТУРА

І.Сакович К. Арістотелевські проблеми або питання про природу людини з додатком передмов, весільних та похоронних обрядів. // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінецьXVI–початок XVII ст.). – Київ: Наукова думка, 1988. – С.337-443, 555-565.

КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ НЕТРАДИЦИОННОГО ОБУЧЕНИЯ ИНОСТРАННОМУ ЯЗЫКУ

При построении концептуальной модели обучения основными стали следующие положения:

1. Обучение может быть эффективным при реализации принципов развивающего обучения. Это означает, что процесс образования должен быть не столько процессом передачи предметных образов, сколько процессом управления развитием личности (А.Н.Леонтьев, Д.Б.Эльконин, В.В.Давыдов). Осуществить процессы управления развитием личности позволяет развивающее и проблемное обучение.

2. Проблемное обучение может очень хорошо сочетаться с обучением иноязычному общению как деятельности по решению коммуникативных задач, непосредственно опосредованных текстом (Н.И.Жинкин). Это обстоятельство имеет большое значение, так как именно на начальном этапе необходимо произвести "запуск речевого механизма" и заложить основы обучения как средства общения. Иноязычное общение на основании проблемного подхода предполагает усвоение языкового материала и овладение навыками и умениями иноязычной речи на основе ситуации проблемного характера двойного плана: для усвоения лингвистической и экстралингвистической информации.

3. К видам деятельности, кроме трудовой, учебной и игровой, относится и общественно-коммуникативная деятельность. Она представляет собой сложный процесс взаимодействия людей, осуществляемый посредством языка как системы единиц и правил оперирования ими и выявляющийся в речевой деятельности общающихся (говорении, слушании, а также чтении и письме). Вербальное общение есть форма реализации такого взаимодействия, а речевая деятельность – реализация общественно-коммуникативной деятельности людей в процессе их вербального общения (И.Я.Зимняя).

Рассматривая обучение языку как средству общения (а иноязычное общение – не что иное, как один из видов деятельности), мы предлагаем строить курс обучения иностранному языку путем погружения обучаемых в деятельность общения.

ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА МЕЖДУ НАШЕЙ РЕАЛЬНОСТЬЮ И РЕАЛЬНОСТЬЮ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Почему сейчас, в нашу эпоху, так популярны игры в Средневековье? Самую их популярность можно доказать тем, что в странах бывшего СССР так называемые ролевые игры (подавляющую часть которых составляют игры по сюжетам исторического Средневековья и классической фэнтези) охватывают по приблизительным подсчетам десятки тысяч человек – имеются в виду и активные участники, и те, кого они так или иначе вовлекают в орбиту ролевого движения.

В странах Запада феномена ролевых игр в таком масштабе не существует, однако есть D&D (Dungeons and Dragons) игры, отпочковавшийся от фэнтези, ее живой настольный вариант, захвативший в плен сотни тысяч приверженцев. Кроме того, в списках популярных «хитовых» компьютерных игр значительная часть имеет средневековый антураж, а некоторые, типа «Master of Magic», даже пытаются в какой-то мере передать атмосферу Средневековья. К людям, тянущимся к этой эпохе, играющим в нее, я также отношу многомиллионную армию любителей фэнтези.

Фэнтези необычайно интересна как современный литературный феномен. Построенный на материале средневековых легенд и западно-европейского исторического Средневековья, это не просто литературный жанр, а нечто гораздо большее. Недавно всеми признанного отца фэнтези Дж.Р.Р.Толкиена обвиняли в том, что он «навесил человечеству сон золотой» и уводит молодежь от активной жизненной позиции. В чем же секрет? Почему люди могут не просто запоем читать фэнтези, но потом часами, на протяжении дней, а то и месяцев думать о ней, вспоминать, додумывать детали, переиначивать, дополнять, завершать, а то и впрямь дописывать. Суть ведь вовсе не только в литературном мастерстве авторов, тем более, что оно отнюдь не всегда бесспорно.

На обвинения Толкиен отвечал, что он не уводит никого от реальности, а наоборот, раскрывает дополнительные возможности для того, чтобы эту реальность сделать более полноценной. Книжки Толкиена, став массовыми, воистину популярными, размножившись до десятка миллионов, открыли нам дверь для активного диалога с чем-то запредельным обыденности. Диалога, потому что как иначе назвать чувство живой сопричастности, которое вызывает фэнтези, несмотря на всю ее невозможность и нереальность, а D&D и ролевые игры только еще больше активизируют эту сопричастность, доводя ее до логического воплощения.

Раз уж возникает некий диалог, а заодно и желание в нем разобраться, то нужно определить обе взаимодействующие стороны, а также реплики, которыми они обмениваются, будь то вопросы и ответы, какие-то сообщения, воплощения и другие взаимодействия. Что до вопрошающей, «принимающей» стороны, то она вроде бы нам ясна: это мы, человечество, или, по крайней мере, определенная западноориентированная и хоть как-то образованная его часть, или, скажем точнее, значительная часть этой части, имеющая специфические пристрастия и интересы. Что же до стороны отвечающей, «излучающей», то тут возникают определенные трудности. Что это за Средневековье? Средневековье, бывшее когда-то, Средневековье историческое? В конкретном, материальном значении этого слова – безусловно нет. В том Средневековье не было ни гномов, ни эльфов, большие сомнения возникают у историков насчет «короля былого и грядущего», а уж о драконах и говорить не приходится. Итак, мы имеем дело не только с материальной, зримой стороной, а также с духовной культурой, с представлениями народа, его менталитетом. Но тогда возникают другие вопросы: а какое конкретно Средневековье имеется в виду, какая страна, период, и т.п.

С другой стороны, в тот же комплекс входит наше восприятие той эпохи. Этот аспект проблемы распадается на отдельные вопросы: каковы наши представления и чем они отличаются от представлений предыдущих поколений – новыми исследованиями

ями историков, новыми находками? Безусловно, не только этим. Интерес к великим эпохам не постоянен, он возникает всплесками – как это было с Античностью во времена Ренессанса или Великой французской революции и Наполеона, или с тем же Средневековьем в эпоху Романтизма. Но нам легко заметить, что такие взаимодействия прошлого и настоящего каждый раз были другими, и Давид у Микельанджело иной, чем герои Луи Давида, и уж точно иной, чем античные статуи. А Средневековые романтиков с его мрачными замками и благородными героями не идентично ни миру фантазии, ни миру исторического Средневековья, как и последние не идентичны друг другу. Так где же ответ?

Ответ зависит от точки зрения. Иная эпоха являет перед нами ту свою ипостась, к которой мы обращаемся, в которой ощущаем потребность. Т.е. ответы, нами получаемые, зависят от вопросов, которые мы задаем. Если Возрождение задавало Античности вопросы типа «Что есть человек?», то конец XVIII века спросил о демократии, гражданстве и военной доблести во имя отечества. И все получили ответы, которые их устраивали.

Таким образом, если говорить о взаимодействии современности с определенной исторической эпохой, то нужно, в первую очередь, понять, чего хочет современность, каковы ее нужды и потребности, какие вопросы она задает. А конкретизировав и расшифровав эти вопросы, и проделав ту же процедуру с ответами, мы увидим лик эпохи, обращенный к нам, и попробуем понять, что он означает, и ответить на вопрос, что собой представляет живой мир Средневековья, параллельный нашей современности, с которым мы сейчас активно ведем диалог.

Особенность любого диалога состоит в его двусторонности – взаимовлиянии. Не только мы получаем ответы и воплощаем их, но, в свою очередь, наша эпоха посылает свои импульсы эпохе вопрошаемой, импульсы в виде литературных произведений, кинофильмов, музыки и т.д., которые влияют на ее облик, изменяют его, вживаются и живут в нем своей самостоятельной жизнью. Фантазии, ее истинные миры (т.е. произведения «живые», «живущие», созданные по-настоящему талантливыми авторами), живо впадают в ткань Средневековья, которое мы видим и понимаем, которое видит и понимает обывательский человек, публика. Нам уже трудно различить, например, в образе короля Артура, где тут старинные легенды, где Томас Мэлори и наши современники Терренс Х. Уайт и Мэри Стюарт, а также, у кого ютящиеся на краю сознания, а у кого и выступающие на передний план кинематографические образы. И как бы ни хотели те, кто читал эпопею Дж.Р.Р.Толкина «Властелин колец» абстрагироваться от ее эманаций, размышляя о средневековых легендах, эльфах, гномах, троллях, гоблинах, это им не удастся до конца, потому что оксфордский профессор настолько глубоко проник и прочувствовал изучаемые им легенды, настолько плотно вступил в контакт, во взаимодействие с интересующим нас миром, что при всем желании этот мост не взорвешь, он проложен всерьез и надолго, и по нему пройдут еще многие и многие.

Итак, мы приблизительно очертили обе стороны, ведущие диалог. Задача дальнейшего исследования состоит в понимании, выяснении мира Средневековья, следующего за нашим миром по параллельному курсу и изменяющегося, живущего, развивающегося в постоянном диалоге с нашей реальностью. На первом этапе проблема сводится к пониманию, структурированию, расшифровке языка этого диалога, языка не в узколингвистическом понимании, а как средства общения между двумя реальностями. Это язык игры, так как общение происходит в организованном по своим законам и ограниченном игровом пространстве, во всяком случае, общение самое активное, самое реальное. А чтобы понять и выявить «грамматику» и «правила», необходимо понять и выявить структуру игр, их законы. Словами же искомого языка станут символы Средневековья со всем их многоуровневым, живым, постоянно меняющимся содержанием, отягощенным жестами, костюмами, определенными взаимоотношениями с другими словами-символами. Далее, когда выявится искомый язык, мы, как это делают историки по исследованиям лингвистов, попробуем выяснить мир Средневековья, ведущий диалог, а заодно и понять, что нужно нашей современности от этого мира, зачем и почему диалог так активен и многогранен, «что ищем мы в стране далекой». А, может быть, она что-то ищет в нас, рвется к нам, живет через нас?

ТИПОЛОГІЯ СВІТОГЛЯДУ ТА ТИПОЛОГІЯ САМОВИХОВАННЯ ОСОБИСТОСТІ

Відомо, що будь-яка людська діяльність ціннісно забарвлена. Це стосується й самовиховної. Ціннісні орієнтації, ідеали актуалізують ставлення як до самої діяльності, так і до її результатів, надають їй особистісний сенс. Цей сенс живиться світоглядом особистості та ідеологією суспільства. У найзагальнішому плані можна сказати, що сенсожиттєві орієнтири людини детермінують ціннісну спрямованість її самовиховної активності. Вона, своєю чергою, може жити різними світоглядними настановами, які в результаті мають просоціальний або асоціальний, особистісно-піднесений або особистісно-руйнівний характер.

Говорячи про вплив того чи іншого світогляду особистості на самовиховний процес, слід розглянути більш детально саму форму світогляду та різні її типи.

Так, світогляд являє собою цілісну систему узагальнених, соціально означених поглядів людини на світ і своє місце в ньому, спосіб громадської самосвідомості та самовизначення людини, усвідомлення нею своєї життєдіяльності, її сенсу і значення для оточуючого світу і самого себе (3, с. 7). Світогляд живиться з усієї сукупності притаманних людині засобів духовного опанування світом – філософією, науками про природу та суспільство, релігією, мистецтвом тощо, але зовсім не вміщує їх у себе як частки в ціле, не є їх простою сумою.

У світогляді світ усвідомлюється крізь призму людських потреб, розглядається у вимірах суспільної практики. Життєдіяльність людини постає універсальною точкою відліку, універсальним виміром розуміння світу. На світ, на природу переноситься шкала цінностей, яка склалася в суспільстві на даному етапі історичного розвитку, явища світу набувають у практиці людини певний сенс (3, с. 7).

Важливо відзначити, що світоглядний досвід починає формуватися, коли індивід ще не має особистісних якостей і не здатний до рефлексії. Тому цінності та світоглядні змісти сприймаються ним несвідомо, некритично, а зміст власної свідомості переживається як щось досить природне, очевидне й достовірне.

Формуванню світоглядної свідомості сприяють різноманітні рефлексивні форми, такі, як світовідчуття, світосприймання, світоспоглядання, світорозуміння і світопереживання.

У свою чергу, усвідомлене здійснення функцій світоглядної орієнтації передбачає три рівня: світоглядно незріла життєва позиція ("досвітоглядна"); життєва позиція зі світоглядом, що встановлюється; а також світоглядна позиція, що вміщує в себе більш-менш визначену стійку позицію щодо сенсу життя (4, с. 35–36).

У сучасних наукових дослідженнях прийнято розподіляти світогляд на два головних типи: дофілософський і філософський. Перший вміщує в себе: тотемічний, міфологічний, релігійний та буденний світогляд, будучи при цьому, на думку вчених, донауковою формою.

Щодо другого головного типу світогляду – філософського – то про нього слід зазначити, що він є раціоналістичний, тобто спирається на живу діяльність розуму, а не на фантазію та віру. Філософський світогляд має аналітично-критичну спрямованість. Досліджуючи дійсність, він несе в собі певну більшу чи меншу частку сенсу. Він не схильний приймати на віру чужі думки та уявлення, а піддає їх сумніву, критичній експертизі (1, с. 5–6).

Коротко розглянувши типологію світогляду, слід відзначити функціональну важливість розвинутого світогляду для особистості. Світоглядно зріла особистість здатна на основі засвоєних теоретичних знань, прийнятої системи цінностей заглядати вперед, визначати цілі своєї діяльності по перетворенню оточуючого світу і себе; обирати шляхи та засоби їх досягнення з урахуванням суспільних потреб, нести відповідальність

за результати своєї діяльності. Для неї характерна вольова основа, дисципліна і самодисципліна в досягненні суспільних і особистих цілей.

Світогляд, у поєднанні з вільно прийнятими принципами, розвинутою волею та іншими компонентами, дозволяє особистості панувати над собою, своїм внутрішнім світом, регулювати свої потреби, інтереси, цілі, бачити перспективу, програмувати, організовувати і здійснювати власний розвиток, здобуваючи тим самим певну незалежність від панування стихійно утворюваних ситуацій. Отже, світогляд особистості є сферою детермінації.

Орієнтуюча та програмуюча функція світогляду особистості визначається ціннісними орієнтаціями, розв'язанням проблеми сенсу життя. Сенс життя необхідно розуміти як особистісну інтеграцію системи цінностей, які функціонують у суспільстві, як регулятивне поняття, що виражає цілеспрямованість життєдіяльності людини, притаманне будь-якій світоглядній системі. Виникнення проблеми сенсу життя є одним з показників зростання особистості. Якщо людина неправильно розуміє його або зовсім не знає, задля чого живе й діє, то вона мало чого досягає у своїх життєвих вчинках, може помилитися у виборі цілей і визначенні завдань, які ставить перед собою, не здатна встояти в життєвій боротьбі, оцінити свої можливості. Втрата сенсу життя може призвести до самозруйнування. Усвідомлення ж сенсу життя постає фактором, який визначає ставлення людини до світу, самої себе, спрямованість її діяльності. Сенси життєва визначеність необхідна людині для відчуття міцності, стійкості й спрямованості життя, надання йому цільності в часі й у різноманітних проявах (2, с. 76-77). Розв'язання проблеми сенсу життя сприяє визначенню кінцевої, стратегічної й проміжної цілей життя, засобів їх досягнення, мобілізує, стимулює роботу людини над собою в напрямку досягнення запрограмованого й запланованого. Самовиховна діяльність у даному аспекті може виступати як здатність особистості цілеспрямовано будувати себе і своє життя для реалізації набутого нею сенсу життя. Отже, спостерігається закономірність залежності цілісності самовиховання, його спрямованості, інтенсивності, глибини, діапазону від світоглядної зрілості особистості, від ступеня розв'язання проблеми сенсу життя як ядра світогляду.

Процес самовиховання людини та його кінцевий результат багато в чому залежать від активності даного різновиду діяльності. В основі самовиховної діяльності лежить активність свідомості, яка виявляється як діюча причина, де одні елементи свідомості діють на інші, наприклад, розум – на почуття. Я сам себе виховую – це означає, що моє Я (моя свідомість, моя воля) беруть участь у формуванні духовного образу, а значить, і у формуванні засобів практичних, матеріальних дій.

Самовиховання як соціальний феномен, вплетений у систему "особистість", дає рух як внутрішнім протиріччям його виникнення та функціонування, так і зовнішнім – між факторами середовища і людиною, яка є підсистемою цього середовища. Протиріччя сутності самовиховання постають як джерело його саморозвитку (самодетермінації). Являючи собою цілісну систему, воно може жититися протиріччями, що виникають між підсистемами, які входять у нього, або їх внутрішніми елементами (2, с. 31).

Протиріччя між середовищем та індивідом постають як протиріччя існування, вказуючи на зовнішні його детермінанти. Вони об'єктивно обумовлюють його необхідність, визнають спрямованість, діапазони, глибину вияву сутності. Будучи різновидом внутрішньої практично-духовної діяльності по розв'язанню протиріччя сутності та існування, самовиховання реалізується через притаманний йому механізм.

Структура самовиховання може бути виражена у єдності самопізнання, самооцінки, вольової саморегуляції та діяльних актів. За змістом самовиховання у вигляді процесу, механізму здійснення структурно можна уявити як єдність ланок спіралеподібного ланцюга, який вміщує на кожному колі: усвідомлення не тільки узгодженості, але й, певною мірою, розбіжності, протиріччя між бажаним і дійсним, належним та існуючим, ідеальним і реальним, можливістю і дійсністю, між необхідністю діяльності щодо задоволення потреб людини і її здатністю здійснювати таку діяльність.

Як специфічний різновид діяльності самовиховання реалізується через потребу,

Інтерціннісну орієнтацію, мету, ідеал, ідеальну модель, мотиви і соціальну настанову як внутрішнє спонукання до дії, вольовий самопримус, діяльний акт, в остаточному підсумку, вчинок (лінія поведінки, діяльності), самооцінку, дії результату і наслідки результату. Закінчуючись самооцінкою і громадською оцінкою результату, самовиховний акт знову починається з усвідомлення протиріч і проходить позначені ланки спіралеподібного ланцюга, але кожного разу на його новому витку.

У свою чергу, в якості головних показників самовиховання особистості можуть бути: ідеали, ціннісні орієнтації, цілі та мотиви даної діяльності, що визначають спрямованість самовиховання; усвідомлене включення у піднесену і розвиткову діяльність, яка сприяє виробленню або удосконаленню планованих соціально значущих якостей, вмінь і навичок; усебічність, багатобічність або однобічність роботи над собою і на-самперед у вільний час; систематичність і напруженість діяльності, спрямованої на вироблення нових, удосконалення наявних позитивних і подолання негативних якостей; планування діяльності і використання бюджету вільного часу; самооцінка і громадська оцінка результативності практичної та самовиховної діяльності з вироблення й удосконалення планованих якостей у їх єдності (2, с. 86).

У цьому "технологічному" ланцюгу механізму самовиховної діяльності важливо звернути увагу на ціннісний блок і його взаємодію з діяльно-вольовим. Ціннісні орієнтації, ідеали, соціальні настанови на певному світоглядному рівні особистості у процесі її діяльності, спілкування, поведінки породжують мету самовиховання. Мета – ідеальний образ (наочно-чуттєвий або абстрактно-розумовий) бажаного майбутнього результату діяльності з самовиховання. Вона концентрує в собі визначальні ціннісні орієнтації й мотиви, які формуються в ідеалі. Ідеал, ідеальна модель, ідеальне (те, яким повинен бути, стати індивід, щоб відповісти соціальним нормам і очікуванням референтних спільнот) постає як необхідний фактор у самовихованні особистості. Метою самовиховної діяльності можуть бути вміння, навички здібності, соціальні якості, фізичні та психічні властивості, риси характеру тощо. Мета, що базується на ціннісних орієнтаціях, ідеалі, мотивах, соціальній настанові, разом з ними мобілізує вольове начало особистості. У меті відбувається перехід від самопізнання до безпосередньої діяльності з вироблення нових якостей, вмінь, здібностей або виправлення, удосконалення наявних.

Незамінне місце в механізмі функціонування самовиховання належить вольовому компоненту. Воля – це особлива форма активності особистості, особливий різновид свідомої організації й саморегуляції її діяльності, поведінки, що визначається поставленою нею самою метою, спрямований на подолання труднощів для досягнення цієї мети. У результаті вольового зусилля вдається загальмувати дію одних і значно посилює дію інших мотивів. Вольова особистість, перетворюючи дійсність, не тільки свідомо ставить цілі і діє, але і свідомо мобілізує свої вміння, аби досягти результату. Слабка воля або її відсутність пов'язані з відсутністю соціально й особистісно значущих цілей, з недостатньо розвиненою орієнтацією на перспективу. Ціль разом з волею є безпосередня причина й готовність до діяльного самовиховного акту. Діяльність з самовиховання, таким чином, нерозривно пов'язана, спирається на процеси самопізнання, самооцінки, ціннісного ставлення, усвідомлення мети, мобілізації волі й не можлива без них. Вона є завершальною, кінцевою ланкою когнітивного (пізнавального), ціннісного і діяльно-вольового блоку самовиховання особистості.

Аналіз матеріалів теоретичних, конкретно-соціологічних і психолого-педагогічних досліджень дозволяє вивести й обґрунтувати типи та рівні самовиховання особистості. На основі вивчення ціннісних орієнтацій, мотивів, які виражають світоглядну позицію і спрямованість самовиховної діяльності, можна визначити кілька типів самовиховання особистості. Професор В.О. Позовий в одній із своїх робіт виділяє три таких типи.

До першого типу відноситься механізм самовиховання, за допомогою якого особистість працює над собою, керуючись індивідуально значущими цілями й мотивами, які мають слабкий зв'язок із задоволенням суспільних потреб.

Другий тип самовиховання характеризується усвідомленням суспільних інтересів,

здійсненню самовиховної діяльності на підставі соціально значущих мотивів.

Відмінною рисою третього типу є вироблення якостей, навичок на основі конкретних цілей і мотивів, що мають асоціальну, аморальну спрямованість (2, с. 87).

Природно, що для кожного з названих типів характерний свій комплекс, набір якостей, вмінь, навичок. Кожний з них у залежності від усебічності або однобічності, систематичності або епізодичності (сили волепримушування або волеспонукання) і результативності роботи над собою може мати декілька рівнів розвитку самовиховання.

Розглянувши різні типи світогляду і самовиховання особистості, виділивши при цьому найбільш ґрунтовний з них, а також підкресливши позитивність взаємовпливу цих факторів, слід відзначити, що існують ще інші типи світогляду і самовиховання особистості. На наш погляд, наведена у статті типологія даних понять є найбільш прогресивною у процесі формування розвиненої особистості, яка орієнтується на найвищі цінності, формує високий рівень світогляду, глибокий життєвий сенс за допомогою позитивно-активної самовиховної діяльності.

Список літератури

1. Бачинин В.А. Философия: философия, мир, человек, социум. Учебно-методическое пособие. – Х.: ХИВД, 1994.
2. Позовой В.А. Воспитание личности: философско-социологический анализ. – Х.: Основа, 1991.
3. Мировоззрение, наука, практика: сборник научных трудов. – Иркутск: ИГУ, 1998.
4. Хмелько В.Е. Социальная направленность личности. Некоторые вопросы теории и методики социологических исследований. – К.: Политиздат Украины, 1998.

ИДЕЯ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В КУЛЬТУРЕ КИЕВСКОЙ РУСИ

Сегодня, когда делаются попытки разобраться в настоящем и определить ориентиры будущего развития общества и человека, особенно актуальным становится осмысление прошлого духовного опыта. Накопленный на протяжении многовековой истории, он становится залогом спасения, демонстрируя выработанные им принципы и образы возможного человеческого существования.

Одним из таких источников, обеспечивающих систему возможностей развития и саморазвития человека, является духовное наследие Киевской Руси и сформированная в ее недрах идея самосовершенствования личности.

В Киевской Руси берут свое начало украинская, российская и белорусская культурные традиции, которые, каждая по-своему, воплотили ее идеалы в свои национальные модели прогресса совершенствования личности. Не имея возможности в рамках одной статьи рассмотреть особенности всех трех концепций совершенствования личности, мы ограничимся анализом идеи самосовершенствования личности в украинской и российской культурах.

Важной особенностью развития культур Украины и России является их срединное географическое положение между Западом и Востоком. Европа и Азия становятся для духовного пространства славянской культуры теми крайними точками, в границах которых создается особенный мир, не являющийся точным продолжением традиций ни одной из них. Две культурные традиции – западная и восточная – задают и два способа достижения абсолюта: первые – на путях рационального преобразования внешнего мира, вторые – в уходе из него и позиции углубленного самосозерцания.

Славянская традиция самосовершенствования личности не тождественна ни одной из них, но в то же время она является как бы синтезом этих противоположностей. Поиск абсолюта в славянской культуре актуализирует движение «вглубь себя», но в тот момент, когда личность на пути сосредоточения обретает абсолютное знание, позиция «ухода из мира» в себя оказывается способом не только возвращения в этот мир, но и качественного его преобразования.

Такое понимание идеи совершенства и самосовершенствования восходит к глубинным потокам ментального сознания украинской и российской культур, воспитанных православием, в котором «заложена основа нашей своеобразности в культуре» (2; 32).

В Киевской Руси сформировался особый тип религиозного мировоззрения. Генетически он связан с общехристианским началом, которое все народы ориентирует на движение к совершенству. Но внехристианский призыв к небесному идеалу был воспринят по-разному. Как пишет А.В.Карташев, «церковь обратилась ко всем народам, и каждый выбрал, что ему милее в Евангелии. Русь выбрала себе «святость» как высшее задание своей истории, своего государства, своей культуры... отдалась православию еще вернее, ... чем сами ее отцы-учители греки» (2; 34-35). Индивидуальные черты восточнославянского православия выделяют его и из византийской традиции. «Византия, ... несмотря на огромное влияние иноческого аскетизма, ... была погружена в пышную красоту священнодействия... Этический элемент не отрицался, но он нередко отступал на второй план по сравнению с эстетикой... Иной характер приобрела... духовность на Руси... Она, сохранив аскетическую традицию Византии, усилила евангельский элемент, который ставил во главу угла действительную любовь, служение людям, милосердие» (4; 21).

Идеалом жизнедеятельности в Киевской Руси становится нравственное су-

ществование, таким же содержанием наполняется и значение совершенства. Процесс самосовершенствования личности в этом контексте приобретает смысл становления, развития духа. При этом в духовной традиции Киевской Руси можно наблюдать «земное», конкретно-историческое видение воплощенного идеала, не приобретающего, однако, материально-предметный характер. В нем «из всех христианских добродетелей на первое место выходит любовь к ближнему» (6; 68).

Это становится особенно значимым в сопоставлении мнений западно- и восточноевропейского христианства на саму возможность достижения идеала в земной жизни. Как известно, благодаря Августину в западноевропейском христианском сознании утвердилось мнение о невозможности достижения совершенства на земле, а путь к спасению, согласно учению церкви, сопряжен с крайностями аскезы.

В Киевской Руси путь к спасению проявляется в активном отношении к окружающему миру, человека к человеку, в действенном сопереживании. Это рассматривалось как наследование личностью высших нравственных образцов и стремление в плане индивидуального бытия уподобиться Христу. Активное добро как основное условие человеческого совершенства проявляло себя на разных уровнях человеческого общества: будь то человек светский или представитель духовного звания, князь или дружинник. Каждый «уровень» имел свой перечень необходимых достоинств, но общим для всех было понимание истинной жизни как жизни деятельно-нравственной, различным лишь было место проявления этой активности.

Такая традиция отказа от проявления индивидуальных черт, в том числе и от особенного понимания совершенства, задавалась общими установками средневекового мировоззрения, позитивно оценивавшего лишь проявление типических характеристик.

В культуре Киевской Руси сформировался архетип духовной жизни, ставший идеалом для всех последующих поколений. Первостепенными его составляющими являлись: милосердие, сочувствие, готовность к самопожертвованию во имя любви к ближнему. Сформировавшийся в общественном сознании идеал указывал «путь для всех, обозначенный дорожными указателями героического подвига немногих» (7; 51). Наиболее ярко этот идеал воплотился в образах святых: Ольги, Владимира, Бориса и Глеба, Киево-Печерских подвижников и других.

Исследователи отмечают, что идеал святости в Киевской Руси был ближе к палестинской традиции, лишенной крайностей и сверхчеловеческого содержания (8; 56). Зачинателем такой традиции на Руси был Феодосий Печерский, канонизированный церковью ранее своего учителя и первого основателя Киево-Печерского монастыря – Антония. Такое предпочтение не было случайным, поскольку именно в лице Феодосия Киевская Русь нашла свой идеал совершенной, святой жизни – далекой от радикализма и односторонности, характеризующийся целостностью и полнотой, но в то же время отличающийся евангельским смирением, который исповедовала долгое время.

К XV веку ядро процесса самосовершенствования уже полностью закрепило за собой особые восточноевропейские черты. Но в то же время к этому моменту, как отмечается в научной литературе, достаточно четко обозначились элементы национального развития Украины и России, проявившиеся и в трактовке идеи совершенствования. Российская идея самосовершенствования развивалась в ракурсе понимания России «как централизованного государства» (5; 35) с выраженной идеологической направленностью духовной культуры (это, на наш взгляд, нашло свое отражение в противостоянии двух монашеских традиций: заволжцев и осифлян). Процесс самосовершенствования личности на Украине, в свою очередь, нес на себе печать социальных и духовных процессов, с одной стороны, своих собственных национальных традиций, с другой – Западной Европы.

С этого времени Украина и Россия шли каждая своим путем к совершенству,

уподобляясь христианским путникам. А движение в географическом пространстве, как пишет Ю.М.Лотман, «становится перемещением по вертикальной шкале религиозно-нравственных ценностей» (3; 212). В этом плане интересно российское восприятие своих территорий. Для россиян мир – ничем не ограниченный, уходящий в бесконечность простора (подтверждение тому мы находим в трактовке пространства русских художников и писателей). Святые места, спасение и бесконечность в российском мироздании располагаются по горизонтали, вдали, к ним непременно надо идти. И бесконечность и совершенство в итоге достигаются не в точке (определенном месте), но в вечном пребывании в пути.

Украинский народ, в отличие от российского, всегда ощущал ограниченность своих территорий, определенность своего мира. Этот мир, локальный на земле, бесконечность ощущает не горизонтально, а вертикально. Украинский космос эллиптичен – вытянут вверх по мировой вертикали, или круги – дом и сад вокруг дома. Дом был местом, куда с неба были перенесены все формы жизнедеятельности, и поэтому именно здесь можно было полностью реализовать все свои способности и возможности и, тем самым, достичь своего совершенства.

В замкнутом пространстве Украины процесс самосовершенствования уходит в рост, во время: это движение, создающее органическое тело, а разные моменты движения – фазы созревания. Его модель – вырастающий стебель. Модель российского процесса самоосуществления, базирующая на осознании бесконечной российской дали, – дорога.

Н.А.Бердяев писал: «универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого» (1; 111). Украинская и российская культуры, в недрах которых разрабатывались свои представления об идее самосовершенствования, согласуясь с особенностями национального мировоззрения, образа жизни и т.д., дополнили сокровищницу общечеловеческих ценностей, по-своему выразив феномен самоосуществления личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. – № 1. – С.77-144.
2. Карташев А.В. Крещение Руси святым князем Владимиром и его национально-культурное значение // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. – М., 1991. – С.32-41;
3. Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1965. – II выпуск.
4. Мень А.В. Возвращение к истокам // Георгий Федотов. Святые Древней Руси. – М., 1990. – С.7-26.
5. Пашуто В.Т., Флоря Б.Н., Хорошкевич А.П. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. – М., 1982.
6. Раушенбах Б.В. Тысячелетие крещения Руси // Пристрастие. – М., 1997. – 432 с.
7. Топоров В.О. О русском мыслителе Георгии Федотове и его книге // Наше наследие. – 1989. – № 4.
8. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – М., 1990. – 269 с.

«ЗА ПРАВДУ СВОЕГО...»

(ЧЕРТ В НРАВСТВЕННО-ФИЛОСОФСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ ПРОЗЫ М.И.ЦВЕТАЕВОЙ).

В начале тридцатых годов, в Париже, будучи окружена «тройным кольцом быта», М.Цветаева начала писать прозу. Стихотворные строки, которые теперь посещали ее реже, иногда вообще не заносились в тетрадь. И дело было не только в том, что прозу охотнее публиковали эмигрантские журналы. Дефицит человеческих связей, потеря тех, чье присутствие в своей жизни Цветаева считала нерушимым (смерть Р.-М.Рильке, «разминование» с Б.Пастернаком), привели ее к отторжению от действительности. Стихи, какими бы горькими и трагическими они не выходили из-под пера этого поэта, всегда были выражением его неумной жадности жить. В Париже же Цветаева впервые сказала: «Мне в современности места нет» (1, т.6, с.399).

Проза Цветаевой обращена в прошлое, собственное детство, память о котором нельзя отнять никогда. Этот внутренний мир, спасительный град Китеж, воспринимался поэтом зачастую как единственно реальный. Показательно, что даже человеческие привязанности Цветасвой тех лет были основаны на чувстве принадлежности к общему детскому раю под названием «Трехпрудный» (так, и Н.Гончарова, и В.Муромцева когда-то жили в Москве неподалеку от Цветасвых).

«Неизвестно, насколько проигрывает поэзия от обращения поэта к прозе, – говорил И.Бродский, – достоверно только, что проза от этого сильно выигрывает» (2, с.59). Цветасва-прозаик была среди тех (назовем еще А.Белого с его «Котиком Летаевым», Б.Пастернака с «Детством Люверс» и И.Бунина с «Жизнью Арсеньева»), кто заново открыл для русской литературы ребенка, со всей сложностью его сознательной и бессознательной жизни, и тем самым изменил представление о человеческой личности. И очень важно, что у всех перечисленных писателей интерес к теме детства был связан именно с ощущением катастрофичности современного мира, его неодолимым сползанием в бездну зла и насилия, где освященная русской литературой слезинка ребенка уже не принимается во внимание. В иск «организованных масс» Цветаева оставалась защитницей единственного и уникального: «Что есть аз? Что не бывает парой. На языке невозвратных рас аз означает раз» (1, т.3, с.93). Описывая свое детство, свой неповторимый взгляд на вещи, она выступала за право каждого человека быть единицей, а не нулем, творить собственную вселенную, а не довольствоваться казенным государственным расем. Об этом явственно свидетельствует даже заглавие одного из произведений: «Мой Пушкин» – заглавие, превратно истолкованное некоторыми современниками поэта.

Недоумение многих вызвал и опубликованный в 1935 году рассказ «Черт». Он заканчивался открытым восхвалением Черта, шокировавшим невнимательных читателей. На финал этого произведения до сих пор ссылаются те, кто видит Цветаеву безбожницей, эстеткой, поклонявшейся только искусству. Между тем она чуть ли не в наибольшей степени из всех поэтов XX века обладала чувством ответственности за каждое произнесенное слово и каждый совершенный поступок, за что тот же И.Бродский назвал ее кальвинисткой (2, с.24).

Что же представлял собою Черт Марины Цветаевой?

Как и положено дьяволу, герой цветаевского рассказа возникает в раю (детском мире Марины Цветаевой) в русле ситуации грехопадения. Роль Древа Познания выполняет в тексте шкаф с закрытыми «взрослыми» книгами. И все же в самом появлении Черта есть нечто необычное: он не искушает девочку. Только собственная жажда познания толкает Мусю на нарушение материнского запрета. Но самое удивительное,

что даже после «грехопадения» героиня сохраняет свою непорочность: она «до мертвых душ так и не дочиталась» (1, т.5, с.33). В решающий момент под дверью комнаты, как сказочная заступница, неизменно возникает мать. Избавляя девочку от преждевременной встречи со злом, она превращает ее грехопадение в открытие познания и, что особенно важно, самосознания. Героиня не только не сворачивает с предначертанного пути, но напротив, ступает на путь своего становления.

Поражает и приведенный в рассказе портрет Черта. Во-первых, он удивительно конкретен и конкретен, в то время как зло Цветаева обычно представляла безликим (толпа, «нелицо» газет, смерть как отсутствие жизни). Во-вторых, согласно описанию поэта, Черт похож на собаку, более того, на мудрого собачьего бога. Это невольно вызывает расположение читателя, заставляет его предполагать в Черте не врага, а друга.

Действительно, в самом скором времени Черт проявляет себя как преданный друг Муси. Во сне девочки он спасает ее, тонущую в реке, и даже обещает жениться на ней – такой жалкой и смущенной. Подтекст этого сна – погрешность талантливого ребенка в особой любви к нему. Оригинальность Мусино восприятия не всегда приветствуется домашними (показателен эпизод чтения сказки, когда раздосадованная мать говорит: «И почему это всегда ты все знаешь, когда я всем читаю?» (1, т.5, с.39). Поэтому девочка мечтает о самоотверженном друге, который любил бы только ее и именно за непохожесть на других.

Примечательно, что сон Муси может быть соотнесен с «Ундиной», любимой в детстве сказкой Цветаевой. Но если в «Ундине» возлюбленный героини топит ее, то в Маринином сне Черт совершает ради девочки чудо, становится любящим Спасителем. Внезапно возникшая параллель глубоко не случайна. Мусин сон заканчивается тем, что Черт несет ее на руках, спокойно ступая по воде...

Наверное, важнее всего то, что персонажами рассказа движет любовь. Цветаева много размышляла и писала об этом чувстве. В ее понимании, любить – значит делать кого-то своей неотъемлемой частью, постоянно носить его в себе. Что же в таком случае можно сказать о Черте, который когда-то был «любимым ангелом» Бога (1, т.5, с.55)? Неудивительно, что Муся убеждена: «Бог не может о тебе низко думать» (1, т.5, с.55).

Для Цветаевой любовь была неразрывно связана с творчеством (ведь человек зачастую мысленно создает объект своей любви, имеющий мало общих черт с реальным прототипом). Поэтому в рассказе Черт приходит к Мусе после минут – иногда даже часов – напряженного ожидания, закономерно возникая из сгущающейся красноты ее внутреннего «тайного жара». Не в том ли секрет этого персонажа, что появляется он как первый образ юного поэта – из вдохновения и страстного ожидания девочки! И выбирает он не старшую сестру Леру, которая всю жизнь «пропоступала», то есть стремилась быть как все, и не «вечную подражательницу», «все младенчество кормившуюся плагиатами» Асю, а Мусю, которая способна его создать. Естественным результатом дружбы Черта с Мариной становится возникновение ее первых стихов.

Пока Муся оставалась ребенком, Черт был для нее чем-то вроде игры. Поэтому мотив игры занимает важное место в рассказе. Он находит выражение и в карточных играх, и в поиске Мусей пропавших вещей со словами «Черт-Черт, поиграй да отдай», и в неудачной шутке Черта, спрятавшегося и этим обидевшего девочку. Но героиня растет, и характер игры меняется: она ищет рифму к слову «Черт», размышляет о связи слов «Бог» и «Черт», проверяет их на слух. Ребенок становится поэтом.

Что же происходит с Чертом?

В рассказе есть красноречивый эпизод, в котором описывается последняя встреча девочки с ее другом. Десятилетней Мусе покупают по ее просьбе игрушечного чертика в стеклянной бутылке. Не желая с ним расставаться, девочка, засыпая, держит его в руке. Утром она испытывает огромное горе: бутылка лопнула и чертик исчез. Найти его так и не удалось. Этот, на первый взгляд, незначительный эпизод представляет собой кульминацию рассказа.

В то время, когда происходит упомянутое событие, Муся больна. У нее высокая температура (39°). Это значит, что «тайный жар» дошел в ней до предела, любовь достигла пика, за которым следует счастье или смерть. Куда же исчезает Черт? Неужели он навсегда оставляет свою избранницу? Но это опровергается в тексте: «Одной вещи Черт мне никогда не отдал – меня» (1, т.5, с.43). Кроме того, девочка не умерла, а выросла и стала поэтом, как и хотел Черт.

Вероятно, все случилось иначе. В одном из эпизодов рассказа, сравнивая Черта с пиковым тузом, Цветаева обронила удивительные слова: «Он, собравшийся в удар, как тигр – в прыжок. Позже и этого стало много, позже удар с сердца, на котором лежал, перешел в сердце. Изнутри меня шел, толкая на все дела» (1, т.5, с.42). Кажется, разгадка кроется в них. Черт не покинул свою подругу, но в награду за верность (даже перед лицом смерти Муся не рассталась со своим героем) навсегда поселился в ее сердце. Когда «тайный жар» достиг того высокого накала, который присущ Черту (последний сопоставляется в рассказе с печью), Черт стал ее частью. Косвенным подтверждением этому служит любовный романс, исполняемый матерью и сестрой героини, слушающая который девочка представляет Черта зеркалом, входящим в сердце.

Позволим себе еще раз обратиться к эпизоду болезни. Пропажу Черта Муся обнаружила не больше не меньше как в день Пасхи – воскресения Христа. Девочка яростно спорит с няней, которая утверждает: «Черт лопнул потому, что Христос воскрес». Все действительно произошло иначе. Христос не причинил Черту никакого вреда. В мире Цветаевой эти герои не только не противостоят друг другу, но оказываются очень близки.

Девочка не случайно повторяла формулу «Бог / Черт» и не могла остановиться из-за удивительной «срашенности» этих слов. И не случайно вслед за просьбой «Черт-Черт, поиграй да отдай» выпаливала на одном дыхании обращение к святому Антонию, который следовал за Чертом, «как припаянный» (1, т.5, с.36). Дело в том, что в рассказе Цветаевой Черт и Бог функционируют по сути как один образ. Черт также продолжает Бога, как само слово «Черт» в восприятии Муси продолжает слово «Бог». Черт поэта не был связан со злом, но был той частью личности Бога, которой «общество не злоупотребило» (1, т.5, с.56). Он был истинным ликом Бога, открывшимся немногим.

Цветаевский Черт, несущий в мир любовь, особенно близок Христу. Поэтому в Мусином сне он свободно ходит по воде, а символическое вознесение верующей в Черта девочки происходит в Храме Христа Спасителя. В этом контексте пропажа (а на самом деле, второе рождение) Черта в день Пасхи уже не вызывает удивления.

Еще один интересный эпизод рассказа – сказка о мальчике и ангеле. Мальчик, не узнав ангела, грубит ему, а после тщетно зовет, глубоко раскаиваясь в своем поступке. По мысли Цветаевой, люди, признающие только раз навсегда предписанного Творца, тоже могут быть наказаны. Ведь они низвели религию до регулярного выполнения обрядов, так и не нашли своего Бога, а значит, равнодушно оттолкнули Бога живого. Они уже наказаны тем, что за спиной священников Небесный Отец предстанет им как страшная гора Арарат, подавляющая человека. Это тот Бог, перед которым даже на исповеди нужно быть «как все». Что могло быть страшнее для Марины Цветаевой!

Убежденность поэта в ценности личности каждого человека выливается в протест против века, который «10 Пушкиных бы отдал за еще одну машину» (1, т.6, с.396). Поэтому в конце рассказа она возносит хвалу Черту, которого «не целуют на кресте насильственной присяги и лжесвидательства», которым «во образе распятого не зажимает рта убиваемому государством его слуга и соубийца – священник», которым не благословляют «бон и бойни» (1, т.5, с.56). Но эти слова не звучат кощунственно: ведь Черт Цветаевой, добрый хозяин фантастического мира поэтов, полностью оправдан любовью.

Рассказ Цветаевой становится настоящим гимном любви, являющейся единственным истинным измерением мира. Доверие ребенка (бесхитростного младенца, устами которого часто маголет истина) превращает Черта в кроткую и любящую «собачью няню», указывая на несостоятельность самоуверенных суждений взрослых. Оказыва-

ется, что истину нельзя перенять от других – ее необходимо увидеть самому. А такое умение видеть – это умение творить свою Вселенную, где все, по словам Цветаевой, «свое – то есть живое» (1, т.7, с.247). И в этом мире, куда мы входим вслед за поэтом, не существует заранее предписанных ролей, история творится сегодня, и грехопадения еще можно избежать – ведь Бог любит каждого из нас как первого своего ребенка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Цветаева М.И. Собрание сочинений: В 7-ми т. – М.: Эллис лак, 1994;
2. Бродский о Цветаевой. – С.-Пб., 1997.

МУЗЫКА КАК КРИПТОГРАММА РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ Т.АДОРНО

Социальную философию Т.Адорно отличает обилие музыкальных категорий, которые действительно конституируют концепт "общества", обретая при этом определенное социальное измерение. Наличие многочисленных корреляций между музыкальными и общественными категориями допускает предположение, что в пространстве адорновской мысли музыка активно используется как источник информации о латентных тенденциях и механизмах общественного развития.

Сам Адорно, констатируя отношения аналогии между музыкой и социумом, ставит вопрос об основании для такой аналогии настолько, что, как пишет А.В.Михайлов, "остается признать теологический параллелизм развития общества и музыки без конкретной связи между ними, либо же остается признать, что субъект музыкального процесса есть некоторый сосуд "духа времени", который получил в его лице мистического посредника и медиума" (1, 174). Однако, косвенные высказывания Адорно о сущности творческого процесса позволяют утверждать, что правомерность аналогий между музыкой и социумом обоснована у Адорно отношением к музыке как форме бессознательной объективации человеком определенных социальных импульсов, имманентно присущих ему как общественному субъекту. Исключая какое-либо рациональное насилие над музыкальным материалом, обостряя свою субъективную чувственность "...до восприимчивости того, что уже не есть субъект" (цит. по 2, 201), человек способен адекватно оформлять в звуках воспринимаемую им на бессознательном уровне информацию о социальной действительности. Такой взгляд на процесс музицирования позволяет Адорно определять музыку криптограммой развития общества и активно черпать из этого источника информацию о закономерностях и принципах функционирования социального мира.

Средством для опосредования получаемой информации Адорно избирает диалектику "общего" и "индивидуального". В ракурсе этих категорий он и соотносит музыку и социум. Относительный паритет "общего" и "индивидуального" Адорно фиксирует в классических музыкальных формах, где централизованные тональные связи представлены в разнообразных аккордовых воплощениях, а архитектурно замкнутая форма произведения состоит из модификаций индивидуальных мотивов. Аналогичной гармонией "общего" и "индивидуального" отмечено и классическое либеральное общество, где концентрация капитала, жесткие связи социальной системы не господствуют над предпринимательской активностью и стихией рынка (см.3, 69-72).

Тенденция к абсолютному господству "общего" над "индивидуальным" начинает объективировать себя в сонатной форме, которая является для Адорно моделью капиталистического общества и с помощью анализа которой он проясняет для себя его смысл. В сонатной форме все элементы музыкального материала подчинены диктату целого, они встроены в систему и служат системе. Принцип тематического развития – аналог капиталистического разделения труда, в котором каждый работник, выполняя свою операцию, подчиняется логике изготовления товара. В репризности сонатной формы Адорно усматривает объективацию общественной тенденции к движению по кругу. Реприза возвращает то, что уже было однажды, тем самым оправдывая его, подтверждая его непоколебимость. Сущность репризы аналогична диктаторскому жесту: "Это – так!". Тенденция к утверждению уже бывшего закрывает перспективы выхода к тому, что было бы "иным". "Неустанное убеждение, уверенность в том, что именно в возвращении первоначального весь смысл, самораскрытие имманентности как трансценденции – все это криптограмма того, что реальность, только воспроизводящая самое себя, сбита в систему, лишена смысла – место смысла занимает бесперебойное функционирование", – считает Адорно (цит.по 1, 201).

В процессе исторического развития "общее" постепенно подавляет "индивидуальное", что, в конце концов, приводит к установлению тоталитаризма. Аналогом общественного тоталитаризма выступают сериальные композиции, в которых сознательное конструирование звучаний заменяет свободную игру сил на автоматическое соединение отчужденных друг от друга звуков. Строго-математический метод этих композиций, безжалостная логика двенадцатитоновой техники с ее модусами инверсий, ракоходов и ракоходов инверсий удерживают в повиновении те внутренние музыкальные силы, которые по своей природе стремятся сломать довлеющий над ними диктат системы. В сериальной композиции "...нет больше устремления звуков друг к другу, а есть только безотносительность монад и над всеми планирующая власть", — пишет в "Философии новой музыки" Адорно (цит. по 2, 227).

Усматривая в законах серийной композиции воплощение той экономической рациональности, которая лежит в основе капиталистического производства, Адорно, не что иное, как заимствует идею М. Вебера, по мнению которого европейская музыка с ее упорядоченностью и жесткой регламентированностью объективирует принцип рациональности особенно наглядно (5).

Результаты диахронического анализа музыкальных структур позволяют Адорно констатировать факт накопления и усиления внутренних противоречий музыкального материала, что, одновременно, является для него свидетельством обострения и социальных антагонизмов, хотя последнее тщательно скрывается официальной идеологией. Разоблачая видимость мнимого социального благополучия, в "Лекциях по музыкальной социологии" Адорно пишет о музыке: "Сама общественная тенденция становится в ней звучанием. Расхождение общих и частных интересов само признается в своем существовании, тогда как официальная идеология учит, что то и другое находится в гармонии" (цит. по 1, 199). Даже такой незначительный элемент музыкальной ткани, как тактовый акцент, в сформированной Адорно системе смыслов может сказать ему правду о степени обострения социальных антиномий. Триумф тактовых акцентов — звуковой эквивалент тех фальшивых ценностей, которые навязываются официальной идеологией. Тактовые акценты так же отчуждены от мелодии, как общественные структуры от личности. При этом личность, находясь в пространстве непримиримой вражды "общего" и "индивидуального", есть, по Адорно, не что иное, как "человек страдающий". Поэтому музыка в социальной философии Т. Адорно не только "шифр противоречий в самодвижении социума" (3, 196), но еще и "шифр страданий коллективного субъекта" (4, 150), раздавленного собственным стремлением к господству над природой, трансформировавшемся в господство человека над человеком. Судьбу этого коллективного субъекта как трагедию распада и катастрофы Адорно и усматривает в истории развития музыкальных форм, которые в антиномиях своего языка ясно выражают для него усиление бедственного социального положения человека.

Очевидно, что с обострением социальных противоречий в обществе накапливается энергия протеста. Объективацию этой энергии отрицания, пока еще не проявляющей себя на социальном уровне, Адорно находит в музыке "свободного атонализма". Атональная музыка перестает быть упорядоченной, организованной, предельно-рациональной формой. Разрушая формальные структурные устои, она освобождается от диктата системы. Усматривая в информальности новой музыки "первое радикальное освобождение музыки" (цит. по 1, 199), Адорно трактует ее как модель социального протеста, модель отрицания общественной тотальности и освобождения индивида от диктата социума. При этом форма атональной музыки, ориентированная на идеал непрерывного развития и избегающая быть конструкцией, рассматривается Адорно как прообраз "мира свободы". Будучи зримым проявлением процесса непрерывного свершения, новая музыка утверждает "иное", становится моделью еще пока несуществующего социального мира, средством, проясняющим его смысл.

Атональная музыка — это возведенное в степень отрицание. Она ориентирована на полную эмансипацию от заранее предполагаемой формы, от тонального языка и других системообразующих принципов. Поскольку принципы построения такой музы-

ки провозглашаются Адорно образом новых мироустроительных принципов, то возникает целый ряд вопросов. Может ли существовать мир, который построен на принципе некоего бесконечного отрицания и в своем развитии не приходящий ни к какому позитивному результату? Будет ли такой мир лучше существующего и в чем залог его социального смысла? Есть ли свобода "от" системы подлинной свободой для человека? Мир свободы, овеянный в музыке "свободного атонализма" – это полная неопределенность. Мир, построенный на мультипликации отрицаний, мир без синтеза, – это общественное движение, ставшее самоцелью и потому абсурдное. Такой социальный мир лишен целостности, он – процесс и процесс хаотический. Положить хаос в основу представлений об идеальном устройстве общества – значит заведомо обречь себя на неудачу в его построении. Не случайно в контексте современных исследований встречается взгляд на социальную философию Адорно как на "музыкально-теоретические мечтания вместо теории общества и практики его изменений" (2, 200).

Однако, с точки зрения Адорно, наличие "музыкальных построений" в теории общества вполне оправдано, более того, – необходимо. Для Адорно, сочетающего склонность к социально-исторической философии со страстной любовью к музыке, музыка и философия нераздельны. По мнению Адорно, музыке удастся мыслить немислимое, отождествлять неотождествляемое, только ей удастся объективировать те противоречия, которые недоступны философии. Следуя Шопенгауэру, провозгласившему музыку тем идеальным камертоном, по которому следует настраивать весь оркестр философской рефлексии о мире (6, 261), Адорно поверяет философию музыкой и считает, что именно в музыке философской мысли следует черпать свою силу для объяснения действительности. Такое отношение к музыке позволяет Адорно использовать анализ развития музыкальных форм как ключ к пониманию тенденций и закономерностей общественного развития; наблюдающийся кризис музыкальных форм трактовать как свидетельство социального тупика; вырывающуюся за рамки социальной запрограммированности музыку "свободного атонализма" рассматривать как модель "мира свободы", а тенденцию музыки к разрушению формальных структурных устоев считать моделью социального протеста, ориентированного на отрицание общественного тоталитаризма.

Установка Адорно на тотальное разрушение всех социальных устоев, объективируемая им с помощью музыкальных аналогий, может быть оправдана законным возмущением деградацией человека до простого винтика предельно-рационализированного общественного механизма. Адорно здесь вступает в спор за человеческую самостоятельность, за свободного и автономного индивида, который мог бы противостоять системе социального насилия над личностью. Однако, в своем стремлении разбить тотальность, Адорно выступает вообще против любой интегрированности и любой системы, т.е. выступает и против той "божественной предустановленной гармонии", которая закономерно подчиняла себе все единичное и в которой человек иных времен находил естественную, априорную заданность смысла своего существования.

Ранее человек воспринимал себя "тоном" в мелодии мироздания. Добровольно, без сопротивления, он соподчинял свой напев "здесь и теперь" существующей Гармонии мира, воспринимая Гармонию как основополагающий принцип устройства глобального, социального и индивидуального уровней бытия. Социальная философия Адорно с очевидностью демонстрирует, что в XX веке предпочтение отдается "хаосу", а не "космосу". "Хаос", а не гармония теперь становится образцом и идеалом развития общества. Налицо приоритет разрушительных тенденций над созидательными устремлениями, неблагополучие и страдание человека, отчужденного от мирового целого и лишившегося традиционных ценностных ориентаций.

В данном случае, грех обвинять музыку за характеристики ее прототипа. Вывод по аналогии зависит не только от объективного соотношения между моделью и прототипом, но и от логической структуры переносимой информации, что полностью зависит от субъекта познания, его мировоззрения и мироощущения, его социально-детерминированного "Я". "Структура модели, которая воспринимается как тождественная

структуре объекта, вместе с тем является отражением структуры сознания автора, его мировоззрения" (7, 33). Декодируя с помощью музыки тенденции общественного развития, объективируя свой взгляд на музыку с помощью социальных категорий, Адорно раскрывает еще и себя, мировидение человека XX века.

Учитывая поправку на индивидуальное своеобразие авторского мышления, нельзя не признать, что в смысловом пространстве XX века мир – хаотично изложенная партитура трех "космосов": Природы, Общества и индивидуального мира личности. Мир – конгломерат, вопиющий дисгармоничной несогласованностью своих элементов, а потому и музыка, традиционно выступающая неизменным коррелятом мироздания, – "шифр противоречий", "шифр страданий", объективация логики распада, свидетельство негативности существования и космической бессмысленности мира. Дальнейшая Жизнь требует от человека переосмысления мира, самого себя и оснований своего бытия. Вот тогда у смысла "Гармония мира" и будет свой праздник возрождения.

Литература:

1. Михайлов Ал.В. Концепция произведения искусства у Т.Адорно // О современной буржуазной эстетике. – М.: Искусство, 1972. – С. 156-259.
2. Михайлов Ал.В. Музыкальная социология: Адорно и после Адорно // Критика буржуазной социологии искусства. – М.: Искусство, 1978. – С. 176-238.
3. Чередниченко Т.В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. К анализу методологических парадоксов науки о музыке. – М.: Музыка, 1989. – 223 с.
4. Любимова Т.Б. Проблемы социологии музыки Т.Адорно // Вопросы философии, 1977, № 9. – С. 148-154.
5. Вебер М. Рациональные и социологические основания музыки // Макс Вебер. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 469-550.
6. Шопенгауер А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений в 5 т. Т. 1. – М.: Московский клуб, 1992. – 395 с.
7. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике // Труды по знаковым системам, 1. – Тарту: Изд ТГУ, 1964. – Вып. 160. – 195 с.

ФИЛОСОФИЯ МУЗЫКИ: ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ

Философия музыки – мировоззренческая теоретическая система, связанная с глубоко специфическими концептуальными представлениями и суждениями о том, что есть для сознания феномен художественно-звукового творчества, какая картина мира и человека, представленная в столь удаленной от реальности форме, сохраняет свое непреходящее место в универсуме культуры..., какие сущностные силы сегодня, наперекор всему, желают вновь и вновь погрузиться в реалии этой «параллельной философии», дабы душе «добиться гордого блаженства»... Эта специфичность суть звуковой эфир, способный развернуть свои идеальные возможности в огромных временных пространствах, возбуждая волнение и обнаруживая несомненное присутствие разума. Исчезаемость каждого реального мгновения («уносящееся ввысь», «таящее в пространстве») как реальное свойство жизни звука («даже умирающего – это доказывают примеры, – писал в XVIII столетии И.Г.Гердер, – звук, слышимый им в душе, уносит ввысь с земли») сочетается с упорядоченностью и мерой, действием вечных и неуничтожимых, всегда по-новому явленных законов гармонии. Это сочетание навсегда закрепило за музыкой впечатление «тайны», «таинства», «чудесного», «сверхчеловеческого», наконец, «небесного». Отсюда – два пути или две стороны, намеченные еще у древних: музыка как «слышимый Универсум», модификация сознания во Всеобщее, как Мировой Дух («небесное искусство», прообраз движения небесных сфер, тайной силы космоса), и – музыка как проявление «необъяснимости чувства, идущего из сердца», как «чистое чувствование себя», где невещественность – аналог движения нашей души. («Не успеет ухо уловить его (звуковое выражение), как оно умолкает; впечатление, которое должно здесь выявиться, тотчас становится чем-то внутренним», – Г.Ф.Гегель). Пересечение названных сторон дает разные толкования музыки: как возможность вернуть «реальное человеческое существование в бездну божества как непосредственную реальность настоящего» (К.Зольгер и др., – 4, с.345) и как возможность просветления чувства, возвышения реального эмоционального бытия души, возможность слышать более высокие сферы. Бурное развитие чистой, «абсолютной» (инструментальной) музыки, начавшееся на рубеже XVI-XVII веков, постепенно приводит к третьей позиции: «музыка не только говорит звуками, она говорит одними звуками» (Э.Ганслик, Г.Риман, ныне Д.Кейдж и др.).

Устремление философии от иерархического ритма звуковых вибраций к идее Единства или сосредоточие на интуитивности не перешедших в мысль эмоций (где интеллектуальный смысл присутствует только опосредованно, через «характер душевного») привели к представлению о музыке как искусстве, относящемуся по преимуществу к числу духовных (в отличие от телесных, осязаемых искусств). «Музыка делает наглядной в ритме гармонии чистую, освобожденную от предмета или материи форму как таковую..., движение на почти духовных крыльях», – Ф.В.Шеллинг (9; 203). «В музыке – чистая, не связанная с телом душа как реальное бытие, доступное восприятию» («тело, которое целиком есть душа и как таковая телесно, – мы обнаруживаем в скульптуре...», – Зольгер (4; 282). «Звучание, в себе и для себя нечто более идеальное, чем сама по себе реально существующая телесность, поступает также этим реальным существованием», – В.Ф.Гегель (3; 277).

Нельзя не согласиться с этой бытующей и сегодня классической философской позицией: музыка есть «такое явление, которое проникает в нашу жизнь более чем что-либо», она есть «полное самораскрытие неотделимого от нас сознания», где единство разума и чувства есть органический элемент собственного существования разума. Однако эта акцентуация на душевном и высшем, на почти преодолении телесности и чувственности, возвышая человека, одновременно далеко уводит от реальности, от наличности человека, не давая возможность уяснить явленную музыкой субъек-

тивность во всей полноте ее сокрытых смыслов. Отмеченная «неотделенность от нас» и «всепроницаемость» музыки связаны со скрыто и явно действующим телесным началом. Музыка – такое состояние разума, которое через эмоциональное сохраняет свойство интуитивности, присутствие подсознательного, а в устремлении и пути к истине обнаруживает пульс непронзвольной чувственной оценки по шкале «хорошо – плохо»; но одновременно это такое состояние разума, которое черпает свои единицы меры в телесных ресурсах. К примеру, гегелевскому тезису «Такт в гораздо большей мере исходит от духа, чем упорядоченные определенные величины архитектуры, которым скорее можно подыскать аналогии в природе» (с. 256), можно противопоставить иное основание: такт исходит не от духа или аналогий в природе, но от зафиксированного в разуме движущегося тела. У человека – две опорных нижних конечности; ритмично двигаясь, он может опираться либо на одну и ту же ногу, либо попеременно менять опорную конечность, ощущая, таким образом, всего два в принципе возможных модуля такта – либо двудольный (марш, полька и др.), либо трехдольный (вальс, мазурка). В этой связи укажем на идею современного американского исследователя В. Коукера о том, что «музыкальные произведения могут быть названы «органическими», поскольку они выражают «органические отношения» в человеческом теле.¹

Наряду с телесной метафорой автор, однако, полагает так же и другие «немузыкальные жесты и события». Рефлексивное исследование слушательского эмоционального опыта, предпринятое в современном музыкознании, обнаружило, что в горниле крупных музыкальных композиций системообразующим началом ее «героев» (образов музыкальной речи) оказывается своеобразная система элементов скрытой внутрителесной активности (7).

Для того, чтобы обнаружить реальные и богатые смысловые ресурсы, связанные с музыкальной телесностью, попытаемся взглянуть на музыкальный феномен несколько иначе представленного ранее – устремляя внимание не к чисто звучаниям, но к тому, как дано непосредственно музыкальное произведение. При таком подходе встает несколько существенных звеньев, свойства которых латентно присутствуют в реальности звукового эфира. Попробуем их обозначить.

Это, во-первых, музыкальный инструмент как источник звука, сделанный

¹Мы можем интерпретировать музыку... как звуко-ритмическую аналогию органического поведения», – пишет автор (10; 157)

«вещь». Глядя на инструмент через образ человека («меры всех вещей»), мы можем сказать, что созданием инструмента человек продлевает свои собственно природные певческие возможности, – расширяет диапазоны, тембровые краски, нюансы артикулирования, звуковедения, пространственно-временные возможности комбинаторики тонов как позиций голоса и т.д. При этом всякий инструмент «проясняет», «преувеличивает», показывает «через увеличительное стекло» то или иное свойство душевной жизни, – например, особой обнаженности, открытости субъективного, исходящей из голоса скрипок, или – душевной широты и величия, открывающихся с пением валторны... Что это – свободная метафора сознания или детерминированный образ, имеющий под собой предметное основание?..

В поисках ответа обнаруживаем скрывающуюся за строением инструмента модификацию певческого аппарата человека. Так, вибрирующие связки, которые в человеческом теле спрятаны глубоко внутри, здесь становятся «частью механизма», помещенной вовне, как бы вознесенной из тела наружу, – открывшимся взору и уху трепещущим вибратором... (Интересно, что даже формой резонатора виолончель (контрабас) напоминает человеческое тело, почти всю длину которого охватывает вибратор («голосовые связки»); крепление и натяжение последних связано с верхней частью). В валторне можно усмотреть другую вещную модификацию человеческой телесности, связанную с формой инструмента, а именно – «чрезмерное» (по сравнению с человеком) расширение выходного отверстия звука («открытого в пении рта»), так называемого раструба. Валторна «преувеличивает» способность голоса растворяться в окружающем пространстве, внося штрих «в огромном пространстве», пластику сплошного плав-

ного рассеивания «вверх и вниз», «вправо и влево». Из этой «щедрости тела» рождается метафора «щедрости души». Так субъективность, дух создает тело, из которого (путем которого) вычерпывает свойства духа...

Другой стороной проблемы овеществленных, порожденных музыкой тел является полнота и системность, которую находим в составе симфонического оркестра. Исторически обогащаясь и развиваясь, этот состав устойчиво сохраняет свой классический костяк: медные духовые инструменты – деревянные духовые – ударные – струнные. «Медь» как символ твердого, упругого, крепкого, металлического («доходящего до металличности» голоса) – символ мужества и воли, неприменимый участник маршей и гимнов, страниц героической музыки. Мы вновь можем сказать: дух создает тело, в котором запечатлевает свои свойства. Дерево – символ пасторали и мягкости, легкого дуновения ветра и женственности... Флейта – инструмент легкий сам по себе (не случайно среди музыкантов-флейтистов много девушек); сообразно форме инструмента, звук флейты распространяется (рассекает воздух) тонкой струйкой; он теплый, в соответствии с материалом, из которого сделано «тело» инструмента (резонатор). В сравнении со звуком медных инструментов голос флейты «дружелюбный», «близкий», «добрый». Напротив, inferнальные, роковые образы, символы Зла поручаются медным (тромбонам). Отсюда возможен вывод о том, что «инструментальные тела» – это не только различные модификации человеческого тела, служащие «увеличительным стеклом» для выявления души. Через инструментальную внешность человек втягивает в содержание субъективности внешний мир. Медные и деревянные, пасторальное и inferнальное начала... Если вдуматься, за этими символами стоит нечто особенное. Ведь медь делается из руды, то есть из недр земли; дерево – это то, что растет на земле; звук же, извлеченный из того и из другого материала, рассеивается в воздухе. Таким образом, можно сказать, что за системностью, единством симфонического инструментария скрывается овеществленная субъектом «мифическая целостность» природы, с которой он идентифицируется и которую преобразует для явленности своего бытия как бытия в себе и в мире. (Запечатленность косной, неживой природы можно проследить в ряде ударных инструментов – шелкающих, цокающих, с раскатывающимся звуком).

Здесь мы подходим к другой реалии проблемы музыкальной телесности – идентификации «музыкант–инструмент», «человек–вещь», «субъект–природа», «внутреннее–внешнее», «чувственное–эмоциональное», «телесное–разумное». На первый план наблюдений выходит теперь не образ источника, издающего звук (его «что?» или «кто?»), но образ действия с инструментом, его (звука) «как?». Высвечивается такое свойство рождения музыкального тона, как производящее его осязание: чтобы звук раздался и стал уж в этом факте проводником душевного состояния, музыкант должен особым образом совершить прикосновение к инструменту – мягкое или жесткое, глубокое или поверхностное, сильное или слабое, внятное или расплывчатое, резкое или постепенное... «Артикуляционное действие» певца как прообраз чистой музыки становится здесь действием тактильным, уходит из внутреннего – голосового аппарата – во внешнее движение, будь то погружение пальца в клавишу, жест кисти, опускающий смычок на струну, или пластика дирижерской руки, возмущающей условное прикосновение в воздухе. Этот осязаемый жест есть звено, в котором человек сливается с телом инструмента. Но субъект, далее, – не только артикулирующий импульс, возбуждающее начало звука. Его следующее действие – это звуковедение, дающее возможность прослушать дрожащую «жизнь голоса» на продолжительных нотах (своеобразных аналогах гласных). Здесь у исполнителя – целое поле специальных выразительных приемов, воссоздающих по сути состояние невидимого «голосающего», интонирующего («говорящего») субъекта в иконическом образе голосовой мимики. Этому полю в его живом, проникновенном, «подлинном» выражении, по-видимому, научить нельзя, – здесь вместе с жестом включается единство разума и подсознания, эмоции и мысли, возвышенного и земного. Именно это и надо сотворить...

В рассматриваемом отношении живого взаимодействия «субъект–инструмент» заключена своя аура смыслов, связанных с вещным продолжением телесных возмож-

ностей субъективности. Представим себе музыканта, играющего на трубе длинную ноту. Перед нами – единое, слившееся из двух частей дышащее целое, в своих возможностях намного превышающее возможности дыхательного аппарата человека. Искусством звука становится дыхание, путь выдоха простирается здесь от линии максимально опущенной диафрагмы музыканта до линии окончания тела поющего и резонирующего инструмента. И через это выслушиваемое ухом противоречие – абсолютной «твердости тела» и его способности «дышать», быть живым, окрашенным, влажным (поскольку теплое человеческое дыхание, охлаждаясь на стенках тела инструмента, становится каплями влаги), мы чувственно ощущаем модусы души...

В указанном слиянии важны возможности обоих составляющих – как исполнителя, так и инструмента. В руках хорошего исполнителя инструмент все более и более способен раскрыть человеческие, задушевные качества, которые истекают из вешнего тела природы, потому что за этим телом стоит мастерство и дух другого человека – его создателя. Не случайно в профессиональной среде ценятся исключительно мастеровые (а не фабричные) инструменты, а их стоимость возрастает сообразно качеству материала. И даже при идентичном материале и технологии в руках одного и того же творца, мастера один инструмент оказывается лучше, другой хуже, а действия мастера окружены ореолом магии и шаманства. В результате искусство исполнителя – не что иное, как искусство воплощения душевной жизни путем непосредственного и живого осязания, обладающего явной и скрытой духовной потенцией вешнего тела. В этом смысле мы не только не можем противопоставить музыку скульптуре (как это свойственно традиции эстетики), но обнаруживаем между двумя искусствами родство: музыка – это рождающаяся «здесь и сейчас», очень тонкая скульптурная лепка звука; чтобы звук состоялся, его надо ваять, его надо выпустить из рук как птицу, его надо вылепить, и вылепить не как отдельный благоухающий лепесток, но как атом развернутой эфемериды вибрирующей в теле души.

Итак, в проблеме телесности музыки мы выявили магию исполнительского действия, что означает духовность как мастерство телесного воплощения и одновременно развоплощения материи в духе (первоначально заложенном в феномене инструмента). Исполнитель, в отличие от слушателя, не только «чувствует чувство», он воплощает, объективирует его телесно. А это означает формирование и развитие особых телесно-духовных навыков, которые закладываются с раннего детства, совершенствуются всю жизнь и в которых, в силу неисчерпаемости «предмета», совершенство недостижимо. Всякий исполнитель, – будь то пианист, гитарист, ударник – представляет специфический исследовательский интерес как своя, особенная укорененность телесного в духе, как образ особенного субъекта, обладающего собственным движимым умом телом. Остановимся на одном типе исследователя – на дирижере. Это музыкант, который, не касаясь непосредственно ни одного инструмента, в исходящем из него послании условно касается всех сразу, а его волеизъявление становится внутренним импульсом состояния огромного числа музыкантов. Если слияние с инструментом – осязание, то дирижерская явленность вовне – это непрерывное воздухоплавание рук, устремленных к рисунку схемы. В этом едином, однако, совершается жизнь бесконечного многообразия левого и правого; рисуя, руки «вдыхают готовность к звуку» и «артикулируют», высветляют окраску и меряют весомость «голосового тела», распределяют его пространственные планы по глубине и вяжут кантилену синтаксической линии... Движение кисти, предплечья, плеча требуют сложной дифференциации и скоординированности, а интонационно-ритмические фигуры музыки – всевозможных технических навыков (типа «триольная отдача», «фемата на паузе», «междольный аутфакт»). Но главное – эти технические движения одновременно суть душевные состояния, типа «таинственно», «утомленно», «безжизненно», которые несутся не только в руках, но и в лице, в глазах, в положении корпуса музыканта. Эта специфическая техника тела проживает в крупных музыкальных композициях не одно, а целую цепь состояний, сложную психотехнику переключений. Здесь в горниле разгоряченного эфира, где действуют целые драмы аффектов, где, как в бреду, в сознании смешиваются осколки возникающих кар-

тин, чувство и руки дирижера становятся телом и мыслью душевной мистерии как самой волнующей философской концепции бытия...

Наконец, обозначим еще одну ипостась скрытой телесности в музыке, контуры которой скрываются за собственно звучанием, а источник которой ведет уже не к субъекту-мастеру, произведшему источник звука, и не к субъекту-исполнителю, сливающемуся с источником как единое целое, но к композитору и слушателю. Известно, что процесс восприятия музыки суть процесс со-интонирования, то есть воспроизведения в себе – слушателе – свойств воспринимаемого «предмета». Проведенное здесь рефлексивное, интроспективное исследование позволяет усмотреть в самой организации музыкальной ткани своеобразную звуковую объективизацию целостного состояния некоего живого субъекта, идеального Героя художественного мира. Это состояние повернуто к восприятию своей эмоциональной стороной, однако внутренним основанием его целостности оказывается тип собственно телесной активности и связанная с ним доминанта психического (например, тип телесной активности – пульсация, тип состояния в целом – «я действительное», или – тип телесной активности – испытание чувства стресса, тип состояния – «я отторгающее» и т.д.). Это состояние нельзя «вычитать» из нотной графики – оно есть свернувшееся и замерзшее в ней, как в молчащем музыкальном инструменте, состояние тела и души, которое жаждет своего нового творца.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурова О.К. Феноменология вещи или Натюрморт на фоне бытия. – Харьков, 1995;
2. Бурова О.К. Пластический и феноменологический эйдос вещи. Опыт анализа. // Вестник ХГУ, 380-93. Философские перипетии;
3. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. – т.3. – М., 1971;
4. Зольгер К.В.Ф. Эрвин. – М., 1978;
5. Мусин И. Техника дирижирования. – Ленинград, 1967;
6. Назайкинский Е.В. Звуковой мир музыки. – М., 1988;
7. Полтавцева Г.Б. Экзистенциальная истина о музыке: семь стихий чувственности. // Шляхи розвитку мистецтва та культури Слобожанщини: проблеми історії, теорії, практики. – Харків, Харківськ. Інст-т мистецтв, 1993;
8. Чередниченко Т.В. Тенденции современной западной музыкальной эстетики. – М., 1989;
9. Шеллинг Ф.В.И. Философия искусства. – М., 1966;
10. Coker W. Musik and Meaning. A Theoretical Yntroduction to Musikal Aesthetics. N.Y. – London, 1972.

СОЦИОПРАГМАТИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РЕЧЕВОЙ СИСТЕМНОСТИ

Убеждение в том, что центром всякого социального действия, в том числе и речевого, выступает индивид со своими мыслями, чувствами и устремлениями, разделяют сегодня все, кто вовлечен так или иначе в широкий конгломерат взаимосвязанных наук о человеке. Это включает и языковедов, объявляющих своим кредом изучение "языка в действии" и занятых вопросами теории и практики вербальной коммуникации. Однако роль конкретного индивида в коммуникативном процессе представляется таких дисциплин, как когнитология, психо-, социо-, этно- и прагмалингвистика, лингвистика текста и дискурса оценивается по-разному.

Для прагмалингвистов, описывающих и классифицирующих речевые акты в микроконтексте "межличностных ситуаций" (Leckie-Tarry 1995), пафос исследования заключается в интерпретации интенций говорящего в конкретной ситуации общения на основе анализа языковых средств, которые он использует для ее достижения. В фокусе такого микропрагматического подхода – конкретный говорящий со своей индивидуальной психологией, темпераментом, ситуативным настроением и конкретной целью, которую он преследует в данном коммуникативном эпизоде (Searle 1983; Duck 1986; Baxter 1992; Daly and Weitmann 1994; Canary and Stafford 1994 и др.).

Социолингвистов и этнографов речи больше интересует общественная и культурная обусловленность коммуникации, им присуще понимание коммуникации не как процесса индивидуального вербального самовыражения, но как ингерентно социальной формы деятельности. Исследователи, представляющие эти направления, исходят из того, что каждое речевое произведение – речевой акт, высказывание, текст – возникает и обретает языковую форму в более широком социокультурном контексте совместно организованной деятельности, поэтому основной своей задачей они считают экспликацию связей между структурой человеческой речи и структурой общества и называют такой подход к описанию "языка в действии" макропрагматикой (Hymes 1972; Forgas 1979; Schiffrrin 1987; Kellerman 1991; Leeds-Hurwits 1992; Pianalp 1993; Harris 1995 и др.). Макропрагматика означает исследование речи на макроконтекстном уровне, на котором индивидуальное речевое поведение говорящего в каждой конкретной ситуации рассматривается как социально симптоматичное в том смысле, что каждый приносимый речевой акт или продуцируемый текст не только характеризует говорящего как конкретную личность, но и "диагностирует" его как продукт своего социума и своей (суб)культуры. В процессе речевого взаимодействия коммуниканты постоянно посылают друг другу сигналы, содержащие социально релевантную информацию о себе и своей роли в данной ситуации. Гамперц называет такие сигналы (которые могут быть как вербальными, так и невербальными) "сигналами контекстуализации", с помощью которых мы даем друг другу понять, "кто мы такие и что мы делаем в настоящий момент" (Gumperz 1972:176). Такая взаимная сигнализация носит конвенционализированный, т.е. нормативный характер, ибо каждый индивид неизбежно воспринимает и интерпретирует окружающий мир и социальную действительность "коллективно", через призму своей (суб)культуры, и в этом восприятии сложным образом переплетаются такие социокультурные параметры, как этническая и профессиональная принадлежность говорящего, пол, возраст, экономический и социальный статус и т.д. Можно утверждать, что на уровне макроконтекста – "контекста социальных знаний и действий" (Saville-Troike 1989) индивидуальное речевое поведение человека социально и культурно детерминировано и отражает наличие объективных закономерностей, которые в той же степени являются частью наших подсознательных способностей, как и знание грамматических правил родного языка.

Чтобы быть полноценным функциональным членом этнокультурного социума,

индивид обязан соблюдать установленные этим социумом правила, предписывающие, среди прочего, какие языковые средства выбирать, выступая в той или иной роли, в той или иной коммуникативной ситуации, и как в зависимости от этого интерпретировать высказывания окружающих. Это называется владеть "социокультурной грамматикой языка", правила которой постигаются нами в процессе социализации. Последняя может достигаться и в результате специального обучения (детям обычно объясняют, что можно, а чего нельзя говорить в различных обстоятельствах), но в основном социализация является результатом наблюдений над речевым поведением окружающих и анализа своего и чужого поведенческого опыта.

Развитию идей и концепций речевой системности во многом способствовало появление двух взаимосвязанных и дополняющих друг друга теорий, ставших теоретико-методологической базой для описания системной организации речи на микро- и макропрагматическом уровнях.

Первая – это плодотворная теория Грайса, основанная на сформулированном им принципе кооперации (Grice 1975, 1989). Принцип кооперации составляет логическую основу рационального человеческого общения и сводится к тому, что коммуниканты "обязаны произносить высказывания, уместные в данный момент" (Grice 1975:45). Грайс иллюстрирует этот принцип следующим примером: если кто-то вбегает к вам в комнату с криком: "Помогите! Пожар! Мой дом горит!" и вы ответите: "Не паникуй, я сейчас же вызову пожарную команду", то это будет уместная, логичная, рациональная реакция в полном соответствии с принципом кооперации. Если же вы произнесете в ответ: "Как тебе кажется, не пора ли мне подстричь газон?", то это будет нарушением данного принципа. Согласно Грайсу и его последователям, наше речевое поведение представляет собой такого рода совместную деятельность, в которой каждый из участников преследует свою личную коммуникативную цель. Она может совпадать, а может и не совпадать с целью собеседника, однако каждый из участников коммуникативного эпизода обязан признавать и общую цель общения. А таковая всегда имеется даже в случае несовпадения индивидуальных целей, преследуемых коммуникантами. Эта общая надиндивидуальная цель состоит в том, чтобы договориться, понять друг друга, а в случае конфликтной ситуации достичь компромисса. И во имя этой общей цели каждому из собеседников приходится обеспечивать своему партнеру по коммуникации относительный комфорт, считаться с его потребностями. Если вы это делаете (или хотя бы прилагаете к этому усилия), значит вы соблюдаете принцип кооперации. Грайс учил: "Твой коммуникативный вклад на каждом шагу беседы должен быть таким, чтобы обеспечить выполнение **совместной цели общения**" (Grice 1975:45).

В ответ на многочисленные упреки в расплывчатости и излишней схематичности принципа, объявленного им красугольным принципом человеческого общения, Грайс в дальнейшем (1989) совершенствует и конкретизирует свою теорию, формулируя известные разговорные максимы или постулаты, направленные на успешную реализацию принципа кооперации в любом виде дискурса:

максима количества: будьте лаконичны, сообщайте ровно столько информации, сколько необходимо в данной ситуации; не тратьте попусту время собеседника;

максима качества: будьте достаточно информированы о предмете разговора, говорите правду, отвечайте за свои слова; не говорите того, о чем не знаете или что считаете ложным;

максима релевантности: говорите конкретно и лишь о том, что имеет отношение к предмету разговора, не вводите собеседника в заблуждение, не отклоняйтесь от темы;

максима манеры: говорите внятно, выражайтесь ясно и не пустословьте.

Грайс и его многочисленные сторонники убеждены в том, что перечисленные максимы сотрудничества являются универсальными регуляторами речевого общения, т.к. базируются на свойственной природе человека рациональности и здравом смысле. Речь, таким образом, рассматривается как особая форма рационально организованного поведения.

Считалось, что максимы сотрудничества управляют нашей речевой деятельностью на всех уровнях – когнитивном, социальном и межличностном. Что касается последнего однако, то на нем, как показали исследования последних лет, грайсов принцип кооперации не всегда соблюдается. Хотя само по себе наличие узнаваемых большинством членов речевого коллектива речевых актов и других коммуникативных единиц можно рассматривать как признак организованности, выбор говорящим того или иного речевого акта диктуется, в первую очередь, все-таки его ситуативной личностной интенцией, и это делает микропрагматический уровень коммуникации наиболее уязвимым и наименее системным с точки зрения грайсовой теории. Именно на этом уровне максимы сотрудничества чаще всего нарушаются. Это происходит, когда они вступают в конфликт с индивидуальной интенцией говорящего: например, в случае, если такой интенцией является обмануть партнера, то в жертву могут быть принесены максимы качества и релевантности, а если цель говорящего в том, чтобы польстить собеседнику, то будут иметь место "нарушения" и с количеством, и с качеством, и с манерой. Не были предусмотрены теорией Грайса и такие заведомо не располагающие к сотрудничеству ситуации, участники которых поставлены в неравные условия, например, начальник и подчиненный, прокурор и обвиняемый, преступник и жертва, экзаменатор и экзаменуемый и т.п. Возникало ощущение, что на межличностном уровне общая коммуникативная цель, которую Грайс считал первостепенной, как бы отступает на второй план и общение на этом уровне регулируется помимо принципа кооперации еще какими-то другими стимулами.

Эти стимулы были впервые эксплицированы Гоффманом (1967, 1971) в его известной концепции "лица" и получили дальнейшее методологическое обоснование в виде ставшей в западном языкознании, можно сказать, классической теории вежливости Браун и Левинсона (1987). Теория вежливости объясняет механизмы, которые управляют личными интенциями конкретного говорящего в каждой конкретной ситуации и регулируют его индивидуальное речевое поведение, сложным образом коррелируя при этом с принципом сотрудничества.

Ключевым понятием теории вежливости выступает введенное в лингвистический обиход Гоффманом понятие "лица". Гоффман, не удовлетворенный преобладавшим в 70-е годы узкопрагматическим подходом к анализу коммуникативных процессов, представлявшим для него излишне субъективным и спекулятивным, и стремясь придать теории речевых актов более научный характер, обосновывает связь между речевым поведением человека и его так называемой "личностностью" (personhood). Гоффман доказывает (1967, 1971 и др.), что личная цель коммуниканта всегда такова, чтобы утверждать и поддерживать свою хрупкую самооценку (self-esteem), стремиться свести к минимуму угрозу этой самооценке со стороны окружающих, а по возможности и повысить ее. Такую самооценку Гоффман называл "лицом" (face) и определил как своего рода "автопортрет", который создает каждый индивид для "представления" окружающим. Лицо создается и поддерживается посредством отбора и использования соответствующих вербальных ресурсов и стратегий, и в процессе общения наше собственное лицо, так же как и лица наших собеседников, подвергается различным воздействиям – благоприятным и неблагоприятным. Гоффман показывает, что все действия, которые мы производим с языком, направлены на то, чтобы максимально усилить благоприятные воздействия (maximize face gains) и свести к минимуму неблагоприятные (minimize face losses). Забота о лице неизменно присутствует в любом акте коммуникации, "безликой" коммуникации, утверждает Гоффман, не бывает.

Гоффмановский концепт лица становится стержнем, вокруг которого строят свою теорию вежливости Браун и Левинсон (1987), которые "расщепляют" это понятие на две части: положительное лицо (positive face) и отрицательное лицо (negative face). Первое в целом идентично идее лица в трактовке Гоффмана как положительной самооценки, неотделимой от желания быть признанным и одобряемым партнерами по коммуникации. Отрицательное лицо означает стремление утвердить личную независимость, автономность, право на неприкосновенность "личностного пространства". По

теории Браун и Левинсона, две указанные грани лица составляют основные потребности каждого индивида в любом акте общения: с одной стороны, получить подтверждение своей положительной самооценке, с другой, не допустить вторжения на свою "территорию" тех или иных ограничений своей свободы в осуществлении этой потребности.

Но так как общение всегда предполагает совместную деятельность (cooperative activity – Grice 1975), то коммуниканты вынуждены не только эгоистически заботиться о собственном лице – как положительном, так и отрицательном – но и о лицевых нуждах партнера. При этом для достижения своей личной интенции говорящему приходится иногда совершать речевые акты, угрожающие лицу собеседника. Так, приказы, команды, просьбы, отказы и т.п. представляют угрозу отрицательному лицу партнера, ибо ограничивают его свободу действий, означают посягательство на его "личностное пространство". Другие речевые акты – например, возражения, отказы и т.п. – угрожают положительному лицу собеседника, так как, совершая их, говорящий подвергает сомнению его положительную самооценку.

После опубликования Браун и Левинсоном основных положений своей теории речевые акты были разделены прагмалингвистами на две категории: **лицопонижающие** (face threatening) и **лицоповышающие** (face honoring) **речевые акты**. Соответственно стали различать и два аспекта вежливости – положительную и отрицательную. **Положительная вежливость** направлена на то, чтобы "смягчить атаку" на положительное лицо партнера. Применяя стратегии положительной вежливости, говорящий признает право собеседника на уважение его положительного лица. Это обычно достигается демонстрацией дружелюбия, солидарности, одобрения, признания и восхищения собеседником. Лич (1983) выделяет следующие шесть правил положительной вежливости, которые он именует категориями:

категория такта: соблюдай интересы других, не нарушай границ личностной сферы партнера;

категория великодушия: не затрудняй других, бери все самое трудное в беседе на себя;

категория одобрения: не хули, а хвали собеседника;

категория скромности: отстраняй от себя похвалу, не напрашивайся на комплименты;

категория согласия: избегай отказов и возражений;

категория симпатии: всем своим поведением выказывай благожелательность, приятель, дружелюбие и уважение.

Отрицательная вежливость направлена на поддержание уважения к отрицательному лицу партнера. Стратегии отрицательной вежливости имеют целью подчеркнуть дистанцию между коммуникантами (distancing) и продемонстрировать желание избегать вмешательства в личностную сферу собеседника, а в случаях, когда это неизбежно, делать это с максимальной деликатностью. В формулировке Фоли (Foley 1997) эти стратегии имеют вид следующих рекомендаций:

– не будь излишне прямолинеен;

– проявляй неуверенность, задавай собеседнику вопросы;

– выражай пессимизм (например, приглашение рекомендуется облекать в такую форму: "Вы, наверное, заняты сегодня вечером и вряд ли согласитесь пойти со мной в театр").

– своди к минимуму вмешательство в личные дела;

– чаще используй формы страдательного залога и замечания общего характера;

– чаще проси прощения;

– чаще используй местоимения множественного числа.

В западном языкознании как теория Грайса, так и теория Браун и Левинсона стали важными вехами в развитии концепций речевой системности, одновременно они значительно стимулировали исследования в области контрастивной социалингви-

стики и этнопрагматики. Так, последователи Грайса убедительно продемонстрировали, что описанные им максимы сотрудничества проявляют значительную социокультурную вариативность. Теория же вежливости вообще была разработана Браун и Левинсоном на эмпирической базе сопоставительного анализа речевых произведений нескольких типологически далеко отстоящих друг от друга языков – английского, тамильского, греческого и тсельтальского (Tselital). Основываясь на своей "двуликой" модели, авторы предложили даже собственную типологию языков в зависимости от типа вежливости (положительной или отрицательной), доминирующего в лингвокультуре в целом или ее отдельных социальных группах. Они показали, в частности, что в так называемых эгалитарных культурах, где социальная дистанция между членами социума и пиетет по отношению к власти предержащим менее значимы, коммуниканты предпочитают положительную вежливость, в то время как в более иерархических (кастовых) культурах более распространены стратегии отрицательной вежливости. Так, сравнивая действие принципа вежливости в речи жителей Великобритании и Греции, исследователи (напр., Sifianou 1992) пришли к выводу, что эти две культуры противостоят друг другу по отношению к двум аспектам лица: в речевом поведении англичан больше ценится независимость и индивидуализм (т.е. отрицательное лицо), а в греческой лингвокультуре преобладающими культурными ценностями оказываются членство в группе/коллективе и солидарность внутри группы (т.е. положительное лицо).

Теоретики коммуникации относят принцип кооперации Грайса и принцип вежливости Браун и Левинсона к области так называемой "универсальной прагматики" (Harris 1995 и др.), объясняющей общие глубинные архетипы и стимулы, лежащие в основе человеческого общения и инвариантные по отношению к таким его переменным, как содержание, социальный, когнитивный и даже этнокультурный контекст. И как большинство претендующих на универсальность концепций, они выступают как "стыковые" или "зонтичные" теории (umbrella theories), реализующие холистический и междисциплинарный подход к анализу речевой деятельности. Особая эвристическая ценность концепций речевой системности Грайса-Гоффмана-Браун и Левинсона заключается в том, что они позволяют "гармонизировать" микропрагматику индивидуального самовыражения и макропрагматику общественных связей, доказывая, что личностный и социокультурный компоненты речевой деятельности взаимообусловлены и находятся между собой в системных отношениях.

Список литературы

- Baxter, L.A. 1992: Interpersonal communication as dialogue: a response to the "Social Approaches"// "Communication Theory", 2.
- Brown, P., Levinson, S. 1987: Politeness. Cambridge: Cambridge University Press.
- Canary, D.J., Stafford, L. 1994: Maintaining relationships through strategic and routine interaction// "Communication and Relational Maintenance". Canary and Stafford (eds.). New York: Academic Press.
- Duck, S., Miel, D. 1986: Charting the development of personal relationships// "The Emerging Field of Personal Relationships". Gilman & Duck (eds.). Hillsdale, NJ: L. Earlbaum.
- Poley, A. 1997: Anthropological Linguistics. Blackwell.
- Porgas, J.P. 1979: Social Episodes: The Study of Interaction Routines. New York: Academic Press.
- Goffman, E. 1967: Interaction Ritual. New York: Anchor.
- Goffman, E. 1981: Forms of Talk. Philadelphia, PA: University of Pensilvania.
- Orice, P. 1975: Logic and conversation// "Syntax and Semantics", v.3. Speech Acts. New York: Academic Press.
- Gumperz, J.J. 1972: The speech community// "Language and Social Context". Gligidi (ed.). Harmondsworth: Penguin.
- Harris, S. 1995: Pragmatics and power// "Journal of Pragmatics", # 23.

Hymes, D. 1972: Models of the interaction of language and social life// "Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication". Gumpertz & Hymes (eds.). New York: Holt, Rinehart & Winston.

Kellerman 1991: Time, Space and Society: Geographical Societal Perspectives. Dordrecht, Boston: Kluwer.

Leckie-Tarry, H. 1995: Language and Context: a Functional Linguistic Theory of Register. D. Birch (ed.). Plinter.

Leech, G.N. 1983: Principles of Pragmatics. London: Longman.

Leeds-Hurwitz, W. 1992: Forum Introduction: social approaches to interpersonal communication// "Somcommunication Theory", 2.

Planalp, S. 1993: Friends' and acquaintances' conversation, II: Coded differences// "Journal of Social and Personal Relationship", 10.

Saville-Troike, M. 1989: The Ethnography of Communication (2nd ed.). New-York: Basil Blackwell.

Searle, J. 1983: Intentionality. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Schiffrin, D. 1987: Toward an empirical base in pragmatics// "Language in Society", #16.

Schiffrin, D. 1994: Approaches to Discourse. Oxford: Blackwell.

Sifianou, M. 1992: Politeness Phenomena in England and Greece: a Cross-cultural Perspective. Oxford: Clarendon Press.

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ АМЕРИКАНСКОЙ ЮМОРИСТИКИ XX-ГО ВЕКА И ЕЕ ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

В Америке, где оптимизм и юмор издавна были характерной национальной чертой, своеобразным свидетельством благонадежности, юмор нередко обретал мрачно-пессимистический оттенок, что особенно характерно для юмористики XX-го века.

Краткость и пародийность – важнейшие принципы организации комической речи. В связи с этим частое использование американцами насмешливого подражания тем видам и способам литературного выражения, где наиболее жестки внешние, формальные критерии.

В начале XX-го века американская юмористика развивалась преимущественно в рамках газет и журналов. Основные ее формы – новелла, колонка обозревателя, а также рассказ с преувеличением, который считается единственной “специфически американской” формой юмора. Жанр сатирико-юмористической колонки ежедневной газеты достигает расцвета. Ее основными чертами являлись афоризмы, юморески, пародии и остроты. Один из традиционных примеров юмористики этого периода – использование персонажа-маски, который косвенно становится рупором авторских идей. Нередко персонажем рассказа становится средний американец, который “сам себя сделал” (“self-made man”).

Одним из кумиров читательской аудитории начала XX-го века в Америке был О’Генри. Непревзойденный специалист по части непредсказуемых концовок, мастер увлекательной интриги, он довел фабульную новеллу до такого совершенства, что этот тип многим стал казаться уже себя исчерпавшим. О’Генри одним из первых в литературе США обратил внимание на судьбу “маленького человека в большом городе”, и сделал это талантливо. Его новеллы, вроде бы и не претендующие на публику и сложность, часто радуют тонкими суждениями об особенностях человеческой натуры, обретают философичность – именно потому, что предлагают взглянуть на окружающий мир с юмором, который по своей природе есть вид философствования. Нередко смех у О’Генри утрачивает свое обычное добродушие: миллионер обнаруживает свое родство с грабителем с большой дороги (“Дороги, которые мы выбираем”).

В 10-е - 20-е годы нашего столетия окончательно складывается и достигает расцвета жанр сатирико-юмористической колонки ежедневной газеты. У такой колонки был обычно один постоянный автор, который делился с читателями впечатлениями по поводу прочитанного, комментируя последние новости, забавляя афоризмами, сочиняя юморески и пародии. Среди наиболее известных в те годы – ежедневные колонки в нью-йоркских газетах Кристофера Морли, Франклина Пирса Адамса, Дона Маркиза.

Весьма важную роль в американской журналистике сыграла также деятельность Генри Луиса Менкена. У этого юмориста и сатирика постоянным персонажем выступал американский буржуа – тупой, невежественный и довольный собой, Менкен ввел для него “научное обозначение” неологизм – *boobus Americanus*, собирательно: *boobolsic* (контаминация слов *boob* – глупец и *bourgeoisie*).

Сарказмы Менкена вызывают ассоциации с горькими ироническими размышлениями Амброза Бирса, автора “Словаря Сатаны”. У Бирса и Менкена немало совпадений как у “лексикографов” – особое место они отводят описанию религиозных и политических установлений. Понятие “clergyman” Бирс определяет следующим образом: “A man who undertakes the management of our spiritual affairs as a method of bettering his temporal ones”. Ему вторит Менкен: “Ticket speculator outside the gate of Heaven”.

Типичны для литературной Америки той поры работы Дона Маркиза. По колонкам Маркиза, которые он на протяжении многих лет вел сначала в газете “Sun”, а затем

в "Herald Tribune", в изобилии разбросаны остроты и юмористические афоризмы. Некоторые из них впоследствии были зарегистрированы словарным циклом афоризмов. Вот несколько примеров: "When a man tells you that he got rich through hard work, ask him: 'Whose?'" "A pharisee is the man who prays publicly and preys privately." "Writing in America is largely a matter of plastering pink peppermint candy over the realities of life." "A hypocrite is the person who - but who isn't!" "A pessimist is the person who has had to listen to too many optimists".

Как отмечал исследователь американского юмора XX-го века Н. Йетс, что, в частности, "Маркиз использовал этот свободный стих в качестве юмористической помощи, когда у него начинало не хватать материала для своей насыщенной колонки".

Первая мировая война разрушила многие иллюзии западного человека, в том числе миф о "разумности" современного социального уклада Запада. В Америке 20-х годов, однако, уроки истории были усвоены лишь немногими: все вроде бы оборачивалось к лучшему, страна в экономическом отношении преуспевала, в Америке преобладали беззаботно-радостные настроения. Это отразилось и на литературе. Появилась целая плеяда писателей-юмористов. Один из ярких представителей этого направления - Ринг Ларднер. У коллег Ларднера по комическому цеху - предшественников и современников - "средний американец" нередко выступал носителем того самого здравого смысла, естественного начала, что начисто отсутствовали у представителей деловой и политической верхушки, которой и доставалось от юмористов. Традиция эта имела прочные корни в юмористике XIX-го века да и в 10-е - 20-е годы нашего столетия была представлена такими плодовитыми и популярными авторами, как Уилл Роджерс и Ирвинг Кобб. Такой "рядовой американец" любил поговорить, мог при случае и прихвастнуть; не отличаясь образованностью, он обладал даром улавливать суть происходящего. Персонажи Ларднера - деятели, одержимые желанием преуспеть. И те, и другие не отличаются образованностью, но у говорунов и остряков Кобба и Роджерса был природный ум, была самостоятельная точка зрения.

В американской культурной традиции особым почетом окружался образ человека, который "сам себя сделал", начав "с нуля", волей, трудолюбием, оптимизмом достигший успеха. Усиленно "делающие себя" персонажи Ларднера в то же время сами себя разрушают, ибо отказываются самостоятельно думать, разучиваются прислушиваться к голосу сердца и совести. Ларднер совершал путь, характерный для многих юмористов США: от веселья к горечи. Он был не первый и не последний, кому довелось испытывать двусмысленность положений сатирика, который говорит резкие и нелицеприятные слова, а ему аплодируют как развеселому забавнику, вылавливая только "шуточки", наивно полагая, что в них-то и вся соль.

В 30-е годы процветает "чистая юмористика", и в то же время получает размах литература социальной сатиры. Опасность распространения "коричневой чумы" фашизма стала темой басни "Кролики и волки" из цикла "Басни нашего времени" юмориста-прозаика и художника Дж. Тербера, получившего широкую известность в 30-е годы. Исследователями американского юмора неоднократно отмечались его богатейшие фольклорные традиции, восходящие к устным рассказам первых поселенцев, к пословицам и поговоркам. Однако нередко упускался из виду - или же просто замалчивался еще один богатейший пласт - юмор американских негров. В 80-х годах прошлого столетия Дж. Ч. Харрис начал собирать образцы устного негритянского творчества: в его обработке увидели свет цикл рассказов Дядюшки Римуса, серия историй о похождениях Братца Кролика. Отдельные пословицы и афоризмы черной Америки часто использовались комиками и юмористами. Одним из ярких представителей негритянской литературы стал Ленгстон Хьюз.

Как юморист и сатирик Хьюз получил известность прежде всего как создатель образа Симпла. У Симпла неплохая литературная родословная, вызывающая в памяти Симплициссимуса Гриммельсхаузена и "простаков" Вольтера. Образ "философа-самоучки", умного глупца часто использовался американскими юмористами XIX-го - первой трети XX-го века. Популярность такого комического персонажа отнюдь не случайна:

свобода от условностей, недоверие к "готовым истинам". У Симпла немало недостатков, но опять же в полном соответствии с правилами комической игры – они в конечном итоге оборачиваются достоинствами. Симпл не отличается трудолюбием, но зато он в состоянии применить многое из того, что ускользает из поля зрения тех, кто увяз в сиюминутном. Вообще "наивность" с давних пор служила надежным средством критики смехом тех норм и обычаев общества.

В послевоенные годы в юмористике США появляются такие имена, как Питер де Райс, Ричард Армор, Джеймс Патрик Донливи, Вуди Аллен. Немалой популярностью пользуются фельетоны Арта Бухвальда. В то же время в американской литературе получают распространение модернистские тенденции, накладывающие отпечаток на развитие юмористики.

В конце 50-х годов в литературно-критическом обиходе появляется термин "черный юмор", который впоследствии получает достаточно широкое употребление. Одни критики пользовались этим обозначением для характеристики писателей самых разных стран и направлений, которые в своем творчестве широко использовали гротеск и пародию, создавая весьма мрачные образы повседневности. В результате среди юмористов оказались Марк Твен и Джозеф Хеллер, Амброз Бирс и Курт Воннегут. Для "черных юмористов" современный мир – гигантский "скверный анекдот" и ничего, кроме тотальной иронии, не заслуживает. Но тотальная ирония – оружие опасное прежде всего для самого иронизирующего. "Черный юмор" – явление глубоко симптоматичное для современного западного сознания, отражения тяжелейшего кризиса.

В XX-ом веке все чаще и чаще юмор становится важнейшей составной частью миросозерцания художников. В полной мере это относится к послевоенной литературе США – повышается роль категорий иронического и трагикомического, определяющих пафос многих произведений Дж.К. Оутс и Сэллинджера, Хеллера и Воннегута. По-прежнему важное место в литературной жизни США занимает и "чистая юмористика". Юмор доставляет удовольствие, пользуется спросом: следовательно, он может быть доходной отраслью процветающей в США "индустрии развлечения".

Бурлеск, шарж, фарс, гротеск, нелепица, материализация метафоры и другие характерные черты смеховой культуры американского народа являются теми комическими элементами, которые безжалостно осмеивают различные стороны общества.

Американские писатели-юмористы широко используют различные речевые средства комического, среди них – прием комического словотворчества, который широко применяется в фольклорном и газетном юморе Америки. Так, комические неологизмы использовались преимущественно с целью создать юмористическое настроение у читателя. Сатирические неологизмы значительно менее характерны для их творчества, и по характеру своему они являются ничем иным, как "оговоркой" или "опиской" традиционной комической маски, от лица которой писатель-юморист выступал в печати и с подмостков эстрады.

Прием юмористического искажения смысла слов. Сущность этого приема состоит в том, что писатель или рассказчик в интересах комического придает тем или иным словам совершенно новые, незакрепленные за ними традицией значения, чаще всего фигуральные. Многие слова, смысл которых подвергается юмористическому искажению, выражают ту или иную степень осуждения со стороны автора.

Как речевой прием комического малапропизмы (неуместные в контексте слова) всегда пользовались большой популярностью в американском юморе. Так, у Брауна его герой в ответ на предложение одной из жен Янга сделаться его возлюбленной негодуя восклицает: "Awa, you skanderlus femalle, awal Go and be a Nunncery". Малапропизмы в речи персонажей выполняют следующие функции: служат средством речевой характеристики и используются как средство создания комического эффекта.

Прием калькирования иностранных слов, выражений, синтаксических конструкций и в особенности макароническая речь была неотъемлемой частью популярного в XX ст. в Америке вербального юмора.

Так, макароническая лексика встречается не только в авторской речи, но и в

речи персонажей. В таких случаях искажения отдельных слов и синтаксических конструкций бывают особенно значительными. Однако стилистическая функция искаженных английских слов и употребленных в речи персонажей иностранных слов заключается не только в том, чтобы смешить, но чтобы придать художественному образу правдоподобность.

В американском юморе XX в. большой популярностью пользуются каламбуры. Чаще всего они используются в подтексте к юмористическому рисунку. Их отличительной особенностью является большая примитивность формы и содержания. Основное назначение каламбуров сводится к тому, чтобы подчеркнуть комизм ситуации, нередко сомнительного свойства.

История развития американского юмора прошла довольно долгий и впечатляющий путь. Данная тема представляется неисчерпаемой, как и неисчерпаем юмор в целом. Каждый период американской литературы, даже пуританский, может характеризоваться наличием определенной юмористической направленности в ее обычных формах или же под видом некоторых черт иронии, сатиры или остроумия. Именно разноречивость является наиболее яркой характеристикой юмора в Америке, что и представляет несомненный научный интерес для филолога и исследователя в области лингвофольклористики и литературы.