

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РФ
Департамент образования, культуры и молодежной политики
администрации Белгородской области
**ФГАОУ ВПО «Белгородский государственный
национальный исследовательский университет»**

**Всероссийская молодежная конференция
«Когнитивное моделирование: динамика
гражданского общества
и фактор национально-конфессиональной
толерантности»**

Проводится в рамках Федеральной целевой программы
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»
на 2010-2013 гг. (государственный контракт № 14.741.12.0170)

**Время и место проведения конференции:
г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.**

Материалы докладов и выступлений

УДК 12.008
ББК 60.03
В 85

Научные редакторы:

Римский В.П., доктор философских наук, профессор
Жиров М.С., доктор педагогических наук, профессор
Борисов С.Н., кандидат философских наук, доцент
Кутоманов С.А., кандидат философских наук, доцент

Всероссийская молодежная конференция «Когнитивное моделирование: динамика гражданского общества и фактор национально-конфессиональной толерантности»/ г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.: Материалы докладов и выступлений. – Белгород: НИУ «БелГУ», 2011. – 424с.

В сборнике опубликованы материалы молодежной конференции, которая проводится в рамках Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2010-2013 гг. (государственный контракт № 14.741.12.0170). В своих выступлениях студенты, аспиранты, докторанты и молодые ученые рассмотрели проблемы методологии исследования и моделирования социокультурной динамики гражданского общества и толерантности; межнациональных и межконфессиональных отношений в культурно-цивилизационных диалогах, взаимодействия национальных, культурных и конфессиональных идентичностей в России и мире; социально-экономические и психолого-педагогические, политико-правовые и философские аспекты формирования этно-конфессиональной толерантности в становлении гражданского общества современной России.

УДК 12.008
ББК 60.03

© Белгородский государственный
национальный исследовательский университет, 2011

Содержание

<i>Агасян А.В.</i> Разжигание расовой, национальной и религиозной розни в сети Интернет в современной России	9
<i>Азарина М.С.</i> Толерантное отношение к пожилым людям в условиях трансформирующегося общества	12
<i>Алива М.А.</i> Этническая идентификация личности подростка из межэтнических семей	15
<i>Аникин Д.А.</i> Стратегии толерантности в ракурсе современной политики памяти	18
<i>Аникин С.С.</i> Гражданская идентичность как условие этноконфессиональной толерантности	20
<i>Артюх А.В., Римский А.В.</i> К вопросу о концептуализации экстремизма: контексты	24
<i>Архипцев И.Н.</i> Уголовно-правовое противодействие преступности иностранных граждан в России: этико-нравственные аспекты	26
<i>Астапова Я.В.</i> Феномен жизнетворчества в кризисной культуре Серебряного века	28
<i>Бабенко И.А.</i> Экономическое обоснование накопления человеческого капитала в России	31
<i>Бадретдинов В.З.</i> Властный процесс в Башкортостане в условиях рыночных отношений	33
<i>Беззубко Б.И.</i> Миграция в современном гражданском обществе	34
<i>Белевцова В.О.</i> Этноконфессиональное взаимодействие в Урало-Поволжье (на примере традиционной свадебной обрядности марийцев)	38
<i>Белозерских С.Н.</i> Философское осмысление старости и социокультурная динамика общества	41
<i>Белкина Е.А.</i> Жизнь как ценность: этико-философский анализ дискуссий биоэтики	44
<i>Белоненко Е.О.</i> Феномен экстремизма как диагноз эпохи «тотальной семиотизации» сквозь призму концепции времени Ж. Деррида	50
<i>Беляев Д.А.</i> Политика мультикультурализма как феномен постмодернистской культуры	53
<i>Богданов Д.Е.</i> Этноконфессиональная толерантность – веха на пути к благополучию российского общества	56
<i>Борисов С.Н., Борисова О.С.</i> Насилие как фактор формирования толерантности: событийный ракурс революции	60
<i>Борисова О.С.</i> О возможности гражданской солидарности в условиях революции	63
<i>Бредихин А.В.</i> Роль казачества в сохранении межнациональной стабильности общества	65
<i>Будюкин Д.А.</i> Теория прав человека как фундамент гражданского общества и национально-конфессиональной толерантности	68
<i>Будянская Л.А.</i> Политическая мифология и философский дискурс эпохи Французского Просвещения: археология концепта гражданского общества и толерантности	71

<i>Валеева Г.В.</i> Проблема теодицеи в русской религиозно-философской традиции	74
<i>Волошин М.Ю.</i> Проблема гражданского общества в контексте философии труда	76
<i>Воробьева О.В., Кузьмина В.М.</i> Молодежный сленг как один из видов современной межкультурной коммуникации	79
<i>Вялов А.И.</i> Немного о нравственности интеллигенции	80
<i>Вятчина М.В.</i> Этническое большинство VS мигранты: практики социального взаимодействия в полиэтничном регионе	83
<i>Гоголюк Ю.Е.</i> , Толерантность в перспективе парадигмы постмодерна	86
<i>Гончаренко Н.М.</i> К вопросу восприятия «открытого» искусства в городской среде (из зарубежного опыта)	88
<i>Горяйнов А.А.</i> Роль социальной службы в развитии гражданского общества в России	90
<i>Гребеникова Ю.А.</i> Социальное партнерство в гражданском обществе: социокультурный аспект	92
<i>Грибов С.Н.</i> «Демократическая масса» и экстремизация культуры	95
<i>Губаненкова С.М.</i> Проблема толерантности в русской национальной культуре	98
<i>Данилов С.А.</i> Дискурс толерантности в пространстве модернизации: Российское измерение	105
<i>Деменчук П.Ю.</i> Философский анализ уровней личностного бытия в контексте современной глобализации	107
<i>Демко О.С.</i> Правовая социализация молодежи в условиях противоречивых реалий современности	109
<i>Деревянко П.А.</i> Роль института отцовства в поддержке толерантности ...	112
<i>Долина С.В.</i> Социальные коммуникации: понятие, сущность и структура	115
<i>Дунаев Р.А.</i> К онтологии толерантности в контексте категорий виртуальное – симуляция европейский и российский опыт	118
<i>Жданова О.В.</i> Этническая толерантность в России: проблемы и методы их решения	120
<i>Загибалова М.А.</i> Формирование толерантности в условиях постмодернистской культуры	122
<i>Ивашина Е. В.</i> Феномен свободы как атрибут гражданского общества	124
<i>Ивашина Р.А.</i> Насилие как необходимый элемент в гражданских обществах Платона и Аристотеля: сравнительный анализ	127
<i>Игнатов М.А.</i> Виртуализация свободы человека в информационно-медийных коммуникациях и проблема экстремизма	129
<i>Игнатова В.С.</i> Инновационная модель развития общества и проблемы экстремизма	132
<i>Исакова И.А.</i> Дискурс толерантности в транспортной рекламе	134
<i>Касаткина С.С.</i> Вопросы национально-конфессиональной толерантности северорусских городов в истории и современности	138
<i>Кашкаров С.П.</i> Государство и церковь: модели отношений в рамках гражданского общества	140

<i>Кинаш Л.А.</i> Проблема диалога национальных культурных идентичностей в русской музыкальной культуре XIX в.	145
<i>Кинаш Л.А., Лопина Л.П.</i> Проблема народности в оперном творчестве русских композиторов	149
<i>Клепацкий В.В.</i> Социально-нравственные характеристики игры	155
<i>Ковальчук О.В.</i> Диалог и конфликт светской и религиозной культуры в новоевропейской цивилизации модерна	158
<i>Корнев К.С.</i> Проблема формирования толерантности в молодежной среде	161
<i>Королёва К.Ю.</i> Влияние института образования на формирование социальной идентичности	164
<i>Котлярова Н.В.</i> Феномен цвета в творчестве художников логического абстракционизма	167
<i>Кудюшев И.С.</i> Морально-этические аспекты опыта толстовцев в хозяйственной деятельности	169
<i>Кузнецов П.В.</i> Условия формирования толерантности на уроках истории в образовательной практике средней школы	173
<i>Кузьмина В.М., Иванова В.</i> Влияние современного информационного пространства на формирование ценностных поликультурных ориентаций студенчества	175
<i>Кузьмина В.М.,</i> Социокультурная динамика советского общества в отечественной и зарубежной историографии	178
<i>Купряшина А.Е.</i> Противодействие и профилактика различных форм экстремизма как одной из проблем национально-конфессиональной толерантности в России	182
<i>Кутоманов С.А.</i> Неолиберальная модель гражданского общества А.И. Стронина	185
<i>Лаврентьев А.В.</i> Роль религии в системе культуры в теологии В. Панненберга	187
<i>Лейба М.В.</i> Толерантность или безразличие	189
<i>Линник Н.В.</i> Политико-правовой анализ гражданского общества и проблемы национально-конфессиональной толерантности	192
<i>Литовченко Е.В.</i> К вопросу о взаимоотношениях римлян с варварами в эпоху поздней Античности	194
<i>Логонова Е.А.</i> Государственная патриотическая идеология как основа нового подхода к патриотическому воспитанию в современных условиях	198
<i>Луценко Т.В.</i> Концепт свободы воли в теологии Мартина Лютера, взаимосвязь с философией Блаженного Августина	201
<i>Маланичева С.А., Носова Т.В.</i> Римская культурно-правовая традиция в осмыслении гражданского общества	205
<i>Мамин А.С., Кожмякин Е.А.</i> Концепт гражданского общества в конституционных текстах и культурных контекстах Нового времени	207
<i>Мельник Ю.М.</i> Экзистенциальные смыслы времени в культуре Нового времени и проблема гражданского общества	209
<i>Мережко М. Е.</i> Проблемы формирования гражданского общества в современной России	213

<i>Михайлов Д.И.</i> Роль Святейшего Синода в формировании толерантных государственно-конфессиональных отношений на территории российской империи в конце XIX – начале XX вв.	217
<i>Михайлюкова Н.Н.</i> Идея межконфессиональной толерантности в учении А.С. Хомякова о любви и соборности	219
<i>Мосейко К.В. Мамин А.С.</i> Перспективы развития конфессиональной толерантности в становлении гражданского общества современной России	223
<i>Мюльгаупт К.Е.</i> Психоаналитические трактовки насилия и терроризма ...	225
<i>Навроцкий А.В.</i> Концепты терроризм и экстремизм в контексте уголовно-правовой политики государства	229
<i>Назарова Ю.В.</i> Толерантность как основание этики прав человека	232
<i>Назмиева Э.И.</i> Иноязычная подготовка студентов как фактор развития межнационального полилога: европейский и российский опыт	235
<i>Непочатых Е.П., Дупак А.Е.</i> Изучение межкультурной адаптации молодежи	238
<i>Никитина Е.А.</i> Религиозная реклама новых религиозных движений как фактор активизации религиозной интолерантности	241
<i>Новикова А.Е.</i> Роль института уполномоченного по правам человека в Российской Федерации в поддержке конфессиональной толерантности ...	244
<i>Новиков А.Г.</i> Взаимодействие культурных и исторических компонент русской национальной идентичности	246
<i>Остапенко Г.И.</i> Особенности взаимодействия национальных идентичностей в истории России и их влияние на укрепление общегражданской солидарности	249
<i>Осыка Я.М.</i> Экуменически-конфессиональный диалог: историко-богословские и культурно-философские аспекты	252
<i>Павлова О.В.</i> Интеллигенты и интеллектуалы в России как особый тип культурной идентичности	257
<i>Пашкевич С.В.</i> Значение национальных особенностей рекламы в формировании социально-нравственных ценностей	261
<i>Перепёлкина Я.С.</i> Духовно-нравственные императивы русского театрального творчества	263
<i>Петрова О.С.</i> Направления социальной адаптации среднеазиатских трудовых мигрантов	269
<i>Пивоварова М.Н.</i> Стратегии культурной адаптации мигрантов из Средней Азии в контексте российского мегаполиса	272
<i>Полушина А.И., Кузьмина В.М.</i> Социально-психологические особенности восприятия молодежных экстремистских группировок со страниц СМИ ..	275
<i>Полуянов В.П.</i> Концепт гражданского общества и толерантность	276
<i>Посохова Н.В.</i> Толерантность в поликультурном ареале общества	279
<i>Почепцов С.С.</i> Опыт взаимодействия субкультурных религий в Индии (на примере Дин-и-Илахи)	282
<i>Пынтиков А.П.</i> Религиозное и национальное самосознание российской молодежи (на примере Новосибирска)	286

<i>Резник С.В., Бородкин А.В.</i> Особенности религиозно-политического экстремизма в современной России	290
<i>Решетникова М.В.</i> Миграционный аспект национально-этнической политики Российской Федерации	295
<i>Римский А.В.</i> О необходимости историзации экстремизма	297
<i>Родина В. А.</i> Влияние СМИ на массовое сознание	299
<i>Родионова М.Ю., Мамин А.С.</i> Особенности развития гражданского общества в условиях национально-конфессиональной толерантности	302
<i>Родионова О.И.,</i> Гражданская идентичность как психологический и социокультурный феномен	305
<i>Романенко Д.В., Королева К.Ю.</i> А. Смит: концепт гражданского общества в экономическом дискурсе либерализма	308
<i>Ромашко Т.В.</i> Концептосфера национальной идентичности в России	311
<i>Савельев Д.А.</i> Историзация терроризма и пределы парадигмы модерна в его определении	315
<i>Савельева Н.В.</i> Понятие терроризм и экстремизм в политико-юридической практике	317
<i>Сафонов К.Б.</i> Разработка этических кодексов в контексте формирования толерантности представителей профессионального сообщества	321
<i>Сергиенко М.Ю.</i> Роль духовно-нравственного аспекта экономики в условиях глобального экономического кризиса	324
<i>Середа Ю.П.</i> Феномен идентичности в структуре современной социокультурной реальности	326
<i>Синицына У.П.</i> Единство религиозной истины как основа концепции толерантности в философском наследии Л.Н. Толстого	329
<i>Слобожанин А.В.</i> Педагогические аспекты формирования этно-конфессиональной толерантности при изучении дисциплины «религия и искусство»	332
<i>Солодухин А.С.</i> Гадячская уния в национальном Украинском проекте	334
<i>Солопов О.В.</i> Виды сверхсознания в религиозной философии М.В. Лодыженского	336
<i>Столберева, М.В, Борисов С.Н.</i> Символизация насилия в культуре: к постановке методологии визуального анализа	339
<i>Страхова К.А.</i> Феминизм и антифеминизм в России: культура радикализма	341
<i>Стручаев М.В.</i> Гуманизм и толерантность в современной картине мира ...	343
<i>Судакова А.А., Мирошников Е.В.</i> К вопросу о духовной безопасности в Белгородской области	345
<i>Сухоруков В.В.</i> Религиозная идентичность молодежи и государственное управление.....	347
<i>Сушкова Л.Н.</i> Педагогические условия реализации этнокультурного образования на основе проектных технологий в музыкальных колледжах	350
<i>Тарасов А.Г., Тарасова А.А.</i> Феномен религиозности в современном российском обществе	354
<i>Тарасов П.Г.</i> Религия в современном обществе и культуре	357
<i>Тарновский К.Ю.</i> Любовь как основа общественного диалога	360

<i>Терехов С.В.</i> Проблема формирования общества будущего в космической философии К.Э. Циолковского	362
<i>Тесля А.А.</i> «Письма из риги» Ю.Ф. Самарина в контексте споров о нации и империи	367
<i>Тихомиров А.В.</i> Понятие и концепт «гражданское общество»: философско-методологическое различие	370
<i>Токтомаатов О.К.</i> Фанатичный тип сознания как препятствие к толерантности	373
<i>Тулинова Г.В.</i> Динамика проявления религиозности в современной студенческой субкультуре	376
<i>Фокин И.В., Фокина Е.В.</i> Социально-педагогические аспекты формирования толерантного отношения к пожилым людям в условиях становления гражданского общества в России	379
<i>Хирьянова Л.В.</i> Самосохранение замкнутых субкультурных идентичностей (субкультура молокан)	382
<i>Чалых И.С.</i> Коммуникационное воздействие в экологической сфере как фактор укрепления этно-конфессиональной толерантности	385
<i>Часовских Я.А., Кузьмина В.М.</i> Особенности формирование семейных ценностей молодежи: СМИ и региональная политика	389
<i>Чеснова Е.Н.</i> Роль феномена религиозной веры в формировании идентичности человека	390
<i>Черняков А.Н.</i> Толерантность и практики субъективации в эпоху постмодерна	394
<i>Шаненкова И.А.</i> К вопросу о понятии «толерантность»	396
<i>Шарковайте М.П.</i> Постмодерн: Религиозная индифферентность или «новая религиозность»?	399
<i>Шаронова Е.М.</i> Дискурс «инакомыслящих» в немецкой публицистике 20-40-х гг. XX в.	403
<i>Шемраев С.А., Борисов С.Н.</i> Проблема толерантности в контексте представлений о целостности человека в христианско-религиозной антропологии	406
<i>Шилищипанов Р.В.</i> Исторический аспект правового обеспечения национально-конфессиональной толерантности в дореволюционной России	408
<i>Шурупов С.А.</i> О некоторых аспектах толерантности: вопросы пола в православии	412
<i>Якимова Е.Г.</i> Роль эсхатологии в формировании религиозной идентичности (на примере раннего христианства)	415
<i>Ярычев Н.У.</i> Основные теоретические подходы к понятию педагогического конфликта	418
<i>Яцык И.С., Яцык С.П.</i> Влияние Великой Отечественной войны на взаимодействие национальных, культурных и конфессиональных идентичностей в мире: история и современность	421

РАЗЖИГАНИЕ РАСОВОЙ, НАЦИОНАЛЬНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ РОЗНИ В СЕТИ ИНТЕРНЕТ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Агасян А.В., г. Белгород

Согласно современному российскому законодательству, в нашей стране запрещаются публичные призывы к экстремистской деятельности, разжиганию расовой, национальной и религиозной розни, пропаганда расизма и нацизма. Тем не менее, нельзя сказать, что подобных инцидентов в России не существует. Напротив – проблемы расизма, фашизма и разжигания межнациональной розни как нельзя актуальны для современной России.

Известный журналист Леонид Шахов, сотрудник популярной в нашей стране газеты «Жизнь», не так давно написал статью под названием «Правильный котёл», в которой говорится о недавней трагедии в Норвегии, где 32-летний террорист Андерс Брейвик совершил теракт, в котором погибло более 90 человек. Шахов проводит параллель между Норвегией и Россией, и далее в своей статье говорит уже о нашей стране. «Соболезную погибшим, - пишет в своей статье Шахов. - Моя же печаль о том, что в российском интернет-сообществе полно защитников Брейвика». И далее: «Недавно, например, из государственного информагентства был демонстративно с шумом и скандалом уволен журналист, позволивший себе слишком вольно высказаться против гей-движения. Но посмотрите, как прохладно и вяло реагирует государство на тех, кто сеет межнациональную рознь»¹.

Говоря о том, что проблемы нацизма, фашизма и разжигания межнациональной розни в современной России не просто существуют, а достигают в данный момент своего апогея, Шахов не зря упоминает интернет. Ведь интернет – это наиболее неконтролируемое информационное пространство, что делает его универсальным средством для ведения любой пропаганды.

Является ли интернет вообще средством массовой информации? Посмотрим, что говорится об этом на официальном сайте «Российской газеты». «По общему правилу интернет-сайт, - сказано там, - не является средством массовой информации, но в тоже время закон не запрещает и не ограничивает возможность добровольной регистрации интернет-сайта как средства массовой информации по заявлению его владельца. Такой вывод можно сделать на основании юридического заключения, данного Кафедрой ЮНЕСКО».² Таким образом, получается, что интернет в одно и то же время и является, и не является средством массовой информации по форме. Однако по содержанию мы считаем допустимым называть его средством массовой информации. И более того – его можно назвать одним из доступнейших источников информации в современном мире. И в то же самое время – одним из наиболее свободных, «неконтролируемых». Основное отличие сети интернет от других

¹ С официального сайта газеты «Жизнь»: <http://www.zhizn.ru/articles/show/12851>

² Официальный сайт «Российской газеты» - www.rg.ru, публикация от 25.08.2008.

СМИ – прессы, радио, телевидения – состоит, прежде всего, в том, что интернет является практически неконтролируемой областью.

Не так давно британская газета “Daily Telegraph” опубликовала список пятидесяти вещей, которые за последние годы убил распространившийся повсеместно интернет. В российской прессе перевод данной статьи, адаптированный к российским реалиям, был опубликован в газете «Комсомольская правда», а также на её официальном сайте. На первом месте в списке «убитых» интернетом вещей находится такая категория как «вежливый спор». «Анонимность интернет-пользователей оказалась страшной вещью, – говорится в статье. – Градус спора на форумах, в чатах и комментариях не опускается ниже той отметки, где люди могут допускать, что человека, не согласного с тобой, можно оставить в живых».³ Данный пример является яркой иллюстрацией того, что происходит в настоящий момент во «всемирной паутине». Таких понятий как «вежливый спор», «толерантность», «политкорректность», «уважение к взглядам собеседника» в интернете практически не существует. И тому есть свои причины, наиболее важной из которых нам представляется невозможность высказать свои взгляды в реальном мире. Другими причинами являются повышенная агрессивность многих людей (особенно это касается молодого поколения), раздражённость, неудовлетворённость своей собственной жизнью, неудовлетворённость властью, своим материальным положением и т. п. Эти факторы в свою очередь заставляют людей «искать виноватых». Интернет же даёт людям возможность высказать свои истинные взгляды. Естественно, наибольшую роль здесь играет фактор анонимности. В реальной жизни всё, что мы говорим, мы говорим от своего имени, и должны сами нести ответственность за свои слова или действия. В виртуальном мире же человек, зачастую, говорит не от имени самого себя, а от имени некоего созданного им самим персонажа: вместо имени – ник, вместо своего настоящего фото – аватар, на котором может быть изображено что угодно и кто угодно: начиная от фотографий известных людей или известных персонажей кинематографа и заканчивая пейзажем, натюрмортом или же вообще некой абстрактной композицией. На большинстве интернет-форумов и чатов никто не знает, как собеседника на самом деле зовут, часто неизвестно, где он живёт (стоит заметить, что на многих форумах при регистрации существует графа «место жительства», но она, как правило, не является обязательной для заполнения и написать там можно всё, что угодно). Таким образом, обеспечивая свою собственную анонимность, человек начинает ощущать собственную безнаказанность. Что в свою очередь приводит к тому, что в сети интернет, как нигде более, процветает пропаганда расистских, нацистских, фашистских, шовинистских и прочих экстремистских взглядов.

Изначально интерес у автора вызывали исключительно интернетовские форумы. Автором данной статьи было просмотрено около 100 различных форумов, тематика которых так или иначе касалась межнациональных

³ Информация с официального сайта «Комсомольской правды» - kp.ru.

отношений: от форумов групп в социальных сетях «Одноклассники.ру» и «ВКонтакте» - до специфических тематических форумов. Нужно заметить, что каждый раз, как только разговор на интернет-ресурсах заходил о межнациональных отношениях, сразу же менялся тон разговора (если он ранее и был), резко увеличивалась частотность употребления авторами нецензурной лексики, и кроме того, участники дискуссии, давно зарегистрированные на форуме и часто посещающие данный ресурс, между которыми до этого сложились вполне доброжелательные отношения, могли даже резко изменить отношение друг к другу из-за разных представлений о межнациональных отношениях. Анализируя комментарии на интернет-форумах, касающиеся межнациональных отношений, можно сделать вывод, что терпимость и толерантность в нашем обществе является мифом, и что на самом деле людям по природе своей чаще всего свойственно испытывать негатив к тем, кто чем-то отличается от них самих. Зачастую этот негатив является, казалось бы, совершенно ничем и никак немотивированным. Допустим, человек испытывает неприязнь к людям какого-либо вероисповедания или национальности, но на самом деле он в реальной жизни не встречал ни одного представителя этой национальности, не общался с ним, чтобы делать мотивированные выводы. Негативное отношение часто бывает основано на том, что «кто-то что-то говорил», «чей-то знакомый рассказывал» и т. п. А интернет форумы дают всей этой информации своеобразный «зелёный свет», т. к. пересказы реальных фактов там нередко переплетаются с вымыслом.

Помимо интернет-форумов, немалый интерес представляют т.н. *демотиваторы*, являющие собой яркий пример «интернет-творчества». Демотиватор представляет собой изображение в рамке (как правило, чёрного цвета), снабжённой определённой надписью-слоганом, комментирующим данную картинку и выражающей отношение автора демотиватора к изображённому. Демотиваторы изначально возникли как пародия на мотивационные плакаты, призванные создать определённое настроение или донести до сознания людей какую-либо мысль в школах, высших учебных заведениях, на рабочих местах. Демотиваторы стали очень популярны на западе, а с недавних пор – и в русскоязычном интернет-пространстве. В частности, в российском интернете тоже существуют специализированные сайты, где каждый желающий может выложить свой демотиватор, а пользователи сайта могут оценивать его, оставлять комментарии. В качестве примеров можно привести сайты rusdemotivator.ru, demotivation.me и другие. Автором было замечено, что демотиваторы, содержащие призывы к расовой и национальной розни, чаще всего неизменно находятся на первых страницах сайтов и получают довольно высокие оценки пользователей. Вот примеры экстремистских надписей на демотиваторах: «В мире животных» (иллюстрируется фотографией представителей Кавказа), «Захребетники никогда не будут работать, выход один - тотальное уничтожение» (так же иллюстрируется фотографией представителей Северного Кавказа) и прочие подобные. Ради справедливости надо заметить, что демотиваторов, направленных против русских, тоже создаётся и выкладывается на подобных

сайтах немало. Нередки и демотиваторы экстремистского содержания, содержащие преимущественно нецензурную лексику, так что процитировать данные надписи здесь не представляется возможным.

С подобных сайтов каждый желающий может без регистрации скачать понравившуюся картинку, использовать её по своему усмотрению и распространять на других ресурсах. То, что для скачивания изображения не требуется регистрация, делает подобные файлы ещё более доступными и легко распространяемыми.

Причём, в данных примерах мы не говорим о специализированных сайтах определённых экстремистских организаций, таких как РНЕ, «лимоновцы», скинхеды и другие подобные организации и группировки. Ресурсы, о которых мы говорим, - это совершенно, казалось бы, нейтральные в плане тематики интернет-сайты. Тем не менее, вопросы расизма, нацизма, фашизма там поднимаются довольно регулярно и, как мы видим, достаточно остро.

Известно, что ещё в 2008 году Рашид Нургалиев выступал с предложением официально признать интернет средством массовой информации и ввести уголовную ответственность за ведение в нём экстремистской деятельности и прочие преступные действия в интернете. Однако и по сей день число уголовных дел, в которых фигурировал интернет, можно пересчитать по пальцам. Нужно сказать, что не так давно в СМИ поступала информация о том, что на западе, например, используя определённые методы наблюдения за определёнными интернет-ресурсами, полиции удалось арестовать достаточно большое число педофилов. В нашей же стране пока что интернет является наиболее неконтролируемой областью передачи информации. Именно данный фактор в совокупности с анонимностью интернет-пользователей, порождающей чувство безнаказанности, является одним из наиболее значимых. То есть, до тех пор, пока люди будут чувствовать безнаказанность за то, что они пишут и публикуют в интернете, - до тех пор интернет будет наиболее благоприятной почвой для пропаганды экстремистских настроений что, на наш взгляд, недопустимо в многонациональном и поликонфессиональном государстве, коим является Российская Федерация.

ТОЛЕРАНТНОЕ ОТНОШЕНИЕ К ПОЖИЛЫМ ЛЮДЯМ В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМИРУЮЩЕГОСЯ ОБЩЕСТВА

Азарина М.С., г. Белгород

Реформы, развернувшиеся в России в начале 90-х годов XX века и в начале XXI века, кардинально изменили экономическую и политическую ситуацию в стране, внесли огромные перемены в жизнь каждой российской семьи, каждого отдельного человека. Для большинства людей эти перемены, происходили под знаком неопределенности их содержания и перспектив развития, обернулись тяжелым испытанием, потребовавшим концентрации физических и моральных сил. По мере расширения и углубления

трансформационных процессов способность адаптироваться к обновляющейся социальной среде стала жизненно важной для пожилого населения.

Трансформация социально-экономического уклада России породила проблемы духовной, социальной и социально-экономической адаптации к новым условиям существования многих людей. Особенно остро проблема социально-экономической адаптации к новым жизненным условиям стоит в отношении пожилого населения России. Новые социально-экономические условия существования порождают у представителей старшего возраста пессимизм, отчаяние, ощущение напрасно прожитой жизни. Всё это не только актуализирует проблемы социально-экономической адаптации населения российского общества, и особенно его старшего поколения, к новым условиям жизнедеятельности, но и требует комплексного подхода к социологическому анализу этого процесса.

Сдвиг в сторону старших возрастов - на сегодня основная тенденция социально-демографического положения в мире. Эксперты ООН полагают, что в настоящее время на Земле проживает 210 тыс. человек в возрасте 100 лет и старше, а к 2050 г. их число составит порядка 3 млн. Предполагается, что численность населения в возрасте 60 лет и старше во всём мире возрастёт в 2 с лишним раза - с 10 до 22 % в период между 2000 и 2050 годами и будет равняться численности детей в возрасте до 14 лет [1]. По прогнозам социологов, снижение рождаемости в индустриально развитых странах и постарение населения уже в начале нынешнего века приведёт к тому, что обеспечение всем необходимым быстро растущего числа представителей старшего поколения станет одной из наиболее острых социальных проблем [1].

Между тем как в России, так и за рубежом можно наблюдать самые различные проявления интолерантного, нетерпимого отношения к старости и старению. Среди них особенно выделяются следующие:

1. Нетерпимость к лицам пожилого и старческого возраста со стороны молодого поколения и/или общества в целом, проявляемая в различных формах. В зарубежной литературе сегодня используется понятие «эйджизм» - социальная установка, заключающаяся в неоправданно высокой оценке молодости и дискриминации старых людей.

2. Неприятие факта собственного старения лицами пожилого и старческого возраста, связанное с ухудшением состояния здоровья, «выключением» из активной социальной и профессиональной жизни, использованием непродуктивных стратегий адаптации к поздним периодам жизни.

3. Неприятие факта своего будущего старения лицами молодого и среднего возраста. Многие молодые люди считают перспективу старения настолько мрачной, что предпочитают вообще ничего не знать об этом. Они боятся утратить энергию, независимость, гибкость, сексуальность, физическую подвижность, память и даже интеллект, тогда как еще во времена Цицерона убедительно доказывалось, что старение не обязательно сопровождается потерей этих качеств [2].

Наиболее продуктивными, объясняющими проблемы старения и старости могут быть положения теории символического интеракционизма Джорджа Мида. Прежде всего, привлекает построение концепции на фундаменте идей из различных областей науки. Для социальной геронтологии это идеи из области общей геронтологии, демографии, психологии, медицины, теории и методики социальной работы. Во-вторых, это идея коммуникации как средства взаимоприспособления индивидов, являющегося важнейшим условием существования и развития общества. Для пожилого человека это приспособление:

- к представителям новых, молодых когорт;
- к «обобщенным другим», которые в данном случае выступают как изменившееся общество в целом;
- к самому состоянию старости, т.е. к самому себе в новом качестве.

С другой стороны, общество должно приспособиться и быть толерантным к тому, что значительной его частью являются люди старших возрастов, что его демографическая структура приняла новый вид – «седого общества». Если приспособительные способности стариков вырабатывались веками (Дж. Мид отмечал, что человеческое поведение вообще имеет адаптивный характер), то общество с необходимостью приспособиться к собственной старости столкнулось впервые и во многом оказалось к этому не готовыми на уровне социума, ни на уровне индивидов. Преждевременное «натягивание» стариковского поведения равносильно раннему старению, запаздывание когда-то остроумно охарактеризовал Цицерон: «Он остался прежним, но прежнее ему не шло» [3].

Существование и развитие человеческой культуры убеждает, что терпимость (толерантность) в качестве морального основания для построения человеческих отношений сохраняет свою значимость постоянно. При этом толерантность не фигурирует активно в обыденном сознании, хотя законы человеческого мира и подразумевают ее как необходимое условие выполнения правил корректного поведения. В обширной литературе, посвященной роли этико-культурных ценностей в целом, категория толерантности употребляется, как правило, в качестве сопутствующей. Выделение феномена терпимости в большинстве работ оказывается затруднительным, так как фактический ее механизм описывается с помощью синонимов или операционально.

Интерес к анализу ценностной значимости толерантности к пожилым людям обеспечивается не только социальным заказом на современном этапе развития нашего общества, но и поиском универсальных, постоянных механизмов построения человеческих отношений. Толерантность в истории культуры выполняет функцию идеальной модели формирования взаимоотношений с пожилыми людьми в обществе. Поэтому оказывается закономерным наличие рассогласования между декларативным и действительным поведенческими вариантами принятия данной ценности [2].

Таким образом, форма проявления толерантного сознания к старению и пожилым людям практически не изучена, поэтому большую актуальность

приобретает задача поиска стабильных личностных характеристик, являющихся предпосылками толерантности к старению и пожилым людям в обществе. В качестве такой предпосылки можно выделить готовность к освоению возрастно-временных изменений как интегративное психическое образование, определяющее осознание личностью факта собственного старения, толерантное отношение к нему и проявляющееся в активном поиске продуктивных стратегий адаптации к этому процессу.

Список литературы

Концепция демографического развития Российской Федерации на период до 2015 года: [Распоряжение Правительства РФ от 24 сентября 2001 года № 1270-р]. – М.: Просвещение, 2007. – 28с.

Н.С. Глуханюк, Т.Б. Гершкович Поздний возраст и стратегии его освоения. - М.: Наука, 2007. - 70 с.

Альперович, В.Д. Старость: социально-философский анализ / В.Д. Альперович. – Ростов-на-Дону.: СКНЦ ВШ, 2007. – 104 с.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ЛИЧНОСТИ ПОДРОСТКА ИЗ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ СЕМЕЙ

Алива М.А., г. Георгиевск

В настоящее время тема этнической идентичности стала чрезвычайно актуальной в связи с назревшими проблемами в национальной политике (рост межэтнической напряженности, распространенность негативных национальных стереотипов). Географическое, стратегическое и геополитическое положение Северного Кавказа обусловили его уникальную степень этнической мозаичности и этнокультурного многообразия.

Выбор русских и дагестанских семей, а также национально-смешанных (русско-дагестанских) семей для проведения нашего этнопсихологического исследования был обусловлен, главным образом, тем, что именно эти этнические группы занимают основное место народонаселения Буденновского района (русские 1 место по численности и 5 место дагестанцы - 4% в Буденновском районе).

Изучение особенностей взаимоотношений подростков с родителями в национально-смешанных (русско-дагестанских) семьях актуально, так как в последнее время процесс смешения национальностей остановить нельзя.

Идентичность - свойство индивида оставаться самим собой в изменяющихся социальных ситуациях и является результатом осознания индивидом самого себя в качестве человеческой личности, отличающейся от других

Этнос интересуется прежде всего как психологическая общность, способная успешно выполнять важные для каждого человека функции:

1) ориентировать в окружающем мире, поставляя относительно упорядоченную информацию;

2) задавать общие жизненные ценности;

3) защищать, отвечая не только за социальное, но и за физическое самочувствие.

Человеку всегда необходимо ощущать себя частью «мы», и этнос -- не единственная группа, в осознании принадлежности к которой человек ищет опору в жизни.

На уровень межэтнических браков влияют: теснота связей с мезоструктурой этноса (то есть степень вовлеченности индивида в родственную общину этнической группы), а так же маргинальность положения индивида. "Этнический маргинал – это человек, отклоняющийся от стандартов социального поведения, принятых в данном этносе". Таким образом, можно сделать вывод, что межэтнические браки являются следствием определенной "маргинализации": когда индивид утрачивает связь с мезоструктурой этноса по разным причинам (живет в большом городе, иноэтнической среде), за исключением, когда межэтнические браки являются собственно традицией этноса.

Поскольку межэтническая семья предполагает неодинаковую этническую принадлежность родителей, то ребенок оказывается объективно вовлечен в ситуацию межэтнического взаимодействия. Таким образом, этнический маргинал попадает в ситуацию свободного выбора, при котором ценность того или иного культурного артефакта для него определяется им самим. Каким образом этническая структура представляет ребенку набор базисных этнических ценностей через родителей.

Вполне реальна ситуация, когда ребенок из межэтнической семьи не может определиться со своей этнической принадлежностью и в результате выбирает себе какую-то другую этническую принадлежность, либо никакой. В этом случае представляет интерес способ взаимодействия с социальной средой.

Необходимо обратить внимание на то, что количество смешанных браков среди дагестанцев значительно ниже, чем среди других народов региона (русских, армян, татар). Это объясняется тем, что русский и дагестанский народы принадлежат к разным религиозным конфессиям. Народы Дагестана близки к своим национальным обычаям и традициям, поэтому смешанные браки имеют место в основном среди так называемых переселенцев (тех семей, которые давно переехали на постоянное местожительство в Ставропольский край).

Важной составляющей этнической идентичности является причисление себя к определенной этнической общности. Рассмотрим, как определяют свою национальную принадлежность подростки русско-дагестанского происхождения. При ответе на открытый вопрос анкеты «К какой национальности ты себя относишь?» — 1) 26,6% участников опроса ответили, что не могут отнести себя к какой-либо национальности; 2) 20% ответили, что считают себя дагестанцами; 3) 33,3% — русскими; 4) 20% заявили о своей принадлежности сразу к двум этносам, считая себя дагестанцами и русским одновременно.

В национально-гомогенных семьях такой разрозненности в определении своей идентичности нет. 96,6% детей из семей русских идентифицируют себя с национальностью своих родителей, среди детей из дагестанских семей 93% идентифицируют себя с дагестанскими национальностями и только 7% идентифицируют себя с русскими, это в основном подростки которые столкнулись с проявлениями национализма в отношении себя и своих близких..

Полученные данные согласуются с выделяемыми в научной литературе типами этнической идентичности у детей из смешанных семей.

Важно отметить, что этническая идентичность человека вовсе не сводится к его декларируемой идентичности, а в отдельных случаях может даже противоречить ей.

Каждый человек живет в собственном мире, оценивая происходящее в своей субъективной системе отсчета.

Для русских подростков удалось выделить, то что типичный русский — это доверчивый, щедрый, простодушный человек, альтруист и интернационалист — этот образ близок персонажам русских народных сказок. Однако себя русские подростки вовсе не наделяют всеми этими чертами. Видимо, они считают себя менее открытыми и более прагматичными.

Дагестанцы — это представители этнического меньшинства в нашем обществе. Поэтому, дагестанские подростки демонстрируют достаточно сильно выраженную положительную идентификацию со своей этнической группой. Можно предположить, что носителем дагестанской идентичности в семье подросток считается прежде всего отец — именно этот образ ближе всего к образу типичного дагестанца. Но «я-идеальное», должно быть еще более умным, доверчивым и добрым, «я-реальное» далеко отстоит от «я-идеального», а также образов типичных представителей этнических групп дагестанцев и русских.

Рассмотрим, как расположились объекты в семантическом пространстве подростков из смешанных семей. Прежде всего отметим два момента,: во-первых, «образ я» подростка смешанного русско-дагестанского происхождения достаточно сильно удален как от образа типичного дагестанца, так и от образа типичного русского; во-вторых, образ самого себя довольно тесно соприкасается с образами обоих родителей. Видимо, это, указывает на стремление подростков смешанного происхождения или объединить в себе обе идентичности, или же вообще отказаться от этнической идентичности и заменить ее на идентичность какого-либо иного рода. Несмотря на явные признаки маргинальности такого сознания, обнадеживающим здесь выглядит тот факт, что «образ я» по оценочному фактору не настолько сдвинут к «вражескому» полюсу.

В результате проделанной работы можно сделать следующие выводы:

1. Были выделены основные составляющие феномена этнической идентичности. Такие как: этнические ценности и ценностные ориентации. То есть, установлено, что этническая идентичность формируется, прежде всего, основываясь на системе этнических ценностей и ценностных ориентаций.

2. Обозначена природа межэтнической семьи, как источника социологической информации о процессе становления и функционирования этнической идентичности.

3. На примере практических исследований, был описан процесс становления этнической идентичности выходцев из межэтнической семьи. Было описано, что важность этничности для них снижается от поколения к поколению.

4. Определено, что подростковый возраст зависим от мнений и установок родителей. При этом именно система детско-родительских отношений формирует в данном возрасте основные компоненты и качество оценки. Можно говорить о том, что в своих взглядах и оценках подростки ориентируются на мнения родителей: от них зависит как сама возможность осуществления контактов с представителем другой национальности, так и особенность этих контактов.

СТРАТЕГИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РАКУРСЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ ПАМЯТИ

Аникин Д.А., г. Саратов

Проблема толерантности для современной России предстает в качестве одной из определяющих в силу того, что решение данной проблемы является залогом успешного существования российского общества. Под толерантностью, как правило, понимается возможность сосуществования в рамках одного общества представителей различных этнических, культурных и религиозных общностей, основанная на взаимном уважении «инаковости». Для российского общества, пережившего распад Советского Союза и с трудом сумевшего сохранить свое политическое единство в условиях социально-политических и социально-экономических пертурбаций 90-х годов XX в., проблема выработки плюралистичной политической культуры, способной объединить на основе взаимопонимания и взаимоуважения различные этнокультурные сообщества, приобретает первостепенное значение. Неотъемлемым элементом политической культуры является историческая политика или политика памяти. Различение между двумя этими видами политики, которое зачастую проводится, носит второстепенный характер и не может затушевывать внутреннюю общность понятий, которые призваны обозначить существенное свойство современного мировоззрения – обращенность на прошлое с целью легитимации настоящего.

После «парада суверенитетов» и плюрализации политического порядка множество этнических и культурных меньшинств, голос которых не был слышан при советском строе, получили возможность выстраивать собственную идентичность при помощи обращения к альтернативным траекториям исторического процесса. Под альтернативными траекториями понимается не история «если бы» в духе А. Тойнби, а интерпретации исторических фактов, призванные обеспечить отдаление возникновения отдельной этнокультурной

общности и подчеркнуть ее единство на протяжении всего исторического процесса. Такие процессы развернулись на всем постсоветском пространстве, разумеется, более отчетливо проявившись в образовавшихся независимых государствах.

Образовавшиеся на постимперском пространстве независимые государства пытаются легитимировать свое независимое бытие, выстраивая политику неприязни по отношению к периоду подчиненного существования и, соответственно, перенося эту неприязнь на своего современного соседа. Стремление новых государств доказать неслучайность своего возникновения, а точнее обвинить в чересчур позднем обретении суверенитета вмешательство внешних сил приводит к дестабилизации политических отношений. Только что образовавшаяся страна уже оказывается ответственной за преступления прекратившего свое существование режима. В такой ситуации и оказалась Российская Федерация. Обозначив свою правопреемственность от Советского Союза, она не только приняла на себя долги несуществующего государства (как когда-то и сам Советский Союз по отношению к Российской империи), но и стала мишенью для нападков со стороны новых государств, пытающихся укрепить национальную идентичность.

Во многом, данная ситуация оказалась обусловлена тем, что, в отличие от других новообразовавшихся государств, не имевших своих учебников по истории, Россия оказалась перед выбором – разработать новые учебники или слегка модернизировать старые советские. Пойдя по пути «наименьшего сопротивления», российское руководство задало тренд в преподавании истории, отдельные шаги по борьбе с которым стали делаться только в последние годы.

Учебник истории призван протянуть прямую линию, выстроить четкую последовательность событий, которая привела от точки возникновения государства к той точке, в которой это государство находится в настоящий момент. Приходится констатировать, что современный российский учебник истории не в состоянии выполнить свою основную функцию. Построенный еще на имперских стереотипах, он содержит факты, которые имеют косвенное отношение к той стране, которая образовалась в 1991 г. Современный российский школьник зачастую не в состоянии оценить, какая существует связь между Киевской Русью, империей Романовых, Советским Союзом и Российской Федерацией. То, что представляется достаточно закономерным предшествующему поколению, воспитанному еще на советских стереотипах, вызывает непонимание и отторжение у поколения «2020». Насущной проблемой политики памяти в России становится не только *защита* своей истории от произвольных фальсификаций со стороны недоброжелательных политиков, но и выстраивание собственной траектории исторического развития, опирающейся не на привычные стереотипы, а на реальное положение России в современном мире.

В качестве примера, позволяющего продемонстрировать непоследовательность политики памяти в современной России и потребность в выстраивании целостной стратегии, можно привести ситуацию с

празднованием 625-летия Куликовской битвы в 2005 г., когда разработка программы государственных мероприятий столкнулась с серьезной проблемой, вызванной затруднением с определением образа врага. Традиционная трактовка, подразумевающая образ «монголо-татар» в качестве исконных врагов Руси, как оказалось, нуждается в серьезной ревизии, поскольку в татарских учебниках проводится мысль о преемственности нынешнего Татарстана от государства Чингисхана. С точки зрения татарских ученых, разделяющих пантюркизм Л.Н. Гумилева, все военные конфликты между Русью и Ордой можно рассматривать либо как межгосударственный, либо даже как внутригосударственный конфликт, не придавая ему в любом случае этнической окраски. Таким образом, советские штампы оценки Куликовской битвы в современной политической реальности России нуждаются в кардинальной переработке, призванной учесть мнение тех общностей, которые являются равноправными субъектами федеративного государства.

Существует две стратегии толерантности, выражающие различные способы обеспечения уважительного отношения к другим этнокультурным группам, но характеризующиеся выбором методов обоснования подобного отношения. Негативная или «вынужденная» толерантность представляет собой сплоченность перед лицом общего врага, когда терпимое отношение к иным этническим и культурным общностям строится на осознании наличия врага, по отношению к которому общество должно быть консолидированным. Позитивная или «осознанная» толерантность выстраивается на основании позитивных целей совместного существования, когда принадлежность той или иной этнокультурной общности к обществу обосновывается результативностью и взаимовыгодностью совместного существования.

Как показывает практика, негативная толерантность сохраняет свою действенность только в условиях постоянной идеологической обработки и на относительно кратковременный исторический промежуток (случай «холодной войны»). Но в условиях информационного и политического плюрализма неотъемлемым условием стабильного общественного существования является формирование позитивной стратегии толерантности, когда политика памяти будет способствовать выявлению узловых точек совместной деятельности отдельных этнокультурных групп.

ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК УСЛОВИЕ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Аникин С.С., г. Красноярск

Современная Россия, при сравнении со странами Европейского Союза, в положительную сторону отличается своим толерантным отношением к этническим и конфессиональным группам. Последние события в Норвегии и Великобритании, произошедшие в июле-августе 2011 г., показали, что политика мультикультурализма имеет свои слабые места: плохо скрываемую

нетерпимость и ненависть европейцев к выходцам из африканских и ближневосточных стран.

Нельзя сказать, что в Российской Федерации люди равнодушны к представителям иных расовых, этнических или конфессиональных групп. Скорее наоборот, россияне очень трепетно относятся к своей идентичности и ущемлению своих прав по национальному или религиозному признаку. Однако это не мешает российским народам столетиями жить рядом, не причиняя вреда друг другу.

В чем же секрет российского мультикультурализма, и чем он отличается от западного?

В первую очередь надо учесть историко-географический аспект полиэтнической нации, объединенной государственным образованием, территорией, языком, образовательной программой, информационным пространством. Некогда страна входила в единую геополитическую структуру – Союз Советских Социалистических Республик, а ранее в Российскую Империю, которая объединяла более ста «больших и малых народов, различных по языку, культуре, особенностям быта, но тесно связанных общностью исторических судеб». В современной России в мире и согласии также проживает более ста этнических групп.

Не смотря на то, что в большинстве бывших союзных республиках, а ныне независимых государствах, русский язык фигурирует наравне с государственными языками, их национальная политика в корне отличается от политики Российской Федерации. Особенно ярко это проявилось в прибалтийских государствах, а также в Грузии, Туркмении и др. Большое влияние на ментальность народа оказывают религиозные конфессии, учения которых провозглашают догматы, зачастую не совместимые с ценностями других социальных групп. Поэтому не случайно в постсоветский период, когда люди обостренно воспринимали новые для себя идеалы, возникали конфликты, имеющие скорее бытовой, чем экстремистский характер. Даже военные действия на территории Чеченской республики были политико-экономическими, но не этно-конфессиональными,

В этой связи, можно предположить, что экстремизм, как проявление агрессии, основанной на ненависти и неприятии к религиозному и этническому разнообразию человечества, в России отсутствует. Экстремизм – это идеология, воплощённая в действие, против конкретной этнической или религиозной группы. В то же время будет ошибкой утверждение, что предпосылок к экстремизму нет. Обзор русскоязычных сайтов Интернет показывает, что в глобальной сети ткется образ национального врага, который почему-то базируется на архетипах дружбы и братства советских народов. При этом пользователю неприятелем представляется бывший соотечественник – русскоговорящий гастарбайтер из СНГ. Это опасное проявление! Учитывая то, что потребителями интернет-продукции являются молодые люди, в ближайшие 15-20 лет следует ожидать взрыв ксенофобских и расистских настроений, с соответствующими последствиями.

Не смотря на то, что последние 20 лет, политики стран бывшего СССР пытаются идентифицировать региональные народы как нации, зачастую отталкиваясь от своего прошлого, очерняя общий период совместной истории, представляя русский народ виновником своих бед, а Россию делая ответственной за свою несостоятельность в чем-либо, Российская Федерация остается открытой и доброжелательной по отношению к бывшим соотечественникам. Крайне слабые проявления межэтнической или межконфессиональной вражды наблюдаются и на бытовом уровне. Это говорит о том, что в целом россияне это отзывчивый и покладистый народ.

Тем не менее, с ростом числа лиц, в основном мужчин из других стран, приезжающих на заработки и временно проживающих рядом с местными жителями, возникает естественный страх у женской части народонаселения и тревога у мужской. Эти страхи растут не на пустом месте, т.к. большое количество насильственных преступлений против женщин и детей совершается мигрантами. Они также замечены в распространении наркотиков. Поэтому естественный инстинкт самосохранения заставляет людей высказывать недовольство, но главным образом, по отношению, к власти, к правоохранительным органам, службам, ответственным за миграционную политику.

Государство должно учитывать мнение населения и мигрантов, создавая условия для безопасного совместного проживания тех и других. Может быть следует ввести повсеместное правовое и культурологическое обучение прибывающих в Российскую Федерацию, задолго до их въезда в страну. Ужесточить контроль над гастербайтерами по месту их пребывания, обязав тех не только проживать в определенном месте, но и посещать занятия по ознакомлению с традиционными региональными нормами и культурой. Перемещение по России разрешить только с ведома соответствующих служб. Вызывает беспокойство преступления, совершенные на сексуальной почве. В этой связи, при въезде в страну следует отдавать предпочтение обоим супругам (мужу и жене), а не одному из них. Обязать неженатых и одиноких мигрантов регулярно сообщать о своих сексуальных партнерах. В целях развития демографической политики предлагать вид на постоянное место жительства семьям мигрантов и молодым людям, имеющим другое гражданство, но создающим семью с гражданами Российской Федерации.

Проблема внутренней миграции не менее сложна, чем внешняя. С развитием специфических региональных традиций на окраинах Российской Федерации, национальных особенностей, издержек внутренней политики 90-х годов прошлого века, между приезжими жителями и местным населением иногда возникают конфликты. Квалифицировать их как экстремистские, также нельзя, т.к. зачастую они возникают стихийно, в молодежной среде и на бытовой почве. Они не более опасны, чем конфликты, возникающие в одном населённом пункте между подростками соседних улиц, или молодыми людьми отдаленных деревень в середине прошлого века. Несомненно, что эти социальные атавизмы свойственны общественному образованию и может быть необходимы в развитии и становлении сознания толерантности. Как правило,

став взрослыми, жители соседних улиц и деревень перестают враждовать, а их былое противостояние перерастает в чувство значимого отличия, мотивирующее на красивые и благородные поступки, формирующее традиции, которыми надо гордиться и передавать по наследству.

Собственно, противостояние и столкновение культур, даже на уровне кровавых схваток подростков между собой, разбитых носов, это есть не что иное, как индивидуальное или групповое утверждение себя в себе, традиции в культуре. В этом смысле, архетипическое образование «русский народ», несущий в себе архетипы величия, созидания, творчества, победы, миролюбия, добродетели и другие эпитеты восхитительной формы, только расширяет границы межнациональной любви, давая возможность другим не только ущипнуть или пощекотать себя, но и посмеяться над собой. Одновременно с тем можно наблюдать, как низвергается и опошляется сие дитя, через СМИ навязывая общественному мнению не свойственный ему образ, и с помощью опьяняющих средств делая его дрянным, больным и слабым. Не усматривается ли в этом чей-то страх перед большим «глупцом»?

Неизвестно как будут реагировать россияне на массовую миграцию гастарбайтеров из стран дальнего зарубежья, выходцев с Ближнего Востока и Африки. Возможно, что их отношение к приезжим будет более экспрессивным и непримиримым, чем в Европе, а может быть наоборот. Но если судить по их сегодняшнему настрою, то недовольство отдельных граждан не может считаться индикатором для оценивания климата массового настроения. Думается, что в большинстве своем взрослое население России отнесется к миграционным процессам с пониманием, т.к. их экономическое благополучие напрямую зависит от количества рабочей силы. В стране наблюдается дефицит трудового ресурса, а мигранты необходимая часть развивающейся российской экономики. В случае массовой миграции приоритеты собственной финансовой безопасности отдельных россиян станут превалирующими патриотическими чувствами. В условиях низкой рождаемости, когда собственное потомство и продолжение рода не являются аргументами в пользу противостояния заселения жизненного пространства выходцами из других стран, патриотизм замещается космополитизмом, когда каждый волен стать «человеком мира» и жить там, где ему вздумается.

Экономика Российской Федерации крайне заинтересована в мигрантах. Однако следует учитывать, что вместе с ними в российское ментальное, информационное и социокультурное пространство вольются иные смыслы, мемы и инфотипы, которые могут как преобразовать, так и деформировать архетипическую основу нации. К этому нужно быть готовым, т.к. события последних лет показали, что даже традиции южных россиян, привнесенные в северные широты страны, были неоднозначно восприняты автохтонами, вызвав нарекания в адрес определенных этнических групп. Большое опасение вызывает многотысячное перемещение жителей юго-восточного соседа, более активно осваивающих российские территории, чем аборигены.

Поэтому уже в современном этапе необходимо когнитивное и информационное моделирование будущего, в котором гражданская

идентичность мигранта с определенной российской территорией, станет фактором развития демографической политики и условием этноконфессиональной толерантности. У приезжающего в Россию должно возникнуть желание навсегда остаться жить в стране.

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ЭКСТРЕМИЗМА: КОНТЕКСТЫ

Артюх, А.В., Римский А.В., г. Белгород

В толковом словаре русского языка С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой под экстремизмом понимаются крайние взгляды и методы, касающиеся преимущественно политической сферы (что схоже с определением терроризма). Так же довольно близко к отождествлению терроризма и экстремизма подходит трактовка экстремизма в Федеральном законе Российской Федерации от 25 июля 2002 г. №114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности».

Помимо этого В.П. Галицкий отмечает, что экстремизм это идеология, укладываемая в схему:

1. формирование недовольства (реальное или мнимое)
2. попытка его разрешения (если не получается)
3. радикализация недовольства
4. попытка разрешения легитимным способом (не получается)
5. экстремистская деятельность⁴.

Определения экстремизма как идеологии, деятельности и прочего, акцентирующего внимание на формах проявления экстремизма, можно объединить выделением общей схемы, что внешним образом находит отражение в инициации и активации террористического и экстремистского поведения. Такая схема включает в себя три этапа: этап формирования субкультурных конфигураций экстремистской среды (*инициация*); структурно-организационный этап (*активация*); поведенческий этап (*реализация*).

Первый этап связан с актуализацией условий, способствующих *инициации* террористической и экстремистской деятельности. Именно на этом этапе происходит актуализация соответствующих архетипов, формирование мифологем, которые «обслуживают» антисистемность террористических проектов и лежат в основе культурно-антропологических механизмов личностной идентификации. Своеобразным «пусковым механизмом» являются различные социокультурные и личностные факторы, которые можно классифицировать на экономические (обострение социальной поляризации общества и усиление социальной неприязни), политико-идеологические (отсутствие легальных способов выражения протеста) и личностно-психологические (ощущение собственной ущемленности, отсутствие перспектив).

⁴ Галицкий, В. П. Государственная идеология в борьбе с экстремизмом и терроризмом / Владимир Галицкий // Обозреватель-Observer. - 2010. - N 12. - С. 13-24.

Все это находит выражение в формировании *социокультурной экстремистской среды*, которая проявляется в определенных *субкультурных формах* (в основном молодежных).

Второй этап является следствием, создание субкультурных конфигураций потенциальной экстремистской среды приводит к *организационному оформлению* тех или иных группировок, имеющих субкультурную природу и структурированных, как правило, по *сетевому принципу*. Здесь включаются социокультурные и культурно-антропологические механизмы *активации* террористической и экстремистской деятельности, создаются проекты *мнимых и реальных угроз*.

Третий этап включает *реализацию* инициированных и активированных террористических и экстремистских *угроз*, непосредственную деятельность различных террористических и экстремистских организаций в той или иной социокультурной среде.

Так в качестве иллюстрации такого системного анализа можно отметить, что характеризуя межнациональные конфликты в регионе, авторы исследования «Причины распространения этнического экстремизма и ксенофобии среди молодежи (Центральный федеральный округ)» определяют их как *бытовую нетерпимость*⁵. Такой вывод основан на том, что почти две трети молодежи сталкивались с проявлениями национальной нетерпимости, а треть опрошенных указала на привычность такого отношения.

Мы позволим себе интерпретировать эти данные иначе и определить ситуацию как *латентный экстремизм*⁶. Исследование показывает, что отсутствует интерес к «теоретическому» экстремизму и терроризму, институционализированному, оформленному и организованному (лишь незначительное количество респондентов знает о существовании экстремистских организаций). Однако значительное влияние имеют факторы иного порядка, прежде всего семейные и средовые.

Список литературы

1. Галицкий, В. П. Государственная идеология в борьбе с экстремизмом и терроризмом / Владимир Галицкий // Обозреватель-Observer. - 2010. - N 12. - С. 13-24.
2. Причины распространения этнического экстремизма и ксенофобии среди молодежи (Центральный федеральный округ): Сборник материалов социологического исследования. Под ред. Л.Я.Дятченко. Белгород: КОНСТАНТА, 2008. – 320 с.
3. Социокультурная природа терроризма и проблемы региональной безопасности// Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». - 2008. №14(54). Вып.6 - С. 57-65.

⁵ Причины распространения этнического экстремизма и ксенофобии среди молодежи (Центральный федеральный округ): Сборник материалов социологического исследования. Под ред. Л.Я.Дятченко. Белгород: КОНСТАНТА, 2008. – 320 с.

⁶ Социокультурная природа терроризма и проблемы региональной безопасности// Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». - 2008. №14(54). Вып.6 - С. 57-65.

УГОЛОВНО-ПРАВОВОЕ ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ ПРЕСТУПНОСТИ ИНОСТРАННЫХ ГРАЖДАН В РОССИИ: ЭТИКО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ

Архипцев И.Н., г. Белгород

Кризис в духовно-нравственной сфере российского общества, сопровождающийся ростом преступности, требует, на наш взгляд, внимательного анализа действующего уголовного законодательства под углом зрения его нравственных, этических начал, так как безнравственность закона и практики его применения является дополнительным криминогенным фактором. Более того, установление этики и права помогает вскрывать истинные причины социально-нравственного зла в общественной жизни в целом и в поведении конкретных личностей, а основные институты уголовного права – уголовный закон, преступление и наказание, как и каждая конкретная норма сами должны быть наполнены нравственным содержанием [1].

В последнее время процесс совершенствования уголовного законодательства всё более заметно сопровождается ориентацией на нравственные начала (например, уменьшение максимального срока или размера наиболее строгого вида наказания в случае заключения досудебного соглашения о сотрудничестве, сокращение сроков погашения судимости для лиц, совершивших преступления до достижения возраста восемнадцати лет, декриминализация ряда деяний – ст.ст. 173, 182, 200 УК РФ). Философия права актуализируется всякий раз, когда в обществе осознается необходимость существенно трансформировать правовую систему.

Как представляется, центральной этико-нравственной идеей, несмотря на сегодняшнее состояние преступности, которая сокращается в основном лишь за счет декриминализации деяний небольшой тяжести, является существенное расширение экономии мер уголовно-правовой репрессии [2]. Это означает, что уголовный закон в борьбе с преступностью должен рассматриваться далеко не как главное средство, а только как вспомогательное, где первенство, предпочтение должно отдаваться мерам экономического и организационного характера. Применение уголовной ответственности и его правового последствия – наказания является лишь одной из мер, с помощью которых государство влияет на преступность, но данная мера далеко не основная. Она выступает как последнее средство, которое должно действовать лишь тогда, когда мы не смогли предупредить преступление. Еще Ш. Монтескье, а за ним Ч. Беккариа более двух веков назад сформулировали мысль, что умудренный опытом законодатель лучше предупредит преступление, чем будет вынужден затем наказывать за него.

Следовательно, уголовно-правовое реагирование должно применяться лишь тогда, когда исчерпаны все другие меры воздействия. Ведь никто еще не доказал, что уголовное наказание добро или зло! Видимо, оно и то, и другое одновременно. Всё зависит от того, в каком плане его рассматривать, в какое соотношение ставить его с другими социальными ценностями.

В связи с этим следует признать положительной позицию украинского законодателя, декриминализировавшего ответственность за незаконное пересечение государственной границы Украины (ст. 331) и заменившего её на административную [3]. Однако преступность иностранных граждан и лиц без гражданства в Российской Федерации, связанная с незаконным пересечением государственной границы России остается на сегодняшний день уголовно-противоправным деянием, с достаточно суровыми правовыми последствиями.

Считаем, что экономия мер уголовно-правовой репрессии неукоснительно требует, чтобы в системе наказаний были сформулированы лишь наиболее эффективные виды правового воздействия (срочное и пожизненное лишение свободы, исправительные и обязательные работы, ограничение свободы, лишение права занимать определенные должности или заниматься определенной деятельностью, штраф).

Кроме того, полагаем, постепенно будут меняться и виды уголовного наказания. Процесс, который начался в XVIII веке – медленный, но неуклонный вывод тела преступника из сферы воздействия суда в процессе отправления правосудия по уголовным делам будет продолжаться. Появятся новые, не известные ныне виды наказания, связанные с полной или частичной модификацией поведения, на основе того явления, которое мы сегодня называем нейропсихологическим прогнозированием. Возрастет роль уголовно-правового поощрения (например, полное возмещение имущественного и морального вреда, причиненного потерпевшему), которое, как нам представляется, по делам о преступлениях, совершаемых иностранными гражданами и лицами без гражданства, займет подобающую нишу и примет надлежащие, прописанные в законе формы [4].

На наш взгляд, достаточно актуальным, с точки зрения нравственности, является критический анализ нормы, устанавливающей уголовную ответственность за организацию незаконной миграции (ст. 322-1 УК РФ) так как она имеет неполный, односторонний характер и не исчерпывает всего многообразия и всех форм проявления её сущностного содержания. Полагаем, указанная статья не отражает надлежащим образом существующие этические концепции и нуждается в существенной доработке:

- недостаточно четко прописаны положения, касающиеся организации и незаконного въезда на территорию РФ в целях совершения преступления;
- имеется двойственность ответственности за незаконное пребывание в РФ и незаконный транзит через её территорию;
- существует двусмысленность формулировки диспозиции статьи;
- есть необходимость существенной депенализации мер наказания и т.д. [5].

Мы понимаем, что гармоничное сочетание нравственных и правовых норм и принципов – сложное и вместе с тем необходимое дело. Еще Г. Гегель, уделявший большое внимание этой проблеме писал: «Если у кого-нибудь нет никакого другого интереса, кроме формального права, то последнее может быть одним лишь упрямством, как это часто бывает у людей с ограниченным сердцем и душой, ибо грубый человек большей частью стоит на своем праве,

между тем как человек широкого ума и благородного образа мыслей принимает во внимание и другие стороны дела» [6].

Считаем, что сопоставление различных нравственных ценностей неизбежно и необходимо практически во всех случаях применения уголовного закона. Чем, как не этим сопоставлением должен заниматься правоприменитель (следователь, прокурор, судья), решая, например, вопрос об оценке личности преступника-иностранца, совершившего небольшой или средней тяжести преступление и искренне раскаявшегося, или не делать этого по соображениям общего предупреждения.

Главное, чтобы сопоставление нравственных ценностей осуществлялось не вопреки закону, а исключительно на его основе и в строгих рамках его предписаний и дозволений. При расхождении моральных и правовых оценок юрист должен решать дело по закону, принимая все меры к тому, чтобы решение и по своим нравственным качествам было максимально справедливым [7].

Список литературы

1. См.: Карпец И.И. Уголовное право и этика. – М.: Юрид. лит., 1985. С. 10.
2. См., подробно: Никулин С.И. Этико-нравственный аспект совершенствования уголовного законодательства // Сб. «Современные тенденции развития уголовной политики и уголовного законодательства». М., 1994. С. 19-20.
3. См. Ведомость Верховного Совета Украины. 2004. № 36, ст. 430.
4. См., подробно: Голик Ю.В. Перспективы развития уголовного права // Уголовное право в XXI веке: Материалы научной конференции на юридическом факультете МГУ им. М.В. Ломоносова. 31 мая – 1 июня 2001 г. – М.: ЛексЭст, 2002. С. 125.
5. См., подробно: Якимов О., Якимова С. Организация незаконной миграции: проблемы уголовной ответственности // Уголовное право. 2005. № 1. С. 78-80.
6. Гегель Г. Философия права. М., Соцэкгиз, 1934. С. 35.
7. См.: Кудрявцев В.Н. Правовое поведение: норма и патология. Изд-во «Наука», 1982. С. 131.

ФЕНОМЕН ЖИЗНЕТВОРЧЕСТВА В КРИЗИСНОЙ КУЛЬТУРЕ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Астапова Я.В., г. Харьков (Украина)

Актуальность исследования проблемы феномена творческого человека обусловлена необходимостью использования внутреннего потенциала человека. С теоретической точки зрения, проблема творчества относится к так называемым «вечным» философским проблемам. Поэтому в современных условиях развития человечества является достаточно важным исследование комплекса проблем, связанных с пониманием специфики творчества и

творческого потенциала человека как целостного феномена, что обуславливает активное отношение субъекта к миру и самому себе.

Сложность исследования переходной культуры Серебряного века определяется особенностями ее движущей силы - человеческим фактором и требует антропоцентрического анализа с учетом особенностей философии начала XX века.

С учетом актуальности проблемы в работе ставилась цель - исследование специфики личности на примере деятельности Максимилиана Волошина в условиях переходной культуры Серебряного века и феномена житнетворчества как формы освоения действительности в условиях переходности; определение значимости личности как основы человеческого бытия в Доме Поэта, ставший важнейшей духовной опорой житнетворчества личности в ситуации социокультурной кризиса и экзистенциального хаоса переходной культуры.

Научная новизна исследования заключается в анализе особенностей и противоречий функционирования творческих ресурсов человека в культуре переходного типа, пути и возможности использования творческого потенциала человека с целью дальнейшего сохранения и приумножения творческого потенциала общества.

Согласно современным теориям цикличности, история культуры определяется постоянной сменой двух типов периодов: относительно стабильные, устойчивые, предсказуемые - с доминантой «порядок», изменяются переходными, нестабильными, имеющими доминанту «хаос». В периоды экзистенциального хаоса в жизни и творчестве включаются процессы самосохранения, выстраиваются новые связи, формируются основы новой действительности и культуры [2].

В целом, описанная А. Тойнби и Ю. Лотманом модель культуры переходного типа находит достаточное подтверждение в культуре Серебряного века [3]. Серебряный век - явление уникальное. С одной стороны - кризис, хаос, нарастание катастрофы. С другой - эстетический всплеск, культурное возрождение, философский ренессанс. Драматизм и трагизм в социальном, экономическом, политическом жизни получал феерическое отражение в жизни эстетико-культурном. Активное взаимопроникновение философии и искусства в переходные периоды мы видим в Вяч. Иванова, Вл. Соловьева, Н. Рериха, А. Блока, М. Волошина. Это позволяет с полной уверенностью утверждать, что полноценное познания нестабильной социальной ситуации возможно только при условии изучения личностного вклада творческих людей в истории этого периода, ибо всех их объединяло осознание своей эпохи как совершенно особой, такой, что выходит за пределы того, что было ранее.

При рассмотрении социокультурных аспектов творчества в переходной культуре ключевым ориентиром житнетворчества в нестабильной действительности, путями познания мира и человека и целостность бытия в культуре Серебряного века, является житнедеятельность М. Волошина.

Следует отметить, что философская мысль в условиях переходной культуры, как в начале XX века, так сейчас, производит особую форму существования - житнетворчество, т.е., цельность мировоззрения, творчества и

образа жизни, попытка создателей решить извечное противоречие между искусством и жизнью, преобразовать жизнь с помощью искусства. Осмыслить проблемы культуры современности можно попробовать через феномен жизнетворчества М. Волошина, вобравший в себя и отразивший свое время, открывая особенности культуры переходного типа.

Творчество М. Волошина стало своеобразным аккумулятором, вобравшим в себя все основные течения и направления исканий времени. Объектами его творческих поисков были философия и литература, поэзия и живопись, история и архитектура, наука и астрология, христианство и эзотерика. Увлечение оккультными науками, интерес к космологии и восточным учениям стали ступенями к познанию, к выработке собственной концепции единства мира. В сочетании религиозных исканий с реальным общественным и личной жизнью отразилось его стремление к единству бытия.

Максимилиан Волошин - личность, которая волей судьбы связана с огромным количеством людей, уже при жизни стал легендой в силу своей неординарности и вызвал самые разные, порой полярные суждения. Не случайно М. Цветаева в своих воспоминаниях о М. Волошина отмечает, что находясь среди людей, он словно находился в каком-то другом, своем мире, потому что сам был Вселенной, нес в себе некую тайну, о существовании которой догадывались все и которую не разгадал никто [3]. Еще один парадокс: чем дальше отделяет нас время от М. Волошина, тем ближе становится его жизнетворчество исследователям и тем острее и ошутимее становится потребность этого исследования. Как знать, может, пытаюсь постичь волошинские тайны, мы сможем лучше понять самих себя...

Жизнетворчество М. Волошина, активной творческой личности, способной к выработке собственного цельного мировоззрения, становится культурным стержнем нестабильного кризисного времени начала XX века и является своеобразным зарождением новой культуры. Опыт жизнетворчества М. Волошина позволяет понять, какую важную роль в деле сохранения и развития культуры в условиях хаоса переходности способна сыграть целостная, свободная и ответственная творческая личность. Его дом в Коктебеле стал одним из духовных центров культуры Серебряного века и величайшим произведением гения М. Волошина, деятельной форме его жизнетворчества. Неиссякаемый выдумщик и мистификатор, он верил, что человек от рождения гениален, что в нем заложена энергия Солнца.

Итак, для деятелей культуры Серебряного века, в частности символистов, к которым относят творческую личность М. Волошина было характерно стремление искать пути решения всех противоречий в духовной сфере через собственное эстетическое восприятие, через образность мышления, особый лиризм, преобладание эмоционального и интуитивного, что вело к своеобразному слиянию философского и художественного осмысления фактов действительности. Именно подобное мировосприятие и имело своей целью восстановление утраченной целостности личности.

Таким образом, выработка культуролого-философской концепции, которая бы синтезировала проблему творчества в ее индивидуальном и

историческом измерении, является чрезвычайно актуальной теоретической проблемой, реализация которой позволила бы социальным субъектам различных уровней эффективно решать сугубо практические задачи, связанные с использованием человеческого потенциала в развитии общества, выбором оптимальной стратегии и тактики дальнейшего развития с учетом социальной стоимости духовных преобразований настоящего.

Список литературы

1. Аббаньяно Н. Мудрость философии и проблемы нашей жизни. – СПб.: Алетейя, 1998. - 312 с.
2. Бычков В. В. Эстетика Серебряного века: пролегомены к систематическому изучению [Электронный ресурс]. Вопросы философии, 2007, № 8, с. 47-57. Режим доступа: http://www.ec-dejavu.net/s-2/Silver_Age.html.
3. Волошин М. Жизнь – бесконечное познание. Стихотворения и поэмы. Проза. Воспоминания современников. Посвящения / Максимилиан Волошин. // Сост. В.П. Купченко. — М.: Педагогика-Пресс, 1995. – 576 с.
4. Гермаш Т.В. Становлення нових художньо-естетичних принципів у мистецтві «срібного віку» / Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Збірник наукових праць. – Київ: Віпол, 2004. – Вип. 13. – С. 77–84.
5. Тойнби А.Дж. Цивилизация перед судом истории / А.Дж. Тойнби. - М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура»; СПб.: «Ювента», 1995. - 480 с.

ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ НАКОПЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО КАПИТАЛА В РОССИИ

Бабенко И.А., г. Саратов

Переживаемая Россией социально-экономическая трансформация коснулась всех без исключения отраслей, в том числе связанных с образованием, обучением, подготовкой и переподготовкой кадров. Становление новой системы, к сожалению, сопровождается значительными потерями в качестве обучения на всех уровнях, начиная с общего и кончая высшим профессиональным образованием, происходит на фоне перехода к индустриальному обществу, главным производственным ресурсом которого становится высококвалифицированный труд, основанный на знаниях и информации. Качественно иные знания нужны не только молодому пополнению трудовых ресурсов, но и уже работающим гражданам, что выводит проблему совершенствования системы образования на государственный уровень и требует соответствующих корректив в ее институциональной структуре.

Образовавшийся в результате реформ 90-х годов разрыв социальных связей привел в России к глубокому социально-экономическому кризису и обесценению наличного физического и человеческого капиталов. Потери последнего нанесли стране не меньший ущерб, чем упадок промышленности и сельского хозяйства и вывоз финансового капитала. Сегодня по параметрам человеческого капитала Россия скатилась на 33-е место в мире. Все это крайне негативно отразилось на

формировании гражданского общества. Усилилось отчуждение населения от собственности и власти. Не случайно в стране резко снизился уровень участия граждан в выборах на всех уровнях, особенно на местных.

Индекс развития человеческого капитала регионов сильнее всего зависит от их экономики. Устойчивый экономический рост в России длится уже восемь лет, его позитивное воздействие очевидно – выросли доходы населения, сократился уровень безработицы. Однако качество роста, его социальная проекция оценивается не только динамикой доходов и занятости, но и улучшением здоровья населения, ростом доступности образования, развитием социальной инфраструктуры. Для России важен и пространственный срез – при огромном разнообразии условий и уровня жизни в регионах показатели социального развития всей страны оказываются «средней температурой по больнице»⁷.

Сложившаяся на сегодняшний день система характеризуется социальной разобщенностью, институциональной слабостью и зыбкостью моральных норм. Все это — главные препятствия на пути перехода к инновационному пути развития, реализующему интеллектуальный потенциал общества. Отсюда и актуальность проблемы социального капитала.

Разрушение социального (и организационного) капитала без соответствующего акцента на создание нового социального капитала сыграло, по мнению Джозефа Стиглица, бывшего главного экономиста Всемирного банка, важную роль в неудачах России и ряда экс-республик Советского Союза⁸. Главная причина — острейший социальный кризис, который на протяжении многих лет испытывает российское общество.

В этих условиях абсолютным приоритетом является модернизация секторов, обеспечивающих развитие человеческого потенциала, прежде всего образования и здравоохранения. Главное конкурентное преимущество современной высокоразвитой страны обусловлено человеческой личностью и теми факторами, которые непосредственно связаны с жизнедеятельностью человека, т.е. с состоянием сфер образования, здравоохранения, жилья. В этих секторах — ключ к обеспечению высокого и устойчивого экономического роста в средне- и долгосрочной перспективе.

Постиндустриальное общество, в направлении к которому движутся мир и наша страна, активно пользуется не только информационно-коммуникационными технологиями: должны в полной мере утвердиться также био- и нанотехнологии, воплощающие достижения принципиально новых областей научного знания. Инновационное изменение отечественной экономики предполагает переход от развития, базируемого на использовании природных ресурсов, к динамике, основанной на эксплуатации человеческого интеллекта, на

⁷ Зубаревич, М. Социальная проекция экономического роста: (индекс развития человеческого капитала)// Вопросы социально-экономического обеспечения. – 2007. - №6 (март). – С. 17-19.

⁸ Стиглиц, Дж. Неудачи корпоративного управления при переходе к рынку // Экономическая наука в современной России. — 2001. — №4. — С. 144.

наукоемких производствах и фундаментальных открытиях⁹. Требования к работнику изменяются: на первое место постепенно выходят знания и интеллектуальный капитал – соответственно, функции и значение образования должны отвечать новым приоритетам.

Список литературы

1. Егоров, Е. Человеческий фактор и экономический рост в условиях постиндустриализации// Вопросы экономики. – 2004. - № 5.
2. Зубаревич М. Социальная проекция экономического роста: (индекс развития человеческого капитала)// Вопросы социально-экономического обеспечения. – 2007. - №6 (март). – с. 17-19.
3. Стиглиц Дж. Неудачи корпоративного управления при переходе к рынку// Экономическая наука в современной России. – 2001. – №4. – С. 144.

ВЛАСТНЫЙ ПРОЦЕСС В БАШКОРТОСТАНЕ В УСЛОВИЯХ РЫНОЧНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Бадретдинов В.З., г. Сибай

Властный процесс в Башкортостане в настоящее время проходит стремительное развитие. Башкортостан как субъект Российской Федерации выстраивает с ней сложную систему иерархического властного взаимодействия. Философский аспект данной проблемы заключается в анализе интерпретации регионами и Центра программ данных отношений.

Каждый из участников властного процесса в процессе взаимодействия воспринимает решения Центра через собственное преломление, соответственно возникает обоюдное видение функционирующего порядка. В таком отношении региональный статус и роль выступают не просто структурными частями управленческого поведения в стране, но и теми характеристиками, по отношению к которым и посредством которых региональные субъекты строят смысловые значения, определяя через их анализ и смысл, обозначения собственного положения и роли в федеративной системе. В свою очередь, эта оценка невозможна без соотношения с региональным менталитетом. На наш взгляд, интерпретация здесь возможна посредством выделения механизмов того как реализуется региональная культура и соответствующий социальный менталитет. М. Фуко в данном отношении отмечал: «Властью я называю не «Власть» как совокупность институтов и аппаратов, которые гарантировали бы подчинение граждан в каком-то государстве. Под властью я также не подразумеваю такой способ подчинения, который в противоположность насилию имел бы форму правила. Наконец, я не имею в виду и всеобщей системы господства, осуществляемого одним элементом (или группой) над другим. Под властью, мне кажется, следует понимать, прежде всего,

⁹ Егоров, Е. Человеческий фактор и экономический рост в условиях постиндустриализации / Е. Егоров // Вопросы экономики. – 2004. - № 5.

множественность отношений силы, которые имманентны области, где они осуществляются, и которые конститутивны для её организации» [1,188-189].

Башкортостан как региональный субъект в условиях современных рыночных отношений стремится обозначить свою позицию и роль как необходимый структурный момент федеративного устройства. Ответный ход региона вызван стремлением осмысления содержания полученных властных структур, которые подвергаются интерпретации в свете поиска ожидаемых упорядоченных конструкций.

Федеративный Центр также строит свою вариабельность. Это следствие того, что иерархическое взаимодействие в федеративных отношениях есть инструмент обретения соответствующей позиции в обществе, но все же любое властное действие противоречиво, так как процесс упорядочивания взаимодействия с региональными субъектами приводит к постоянному обновлению статусов и ролей как Центра, так и региона.

Республика Башкортостан как региональный субъект воспринимает свое самоопределение через Федерацию, рассматривая функциональную характеристику данного процесса. Регион чувствует себя значащим, когда чувствуется его вес в федеральном контексте. С другой стороны, сама федеративная среда обуславливает необходимость соответствующего стремления выразить региональные интересы на федеральном уровне.

Принадлежность к объектной или субъектной стороне властного отношения, являются экзистенциальными выражениями жизни региона. Тем самым, организация властного процесса самым непосредственным зависит от отношения региона к исторической ситуации и выявления своего места в Федерации. Республика Башкортостан в этом отношении на современном этапе развития перестраивает свою структуру в условиях рыночных отношений, которые требуют многовекторных связей со всеми субъектами Федерации. Как результат этого, Башкортостан в настоящее время в отличие от советского периода, выстраивает программу не растворения во властных связях, а построения себя как неотъемлемого участника властного процесса. В советское время плановая экономика порождала (взаимно обуславливала) соответствующую властную вертикаль. В рыночных же условиях властные связи необходимо перестраиваются, так как невозможно эффективно выстраивать рыночные связи в условиях прямого «директирования».

Список литературы

1. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц.- М., Касталь, 1996.- 448 с.

МИГРАЦИЯ В СОВРЕМЕННОМ ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Беззубко Б.И., г. Донецк (Украина)

Миграция является одной из важнейших проблем народонаселения и рассматривается не только как простое механическое передвижение людей, а

как сложный общественный процесс, затрагивающий многие стороны социально-экономической жизни. Также следует учитывать, что интенсивные миграционные процессы способны вызвать в обществе всплеск ксенофобии. Показатель отношения к процессам миграции и мигрантов характеризует толерантность и цивилизованность общества

Еще в 1990 г. ООН принята Международная конвенция о защите прав трудящихся мигрантов и членов их семей, в которой значительное внимание отводится трудовым правам мигрантов. Но в защите нуждаются и другие права мигрантов. Этнокультурной особенностью миграционных потоков является то, что приехавшие на новое место мигранты не порывают со своей Родиной окончательно. То есть, помимо связей в местной диаспоре и распространения основ своей культуры и религии, новые жители страны не становятся ее составной частью. Миграция имеет не только экономический аспект, но и социальный, культурологический. Лингвистический аспекты.

Самой популярной причиной миграции, конечно, является миграция по причине поиска лучшей жизни. Миллионы людей ежегодно переезжают на постоянное место жительства в другие страны. Самые большие потоки мигрантов направляются в Соединённые штаты и в Западную Европу. Основная причина состоит в том, что в этих богатых странах не престижно заниматься грязной и низкооплачиваемой работой, нет потенциальных работников на такие должности и выход остаётся один - привлечении иностранной рабочей силы.

В Украине проблема миграции является очень острой. В докладе "Миграция и денежные переводы" Всемирного Банка - Украина занимает 5 место в мире среди стран с наибольшим количеством эмигрантов. По их данными в 2010 году за границей находится 6,6 млн. украинцев (это почти 15% население страны). По количеству эмигрантов впереди лишь Мексика (11,9 млн. эмигрантов), Индия (11,4 млн.), Россия (11,1 млн.) и Китай (8,3 млн.). За границей работают 3,5% от общего количества украинцев, которые имеют высшее образование. Также, как утверждают в Мировом Банке, миграционный коридор "Украина-Россия" в мире занимает третье место после "Мексика - США" и "Россия-Украина". Всего из нашей страны в РФ выехало почти 3,6 млн. человек, а в обратном направлении — 3,7 миллионов. Следующими по популярности среди украинцев странами есть Италия, США, Польша. Это поясняется тем, что, не смотря на то, что в США и ЕС можно заработать больше денег, украинцу интегрироваться в русское общество более простое, чем в западное, учитывая отсутствие языкового и психологического барьеру, визового режима и т.п. По мнению специалистов, сальдо внешней миграции постепенно будет возрастать до 90 тысяч лиц в конце 2020-х, а потом начнет уменьшаться до 73-75 тысяч человек в год.

Кроме этого Украина занимает 11 место по иммиграции. По данным Мирового банка, в 2010 году в Украину прибыло 5,3 млн. иностранцев, больше всего из России, Беларуси, Казахстана. Но такое состояние миграции в основном потому, что Украина является одним из наибольших транзитных коридором для мигрантов, которые передвигаются на Запад.

В развитии миграционных процессов в Украине можно выделить следующие тенденции:

1) переход от интеллектуальной миграции к миграции неквалифицированной.

2) преобладание нелегальной миграции над легальной;

3) наличие 2 основных центров миграции украинцев:

а) юг Европы - Италия, Португалия и Испания.

б) Россия. По данным МИД Украины, только на сезонных строительных работах в Москве и Подмосковье ежегодно трудится более 200 тысяч украинцев. В нефтедобывающей промышленности России работают еще около 300 тысяч наших соотечественников. В других сферах российского хозяйства трудится до 1,5 млн. граждан Украины. Для России Украина является основным экспортером рабочей силы.

4) наличие серьезных проблем, связанных с миграцией.

4.1. экономическая проблема - в ряде регионов Украины наблюдается недостаток квалифицированной рабочей силы по отдельным профессиям и специальностям. Негативно сказывается на экономике государства – неуплата мигрантами налогов в пенсионный фонд

4.2. Демографическая проблема - среди мигрантов преобладают здоровые люди, находящиеся в детородном возрасте. Их постоянное нахождение за границей сказывается естественным снижением рождаемости в Украине, что приводит к старению общества.

4.3. Криминальная проблема – с нелегальной миграцией тесно связана криминальная преступность, торговля людьми. Имеет место наличие дискриминации в оплате, организации и условиях труда работников – мигрантов из Украины. Так, по данным проведенных исследований труда мигрантов из Украины, работающих в строительных отраслях России, труд мигрантов в этих бригадах отличается от режима труда в бригадах, составленных из местных жителей. Работают часто полный световой день, без выходных дней, иногда даже в 3 смены. При этом рабочие практически не получают за это доплат и компенсаций (лишь 11 % из числа опрошенных рабочих-строителей-украинцев получали полагающиеся им доплаты). Наблюдается дискриминация в оплате труда строителей-украинцев, особенно это касается оплаты женского труда. Для решения многих социально-экономических проблем представляется целесообразным использовать опыт по абсорбции и натурализации, подобно тому, как это делается в Израиле:

- языковую адаптацию (курсы обучения государственному языку для лиц, прибывших в с целью длительного проживания)

- помощь мигрантам при устройстве на работу (специальные биржи труда, квотирование рабочих мест)

- первичные пособия («корзина абсорбции») в первый период жизни в стране, решение жилищного вопроса новопривывших.

Предложения по совершенствованию миграционных потоков в Украине:

1.В Украине необходимо осуществлять целенаправленную государственную политику в области миграции. Проводить такую политику

может специальная государственная служба – Управление по делам миграций. Среди ее задач должно быть:

- распространение информации о состоянии на рынках труда в разных странах:

- минимизация негативных последствий внешней трудовой миграции, осуществление мер по поощрению возвращения трудовых мигрантов на родину и обеспечение их адаптации путем стимулирования предпринимательства и занятости в приоритетных отраслях экономики.

2. Необходимо продолжить совершенствование законодательной основы для работы мигрантов. Следует отметить, что российское миграционное законодательство создало более эффективную нормативно-правовую базу в сфере миграции, закрепили полномочия в реализации миграционной политики и оказании госуслуг в области миграции. Важным является подписание Украиной двусторонних межгосударственных соглашений в сфере трудоустройства и выплаты пенсий мигрантам. Уже имеются подобные договоры с рядом иностранных государств (Белоруссия, Армения, Вьетнам, Латвия, Литва, Молдавия, Польша, Россия, Словакия, Ливия, Португалия, Азербайджан и Испания). Легальные трудовые мигранты из Украины в этих странах имеют такие же социальные права, как и местные граждане. При этом весь период легальной работы украинцев в перечисленных странах включается в пенсионный стаж.

Существуют территориальные и пропорциональные соглашения, регулирующие выплату пенсий мигрантам. В первом случае расходы на выплату пенсий и страховок берет на себя государство, на территории которого постоянно проживает гражданин (соглашения Украины со странами СНГ, Венгрией и Румынией). Пропорциональные соглашения предполагают при начислении пенсий учет официального трудового и страхового стажа работника в обеих странах. Каждая страна начисляет и выплачивает пенсию в соответствии с трудовым стажем работника на ее территории (соглашения Украины с Болгарией, Испанией, Эстонией, Латвией и т.д.).

3. В обществе необходимо формировать терпимости и толерантность по отношению к мигрантам. Это позволит исключить этнические, расовые, религиозные и прочие столкновения. Необходимо развивать общественные организации, которые бы оказывали помощь мигрантам; поддерживать общественных объединений, выражающих интересы разных слоев и групп населения.

Список литературы

1. Сборник эссе о миграции «Миграционные проблемы в странах Западной Европы, Российской Федерации и других республиках СНГ».- Одеса, 2011.

2. Беззубко Л.В., Гончарова Л.О., Беззубко Б.І. Трудовий і кадровий потенціали: Монографія. – Донецьк: Норд прес, 2008.- С. 376.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ В УРАЛО-ПОВОЛЖЬЕ (НА ПРИМЕРЕ ТРАДИЦИОННОЙ СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ МАРИЙЦЕВ)

Белевцова В.О., г. Самара

На территории Урало-Поволжья сформировалось поликультурное пространство, представляющее собой сферу сосуществования и развития разных этнических культур. Проблема взаимосвязей и этноконфессионального взаимодействия народов Урало-Поволжья, является одной из актуальных проблем современности. Урало-Поволжье является одним из многонациональных регионов, где на протяжении длительного времени активно взаимодействовали различные по своему происхождению, социально-культурному и хозяйственному типу народы, говорящими на языках трех крупнейших языковых групп современной России: индоевропейской (русские), тюркской (татары, башкиры, чувашаи) и финно-угорской (мордва, марийцы, удмурты). Еще более уникальным край делает его неоднородность в конфессиональном плане, а именно соседство христианства, ислама и язычества. В условиях исторически длительного взаимодействия православия, ислама и язычества, неоднородного расселения марийского этноса, интенсивно и противоречиво протекающих межэтнических, межконфессиональных процессов особый интерес представляет изучение традиционной марийской брачной обрядности с присущими ей локальными особенностями.

Формирование различных брачных комплексов свадебной обрядности марийцев во многом было обусловлено межкультурными контактами.

В данном исследовании предпринята попытка выявить роль межэтнических контактов в традиционной марийской свадьбе, которые будут рассматриваться как с учетом этнического, так и конфессионального факторов. Одной из приоритетных задач работы является показать роль интеграции религиозных и этнических ценностей в формировании брачной обрядности мари различных локальных групп.

Традиционный марийский свадебный обряд состоит из предсвадебного цикла, свадьбы и послесвадебных обрядов.

К концу XIX в. у всех народов Поволжья, в том числе и у марийцев, браки были вирилокальными, т.е. жена всегда переходила в семью мужа. Но ряд элементов брачной обрядности указывает на бытование в прошлом уксорилокального брака у восточных марийцев: например, гостевание поезжан жениха у невесты, институт посаженных родителей. Присутствие таких свадебных чинов, как *кияматлык ача* и *ава / тулар* и *тулаче* с функциями посаженных родителей и наличие обряда гостевания у посаженных родителей указывает на существование в прошлом и дислокального брака. Одной из главных отличительных черт в свадебном комплексе восточных марийцев является локализация основных кульминационных моментов свадьбы у родителей невесты и посаженных родителей, т.е. уксорилокальность.

После ритуального пиршества и выкупа приданого невесту завозили к посаженным родителям или к одному из близких родственников жениха до готовности к свадьбе обеих сторон. По свидетельству информантов, до свадьбы жених в определенные дни, по четвергам, посещал дом посаженных родителей (пуртымo пöрт) с целью встреч с будущей женой. В обрядности финно-угров такой сюжет не был распространен, а вот у тюрков добрачное посещение женихом невесты имело широкое распространение.

Вследствие распространения православных традиций у горных и луговых мари можно отметить переход от матриликальности к патриликальности всего свадебного церемониала. У некрещеных мари кульминационные свадебные обряды проходили в основном в локусе невесты соответственно матриликальной традиции, или локализовались, как у невесты/посаженных родителей, так и у жениха. Среди горных и луговых марийцев (Васильевского, Козьмодемьянского и Царевококшайского уездов), где православие играло значительную роль, основные свадебные обряды совершались в локусе жениха. Кроме того, часть обрядов (религиозное освящение брачного договора, смена головного убора) переносилась на территорию православного храма.

Еще одно ключевое обрядовое действие – религиозное оформление брака. В религиозном плане восточные марийцы были менее подвержены христианизации, чем горные и луговые, что позволило во многом сохранить традиционные верования. В религиозном оформлении брака у данной этнографической группы большое значение имел языческий обряд. Вероятно, сохранению и закреплению языческой традиции способствовало удаление от русских. В восточномарийском свадебном комплексе ключевой фигурой являлся карт. Кроме того, здесь не ограничивались наличием одного карта, карт должен был присутствовать как со стороны жениха, так и невесты, и проводить моления, которыми сопровождалась все значимые моменты свадьбы. Именно христианизация марийского населения внесла наиболее заметные коррективы в структуру этого действия. У крещеных луговых марийцев, где роль карта (жреца) утратила свое значение в ходе христианизации, языческий обряд бракосочетания совершался в упрощенном варианте. Информаторы свидетельствовали также о том, что в Яранском уезде, вероятно, под русским влиянием молитву могла совершать пожилая женщина, хотя для традиционных марийских верований характерно, что все молитвенные действия совершаются исключительно мужчинами. У части горных мари языческий обряд полностью замещен православным венчанием. В целом среди марийцев в середине XIX века православное венчание могло совершаться в зависимости от уезда как непосредственно во время свадьбы (Козьмодемьянский уезд), так и спустя продолжительное время (от нескольких недель до нескольких лет после него).

Заслуживает внимания еще один цикл обрядов, подвергнувшийся серьезным изменениям и получивший новое осмысление у марийцев в XIX веке – обряды направленные на проверку целомудрия невесты. До принятия христианства марийцы язычники не уделяли девственности невесты особого внимания. Напротив, наличие у невесты ребенка свидетельствовало о ее способности к деторождению. Так, по мнению исследователей XIX века,

добрачное сожителство не являлось помехой для заключения брака. С появлением христианства данные постулаты подверглись переосмыслению, и девственность невесты стала рассматриваться как одно из обязательных условий заключения брака. Так, по мере распространения христианской морали девственность невесты стала необходимым условием для совершения обряда бракосочетания с соблюдением всего традиционного обрядового комплекса. В противном случае стоимость вносимого выкупа за невесту снижалась в несколько раз, и свадьба проходила без особых обрядовых действий: по свидетельству информаторов, на такой свадьбе нельзя было использовать музыкальные инструменты и петь. В тех районах, где общение с русскими было более тесным (юринский, килимарский кусты), утром второго дня свадьбы, молодых усаживали вместе со свадебными гостями за стол и подносили молодому рюмку вина. Если молодая сохранила невинность до свадьбы, он выпивал вино и ставил рюмку на стол. В противном случае муж бросал рюмку с вином на пол. У других групп марийцев обряд «платы за молоко» матери являлся традиционным и проходил перед отъездом свадебного поезда из дома невесты.

Таким образом, синкретизация различных религиозных систем (язычество, ислам, православие) оказывали воздействие на этническое самосознание и обрядовую культуру марийцев, в частности традиционный свадебный обряд. Так, марийцы язычники, путем формального принятия православия при сохранении языческих верований, результатом чего стало формирование православно-языческого синкретизма, либо принятием мусульманства и как следствие изменением религиозного и этнического самосознания.

Необходимо отметить, что заимствования были как на этническом уровне, так и на конфессиональном. Так, например луговые и горные мари частично заимствовали у русского населения свадебную терминологию. Под влиянием христианизации изменились и традиционные языческие верования марийцев, в большинстве случаев представляя синкретизм язычества и православия, что впоследствии оказывало влияние и на семейно-брачную обрядность. Так, в контактной зоне с русскими отмечается ослабление язычества и, как следствие, упрощение языческого обряда бракосочетания, а в некоторых районах его полная замена обрядом православного венчания, упрощение или переосмысление согласно христианской традиции некоторых магических обрядов, появление новых элементов в традиционной структуре свадебного церемониала – обрядов, направленных на проверку девственности невесты.

С другой стороны, при контактах с тюркскими народами восточные марийцы отличаются относительно высокой степенью эндогамии. Изоляция от основного массива этноса и инокультурное окружение стимулировали консолидацию этнической группы и сохранение многих архаических черт традиционной культуры, в частности таких элементов брачной обрядности как умыкание невесты, ускорилокальность, языческий обряд бракосочетания, наличие института посаженных родителей. Однако длительное межэтническое

взаимодействие с тюрскими народами привело к значительным культурным взаимовлияниям. Так, благодаря инокультурным заимствованиям в свадебной обрядности восточных марийцев появились новые сюжеты, а именно добрачное посещение женихом невесты в доме посаженных родителей и окончательный перевоз невесты в дом к жениху после выплаты *игат – погаши* и длительного пребывания в доме посаженных родителей.

Брачные обряды, заимствованные или выработанные под влиянием соседних народов, переплетались с исконно марийской традицией и приобретали национальный колорит. Интересен тот факт, что зачастую они воспринимались носителями этноса как национальные.

ФИЛОСОФСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ СТАРОСТИ И СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА ОБЩЕСТВА

Белозерских С.Н., г. Белгород

Старость как один из феноменов человеческого бытия была объектом изучения философов-мыслителей разных взглядов и направлений. Причина этого кроется в ее неразрывной связи с такими фундаментальными темами философии, как бытие и небытие, жизнь и смерть, природа человека, смысл жизни, гуманизм и другими.

Основные подходы к осмыслению проблемы старости предложены древнеиндийскими и античными мыслителями. Именно они оказали принципиальное влияние на последующее осмысление антропологических вопросов на Востоке и на Западе. В древнеиндийских религиозно-философских построениях центральное место занимал вопрос об источниках зла, господствующего в мире, о способах освобождения человека от страданий. Зло связывалось непосредственно со старением, болезнями, смертью. Старость рассматривалась как репрезентация небытия, что делало объективным ее негативную оценку. Античное же мировоззрение в качестве Абсолюта рассматривало телесный и одушевленный космос, человек представал как микрокосм, как телесное существо, неразрывно связанное с миром. Поэтому для греческих философов реальность существования старости, ее онтологическая, бытийная значимость была несомненной. Более того подчеркивалось этическое значение старости как этапа мудрости, опыта, ухода от треволнений молодости. Она рассматривалась как этап приобщения человека к подлинному бытию [3].

Указанные базисные методологические основания анализа старости в модифицированном и трансформированном виде проходят через всю историю культуры и могут быть рассмотрены как две корреспондирующие друг с другом концепции.

Концепция «элиминирования» старости определяет старость как болезнь, следовательно, как зло, «ненормальность», при этом фиксирует деструктивные процессы. С этой точки зрения старость присуща только сложно организованным структурам и заключается в разрушении физиологических

функций и гибели клеток, ограничении адаптационных возможностей организма, снижении его надежности, развитии возрастной патологии, увеличении вероятности смерти. Старость – болезнь, имеющая иррационально объяснимые причины, либо детерминированная эндогенными или экзогенными факторами или их сложной комбинацией. Этот подход с определенными модификациями постоянно воспроизводится в истории развития геронтологических идей: Авиценна связывает процесс старения с высыханием и потерей организмом энергии; И. Фишер – с особенностями телосложения и психики человека, климатическими факторами; И.И. Мечников – с атрофией благородных и специфических элементов тканей и заменой их гипертрофированной соединительной тканью [3].

Концепция «нормальной» природы старения основывается на признании ее универсальности. Старение рассматривается как закон всего живого, естественный необратимый процесс сложной качественной перестройки биопсихических характеристик. При этом одни авторы рассматривают старение в виде нисходящей стрелы онтогенеза, исключительно разрушительного процесса, иначе говоря, связывают с продвижением организма от нормального состояния вниз по шкале распада. Другие же, напротив, учитывают положительные жизненные возможности на данном этапе человеческого бытия, подчеркивают неоднозначность феномена старости, который не исчерпывается однонаправленным ослаблением и нарушением тех или иных функций [1]. Самым активным защитником старческого возраста был римский политический деятель и философ Марк Тулий Цицерон в диалоге “Катон старший, или о старости” мастерски защищает и восхваляет пожилой возраст, как наиболее ценный для человека и для общества в целом. Согласно Цицерону, для мудрого человека старый возраст – самый драгоценный период жизни, так как страсти успокаиваются и более не затуманивают рассудок. Кроме того, человек в старости владеет таким сокровищем, как накопленный опыт. Больших высот можно достигнуть путем размышления благодаря силе характера и здравому смыслу; во всем этом старые люди превосходят молодых [5].

Не менее заметным является и то, что, в целом, философы тяготеют к некоей бинарной модели, к такому изучению феноменов старости, на одном полюсе которого находится восприятие старости как чего-то априорно заданного, объективно неизбежного и чаще всего отрицательно направленного, а на другом – как возможности выбора, субъективно заданной ситуации, а окраска старости и старения может меняться от отрицательной, до положительной [2].

Однако следует заметить, что в различные исторические эпохи особое внимание уделялось тому или иному аспекту старости. Так философы Средневековья (А. Блаженный, Авиценна, Ф. Аквинский) выдвигали на первый план осмысление старости в качестве этапа бытия человека, в котором он наиболее соответствует идеалам религиозных воззрений. Человек в поздних возрастах, по их мнению, устремлен в своих деяниях к познанию божественной благодати. Старое поколение во взглядах указанных философов занимает особое положение, ему отдается предпочтение перед деяниями более молодых

людей. «Старики своей неспешностью и мудростью показывают человечеству его истинное предназначение» [цит. по Меджидова Н.Г. Природа старения как философская проблема, С. 5].

Мыслителями Нового времени (М. Монтень, Ф. Бэкон, Ш. Монтескье, Вольтер, Ж.Ж. Руссо, Ж.А. Кондорсе) старость рассматривается не только как феномен, присущий бытию отдельного человека, но и в качестве одного из важнейших элементов бытия общества.

Современные западные философы в основном лишь вскользь затрагивают проблемы старости. Наибольший интерес к этой области проявляет философская антропология, рассматривающая феномен старости и старения как необходимый элемент онтологии человека. Х. Ортега-и-Гассет в работе «Восстание масс» говорит о старости следующее «Старое старое не от собственной старости, а оттого, что возникает новое и одной только своей новизной внезапно старит все предшествующее» [цит. по Жданова И.В. Современные философские представления о феноменах старости и старения, 173]. Заметен интерес к проблемам старости и в философии постмодернизма, связывающей рассмотрение феномена старости и старения в современном обществе в связи с процессами деконструкции нормативного жизненного смысла, деинституционализации жизни, преодолении старости с помощью биотехнологий, потускнения возрастных границ [1]. Рассматриваемому вопросу уделяют внимание и представители гуманистической, экзистенциальной философии. Так, например, К. Ясперс рассматривал феномен старости с точки зрения психологического восприятия жизненного пространства, которое сужается в поздние годы. Понимая жизнь как непрерывную череду изменений, потерь и приобретений, итог которым подводится в старости, Ясперс полагал, что в поздних возрастах способности угасают и их заменяют обширнейшие богатства накопленного опыта. Проблемы связи смерти и старения человека отражены в трудах М. Хайдеггера, по мнению которого «старость дает плавно перейти путь от жизни к смерти» [2], и таким образом способствует подлинности жизни, которая, по Хайдеггеру, есть бытие к смерти.

При осуществлении попытки философского осмысления феноменов старости и старения в современном обществе определенный интерес представляет концепция хронотопа личности В.Н. Волкова. В соответствии с концепцией В.Н. Волкова в онтологическую структуру бытия личности входит «время и пространство человеческого бытия. Причем автор делает акцент не столько на существовании человека во времени, сколько на существовании времени в человеке как субъекте самоосуществления. По Волкову, «хронотоп личности – это не просто пространственно-временные рамки жизни человека, но жизнь осмысленная, жизнь, складывающаяся в биографию» [цит. по Жданова И. В. Современные философские представления о феноменах старости и старения, 174]. И именно хронотоп личности определяет то, какой будет старость человека.

Старость в современном понимании обозначает определенный этап индивидуальной жизни, равноправный в ряду других человеческий возраст, не сводящийся к процессам распада, а самостоятельный и особенный по своим

характеристикам возраст. Старость как явление человеческой жизни представлена качественно различными аспектами своего существования – биологическим и социальным. Если биологическая старость является закономерной фазой индивидуального развития, то социальная старость выступает заключительной стадией возрастной структуры общества [4].

Таким образом, экскурс в историю философской рефлексии старости с очевидностью демонстрирует, что полноценное познание феномена старости, механизмов старения, разработка методов увеличения продолжительности жизни могут и должны увязываться с философскими проблемами бытия личности и общества, а фундаментальные философские категории – переплетаться с достижениями естественной науки, открывшей возможность воздействия на человеческую телесность.

Список литературы

1. Елютина М.Э. Современный дискурс социальной геронтологии / М.Э. Елютина. – Саратов: СГТУ, 2003. – 59 с.
2. Жданова И.В. Современные философские представления о феноменах старости и старения / И.В. Жданова // Сборник научных трудов НГТУ. – 2006. – № 1(43). – С. 171–176.
3. Интегрированная старость: практики социального участия / М.Э. Елютина, П. Тейн, П.П. Великий и др.; под ред. М.Э. Елютиной. – Саратов: Наука, 2007. – 254 с.
4. Меджидова Н.Г. Природа старения как философская проблема: автореферат / Н.Г. Меджидова. – Баку, 2009. – 29 с.
5. Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / отв. ред. С.Л. Утченко. – М.: Наука, 1974. – 247 с.

ЖИЗНЬ КАК ЦЕННОСТЬ: ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ДИСКУССИЙ БИОЭТИКИ

Белкина Е.А., г. Москва

В основе биоэтики как прикладной науки лежат базовые принципы, соблюдение которых выступает в качестве нравственного императива всей медицинской деятельности. Наиболее широкую известность и признание получили, в частности, такие биоэтические принципы, как принцип «не навреди», автономии, «делай благо», справедливости. Однако на практике их использование часто приводит к противоречиям, когда в конкретных ситуациях отдельные принципы сталкиваются между собой, порождая дилеммы биоэтики.

Ярким образцом подобных биоэтических дилемм является, например, проблема прерывания беременности. Согласно «принципу автономии», который дает человеку полное право распоряжаться своим здоровьем и телом, в случае наступления беременности женщина вправе самостоятельно принимать решение о ее сохранении или прерывании. Однако это право женщины вступает в противоречие с правами ребёнка, который ещё не родился. Данный

вопрос является одним из самых обсуждаемых и спорных в современной биоэтике.

Центральной проблемой биоэтических дискуссий о допустимости или недопустимости искусственного прерывания беременности является вопрос: что есть эмбрион? Это просто клон жизнеспособных клеток, которые при сохранении беременности в процессе развития превращаются в человека, или же, эмбрион – это человек уже с самого момента оплодотворения? Другими словами, является ли эмбрион частью организма матери или он обладает качеством человеческой индивидуальности с первых мгновений своего существования? Суть данной дискуссии в контексте биоэтики сводится к разрешению дилеммы между основными принципами биоэтики «не навреди» и «принципом автономии». Прежде всего, эта проблема касается этического статуса эмбриона, от которого зависит решение морально-этической проблемы искусственного прерывания беременности или аборта.

В медицине аборт называется любое прерывание беременности. Проблема аборта – одна из наиболее древних проблем, лежащая на стыке медицины, философии, теологии и юриспруденции. Искусственное прерывание беременности в наши дни является распространенным медицинским вмешательством. Это не только морально-этическая, но и одна из острейших медицинских проблем. Осложнения и последствия данной операции могут привести к летальному исходу или тяжелой инвалидизации женщины. Однако с позиции практикующего врача ответ на вопрос о целесообразности аборта не однозначен. Если беременная женщина имеет тяжелые соматические заболевания, которые осложняют течение нормальной беременности, могущие привести к рождению ребенка с пороками, не совместимыми с жизнью, к рождению ребенка инвалида, грозящие летальным исходом матери, в таких ситуациях аборт становится единственно возможным выходом. То есть, если беременность сопряжена с летальным риском для женщины, врачи будут рекомендовать искусственное прерывание беременности для сохранения здоровья и жизни женщины.

Искусственное прерывание беременности известно с древнейших времен существования цивилизации, и столько же ведутся различные дискуссии и споры о допустимости данного медицинского вмешательства. Клятва Гиппократа запрещает врачу прерывание беременности. Аристотель же считал аборт вполне допустимым. Два основных обоснования аборта с позиций Аристотеля это – регулирование рождаемости и допустимость аборта, пока у эмбриона не сформировалась «двигательная активность» и «чувствительность».

В Древнем Риме аборт широко практиковался и не подвергался осуждению. Эмбрион считался частью материнского тела, и наказание за умерщвление плода не предусматривалось.

С возникновением христианства произошла некоторая переоценка ценностей, и эмбрион стал считаться полноценным человеком. Поэтому уже в эпоху раннего христианства аборт приравнивается к убийству человека. В христианской религии важным считался момент, когда плод приобретает бессмертную душу. Единого мнения на этот счет не существовало. Наиболее

распространенный вариант – 40-й и 80-й дни. В средние века утверждение церкви об обретении эмбрионом бессмертной души на определенном сроке беременности оборачивалось строгим наказанием за аборт, вплоть до смертной казни. В России смертная казнь за аборт просуществовала столетие с 1649 г по 1749г.

Вопрос о допустимости искусственного прерывания беременности становится наиболее спорным и дискуссионным с развитием естественнонаучных знаний. В Парижской медицинской академии в 1852 г состоялась дискуссия, посвященная вопросу допустимости искусственного аборта. Статистика материнской смертности после кесарева сечения стала главным аргументом в пользу искусственного прерывания беременности. Эта дискуссия положила начало формированию концепции медицинских показаний к искусственному аборту в европейской медицине. Неоднократно аборт юридически запрещали во многих странах мира, даже в наши дни. В дореволюционной России законодательно было оговорено, что проведение искусственного аборта без наличия угрозы жизни матери является преступлением. Если лицо, производящее аборт, принадлежало к медицинской профессии, это считалось отягчающим обстоятельством.

На протяжении XX столетия российское законодательство неоднократно то запрещало, то разрешало проведение операции по искусственному прерыванию беременности. В настоящее время оно в России разрешено. Юридическое запрещение аборта приводило к росту числа подпольных абортов, проведению этой медицинской операции в антисанитарных условиях лицами, не имеющими даже среднего медицинского образования, и, как следствие, росту материнской и младенческой смертности, рождению в последующем нежизнеспособных детей, росту бесплодия, как исхода осложнения криминального аборта. В 1913 г. состоялся XII съезд Пироговского общества, на котором были приняты решения относительно искусственного прерывания беременности. В целом на этом съезде аморальность искусственного аборта была признана, но, тем не менее, от принципа уголовного наказания для матери и врачей за данную операцию решено было отказаться.

Россия стала первой страной, где аборт стал легальным. В 1920 г. была юридически разрешена данная медицинская операция в условиях государственных больниц. Эта мера была направлена против криминальных абортов. В то время считалось, что рост числа абортов связан в основном с тяжелым экономическим положением и «пережитками прошлого», к которым новое революционное правительство России относило религию и институт патриархальной моногамной семьи.

Дальнейшая история развития общества и медицины доказала ошибочность данной теории, продемонстрировав, что экономический рост и распространение медицинской грамотности среди населения не приводит к снижению или полной ликвидации абортов. Это привело к тому, что в общественном сознании советского общества проблема искусственного прерывания беременности утратила прежнюю аморальность. Новое поколение советских людей относилось к прерыванию беременности обыденно, не видя в

этом никакого нравственного зла. Аборт стал частью жизни и практически единственным методом регулирования рождаемости в СССР.

До 1930 г. публиковалась статистика аборт, в которой был наглядно виден рост их числа. Помимо роста числа искусственного прерывания беременности, неблагоприятная демографическая ситуация в стране была связана с непростой социальной обстановкой: гражданской войной, голодом, репрессиями, коллективизацией. Все это привело к тому, что правительство поменяло политику в отношении абортов на диаметрально противоположную. Аборты были запрещены.

В послевоенные годы в стране отмечался значительный рост криминальных абортов. Это заставило руководство страны опять изменить политику в отношении абортов. В 1955 г. запрет был снят. Аборты имели право производить только лица со специальным медицинским образованием, только при сроке не более 12 недель, исключительно в условиях стационара. Если хоть одно условие было нарушено, аборт автоматически считался криминальным, за что предусматривалось уголовное наказание – до 8 лет исправительных работ.

В 1987 г. в СССР законом было разрешено искусственное прерывание беременности по социальным показаниям на сроке до 28 недель. Для этого необходимо было предоставить документальное свидетельство о разводе, который произошел во время беременности, многодетности (более 5 детей) и т.д. Таким образом, политика государства по отношению к абортам на протяжении последних десятилетий XX века становилась все более либеральной. Однако в нашей стране всегда существовал длинный перечень медицинских показаний, разрешающий прерывание беременности до 28 недель, и задолго до официального разрешения властей женщина могла прервать беременность сроком более чем 12 недель, имея соответствующее медицинское показание. Во многих странах мира создавались программы по планированию семьи, развитию методов по предотвращению нежелательной беременности, широко применялись различные способы контрацепции. В нашей стране аборт на протяжении многих десятилетий оставался практически единственным методом регулирования рождаемости. Основная часть работы по сокращению числа абортов возлагалась на практикующих врачей и заключалась в том, что врач-гинеколог должен был убеждать уже беременную женщину сохранить беременность. Лишь в конце 80-х начале 90-х годов в нашей стране была принята программа по планированию семьи. Возникли многочисленные общества и движения против абортов. Русская Православная церковь так же активно подключилась к этой проблеме.

В середине XX столетия в дискуссию об абортах активно включились участники феминистского движения. Отстаивание прав женщин в обществе не могло не затронуть и вопрос о праве женщины быть или не быть матерью. С позиций феминизма женщина вольна сама решать, когда ей становиться матерью.

Как видно из истории данной проблемы, однозначной позиции в этом вопросе быть не может и каждый случай индивидуален. Сюда, например, можно отнести проблему беременности несовершеннолетних девочек.

Известны случаи, когда малолетние матери кончали жизнь самоубийством, страшась гнева родителей, общественного осуждения и не имея возможности самостоятельно решить эту проблему в силу своей социальной незрелости.

Специалисты так формулируют содержание проблемы искусственного прерывания беременности: «должны или нет эмбрионы иметь право не быть убитыми, как другие человеческие существа? Защитники считают центральным вопрос о том, можно ли заставить женщину вынашивать нежелательный плод даже ценою собственного здоровья и жизни?» [1].

В 1952 г. была создана Международная федерация планирования семьи (МФПС), в 1991 г создана российская ассоциация «Планирование семьи», которая занимается вопросами, связанными с планированием семьи, репродуктивным здоровьем и репродуктивными правами человека. Репродуктивное здоровье - это один из главных показателей здоровья человеческой популяции. Репродуктивные права необходимы для обеспечения и создания благоприятных социальных условий, способствующих сохранению репродуктивного здоровья. Основное репродуктивное право – право иметь и сохранять репродуктивное здоровье. Это право реализуется при условии доступности всего спектра способов планирования семьи, существующих в определенный момент объективной реальности. В определенных социальных условиях к этим средствам можно отнести и искусственный аборт. Даже на современном этапе развития общества исключить подобную операцию невозможно.

Так, нередко случаи, когда, уже забеременев, женщина понимает, что не хочет иметь ребенка. Или же на прерывании беременности может настаивать биологический отец ребенка. Беременность может стать результатом насилия. В подобных ситуациях общество не может требовать от женщины сохранения беременности. Стоит так же отметить, что за нежелательную беременность ответственность должна лежать и на сексуальном партнере женщины.

Позиция противников аборт базируется на утверждении, что эмбрион, плод – это полноценный человек. Главный аргумент - тезис биоэтики «право на жизнь», то есть эмбрион с момента зачатия, как всякий человек обладает этим правом. С этой точки зрения аборт – лишение жизни человеческого существа, поэтому ни морально, ни законодательно аборт не может быть оправдан. Но традиционная медицина в первую очередь интересуется вопросом жизнеспособности эмбриона, т.е. показателем, при котором эмбрион, извлеченный из матки, может выжить с последующим развитием в условиях специального наблюдения медицинским персоналом.

В России до середины 90-х годов жизнеспособным считался плод, рожденный на сроке беременности 28 недель, при массе тела от 1000 грамм. В настоящее время эти показатели снижены до 22 недель внутриутробного развития плода и массе 500 грамм. Но известны случаи выживания плодов, рожденных с массой 480 гр., 450 гр., 360 гр. С развитием медицинских технологий и совершенствованием методов выхаживания недоношенных детей показатели их выживаемости будут повышаться, а, следовательно, и физические критерии жизнеспособности плода будут снижаться.

Особенно важным аргументом в дискуссии о допустимости абортов является фактор боли плода. Чувствует ли плод боль? С научной точки зрения этот вопрос достаточно труден для изучения. Боль – это психофизиологический показатель, требующий определенного уровня созревания структур головного мозга. В конце 90-х гг. XX столетия группой ученых Великобритании было проведено исследование, посвященное данному вопросу. По его результатам был опубликован доклад «Сознание плода». В нем говорится, что структурная дифференциация нервной системы, которая позволяет говорить о сознании плода, начинается не ранее 26-й недели беременности. В практической медицине при проведении процедуры аборта нет прецедентов обезболивания плода. Тем не менее, при проведении клинических испытаний на животных обезболивание предусматривается.

В рамках современной биоэтики по отношению к аборту выделяют три моральные позиции: либеральную, умеренную и консервативную.

Либеральная позиция подразумевает, что женщина имеет полное право на принятие решения о прерывании беременности, вплоть до момента рождения ребенка. Плод не признается полноценным членом социума, на него не распространяются никакие права, в том числе и право на жизнь. В соответствии с этой позицией ничто не препятствует воздерживаться от действий, прекращающих существование плода. В данном контексте аборт – это не убийство. Возможность существования плода и его последующее рождение рассматривается с точки зрения интересов третьих лиц, например, предполагаемых приемных родителей. Либеральная позиция против запрещения абортов, поскольку при этом ограничиваются права матери.

Умеренная позиция основывается на мнении, что плод развивается в человеческую личность постепенно. С увеличением срока беременности плод накапливает объем своих прав, в том числе и права на жизнь. В последние три месяца внутриутробного развития плод обладает правом на жизнь, который может превысить лишь прямая угроза жизни матери. Плоды с грубыми пороками, аномалиями развития, не совместимыми с жизнью, с умеренной точки зрения обладают незначительной человечностью. Наибольшие трудности для принятия решения о прерывании беременности - во втором триместре. Поскольку в этот период плод уже обладает некоторым набором человеческих прав, то аборт может быть квалифицирован, как убийство «невинного». В начале своего существования эмбрион не является обладателем права на жизнь, интересы матери превалируют и являются решающими в вопросе моральной оценки проведения аборта.

Консервативная позиция состоит в том, что аборт никогда не имеет никаких оправданий. С этой точки зрения аборт – убийство. С момента зачатия зародыш – полноценная человеческая личность, обладающая определенным набором прав, в первую очередь, правом на жизнь. Статус плодов не обсуждается, никакого промежуточного состояния не признается. Такая позиция присуща представителям религиозных конфессий.

Различие в биоэтических подходах к дилемме абортотв находит отражение и в современном законодательстве. Так, в странах Европы выделяют четыре типа законов об абортотв:

1. Аборт по просьбе. Существует в небольшой группе стран и характеризуется как либеральный тип законодательства.

2. Аборт разрешен по социальным и медицинским показаниям.

3. Основанием для аборта может быть угроза физическому или психическому здоровью женщины, беременность, наступившая в результате изнасилования или инцеста, аномалии развития плода, не совместимые с жизнью.

4. Аборт, разрешенный лишь в исключительных случаях, когда беременность представляет прямую угрозу жизни женщины. В данной группе стран аборты практически запрещены.

В мире в целом в 98% стран аборт разрешен для спасения жизни женщины, в 62% - для сохранения психического и физического здоровья женщины, в 42% - при беременности, наступившей после изнасилования или инцеста, в 40% - при аномалии развития плода, в 29% - по социальным и экономическим причинам, в 21% - «аборт по просьбе».

Таким образом, на примере проблемы искусственного прерывания беременности видно, что дилеммы биоэтики носят ситуативный характер и разрешаются через противоречивое соотношение основных биоэтических принципов, становясь основой для морального и юридического выбора в вопросах медицинской практики.

Список литературы

1. Юдин Б.Г. Введение в биоэтику. М.: 1998, с. 205.

ФЕНОМЕН ЭКСТРЕМИЗМА КАК ДИАГНОЗ ЭПОХИ «ТОТАЛЬНОЙ СЕМИОТИЗАЦИИ» СКВОЗЬ ПРИЗМУ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ Ж. ДЕРРИДА

Белоненко Е.О., г. Белгород

*Знак и божество родились в одном и том же месте
и в одно и то же время. Эпоха знака по сути своей теологична.*

Быть может, она никогда не закончится.

*Однако ее историческая замкнутость (cloture)
уже очерчена.*

Ж. Деррида (О грамматологии)

Сразу оговоримся, что экстремизм мы рассматриваем как знаково-символический феномен, порожденный разрывом между сферой реальности и ее репрезентации, что согласуется с одним из существенных признаков или установок философии постмодерна – максимой семиотизации реальности. В наиболее общем виде она часто фиксируется в философском и иных дискурсах

как «лингвистический поворот», открытие знаково-символической, языковой реальности. Творчество Ж. Деррида принято рассматривать в рамках этой парадигмы, в том числе как автора концепции деконструкции. Разделяя постмодернистскую установку на ревизию философии с позиции критики Логоса (логоцентризм), ее рациональных оснований, Деррида видел свою задачу в деконструкции оснований философского дискурса, дискредитации таких понятий как субъект, смысл, бытие и другие. При этом деконструкция понимается им довольно широко, что делается сознательно, поскольку: «... дискутировать с Разумом на его языке можно только притворяясь, что ты притворяешься; целью выступает убийство тиранического разума...»¹⁰. Подобное «притворство» означало обращение к анализу понятий классической философии, в том числе и к понятию времени. Уже в ранней статье «Сущность и грамма» Ж. Деррида разбирает противоречия хайдеггеровской концепции времени, свойственные западной философии в целом. Они заключаются в противоречии между фиксацией принадлежности времени бытию и уяснением сущности времени как такового.

Данная апория заключается в следующем и восходит еще к античной философии: «... то, что бытийствует, - есть и, значит, не может не быть; время, которое течет, - изменяется, и, следовательно, должно представлять собой невозможное сочетание бытия и небытия»¹¹. Также указанное противоречие накладывается на противоречие пространства, что образует синтез одновременности пространства и последовательности времени. У Деррида это наложение есть также наложение «имманентного синтеза пространства/времени, осуществляемого в сознании, и трансцендентального синтеза как производства реального пространства и времени мира»¹². Сама возможность синтеза имманентного и трансцендентного опыта обусловлена фигурой субъекта, который в своем сознании должен выстраивать последовательность времени, состоящему из своеобразных «точек» - моментов. Результатом должно стать совпадение имманентного и трансцендентного синтеза времени, что, по мысли Деррида, невозможно, поскольку трансцендентное время обладает качеством одновременности, и только имманентное время «разворачивается» в сознании субъекта в вектор¹³.

В другой своей работе, «Голос и феномен», Деррида пытается решить указанное противоречие, объединить имманентное и трансцендентное, но уже в отрыве от опыта феноменологии. Своеобразным «общим знаменателем» двух синтезов времени для Ж. Деррида является знак. Процесс смыслообразования, означивания есть точка пересечения субъекта и мира.

В работе «О грамматологии» Ж. Деррида продолжает развивать эту идею в контексте связи истории (времени) и знания. Деррида пишет: «История и знание, *historia* и *episteme*, всегда и везде – а не только в области этимологии и

¹⁰ Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 208.

¹¹ Там же. – С. 136.

¹² Там же. – С. 136-137.

¹³ Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск, 1999. – С. 67.

философии – суть не что иное как обходные маневры: их цель – переприсвоение (reappropriation) наличия»¹⁴. «Переприсвоение наличия» связано с переписыванием, с письмом как таковым. Фоном служит интересная идея о присвоении наличия в институциональном письме (например, истории). Присвоению как *аккумуляции времени в письме*. Не менее важным является последующий разбор того процесса, который Деррида называет логофоцентризм*. В нем Деррида фиксирует связность в европейской мысли *определенного типа восприятия реальности*, наличности бытия, и *мысли, выраженной в слове*. Само понимание наличности у Деррида также многопланово и многослойно, но в общих чертах сводимо к категории конкретного существования, наличности «здесь и теперь», событийности субъекта как длительности¹⁵.

Фоно-логоцентризм можно трактовать как концепт бытия во времени, поскольку он историчен: «Мы уже чувствуем, что фоноцентризм совпадает с исторической (historiale) определенностью смысла бытия вообще как наличия (presence) – вместе со всеми теми определенностями более низких уровней, которые, в свою очередь, зависят от этой общей формы, именно в ней складываясь в систему, в историческую цепь... К этой же эпохе относится различие, причудливый разрыв между означаемым и означающим, их «параллелизм» и одновременно – внеположность, хотя и несколько приглушенная. Эта принадлежность к эпохе есть нечто исторически организованное и упорядоченное»¹⁶. Фоноцентризм как специфический процесс означивания, выступает у Деррида отражением апории имманентного и трансцендентного синтезов времени. Разрыв между означаемым и означающим соотносится с распадом темпоральности на время субъекта (длящегося) и время вещей (одновременное), в знаке проявляется несовместимость и нераздельность времени.

Таким образом, двойственная природа знака связана с двойственным переживанием темпоральности. Означающее, указывающее на имманентность времени; и означаемое, отсылающее к вещам и трансцендентности времени. Тем самым темпоральность экстремизма связана с временем вещей, одновременностью или «зависанием» времени, его центрированностью на некой идее, событии и т.д.

Список литературы

1. Гурко Е. Тексты деконструкции. – Томск, 1999.
2. Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000.
3. Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001.

¹⁴ Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. - С. 125.

* «Логоцентризм. Способ данности, предъявленности наличия в рамках западной философской традиции в целом... мысль, данная в слове и выраженная в звуке, становится опорой самоотождествления и гарантией самодостаточности любых образований человеческого сознания» // Н. Автономова. Деррида и грамматология/ Деррида, Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С.16-17.

¹⁵ Автономова Н. Деррида и грамматология/ Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С.16.

¹⁶ Деррида Ж. О грамматологии. – М., 2000. – С.127-128.

ПОЛИТИКА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА КАК ФЕНОМЕН ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Беляев Д.А., г. Липецк

В настоящее время политика мультикультурализма, принятая многими европейскими странами, а также государствами, находящимися в фарватере единой с Европой этнокультурной ценностной парадигмы, вызывает множество споров и дискуссий. Мультикультурализм является сравнительно новым инвариантом в системе межкультурного коммуникативного дискурса. Долгое время в мире преобладал центристский монокультурализм, когда каждая древняя цивилизация идентифицировала только свою культуру как безусловное ценностно-положительное и прогрессивное образование. А прочие, инородные культурные формы квалифицировались как «низшие», «неполноценные», требующие или полной насильственной ассимиляции или уничтожения.

Окончательно сформировавшийся в эпоху Возрождения европоцентризм, ведущий свою генеалогию от Древнего Рима и отчасти подкрепленный христианским мировоззрением, породил формирование имплицитно тоталитарного пространства еврокультурного централизма. Европейская культура воспринималась как единственно возможный канонический образец позитивной эволюции человечества. В эпоху Просвещения начинают появляться первые попытки научно-исторического описания неевропейских культур, но с безусловной ценностной доминантой европейской культуры.

Только появление во второй половине XIX – начале XX в. культурологических теорий Н.Я. Данилевского и особенно О. Шпенглера положило начало слову европоцентристской культурной парадигмы. Последним существенным и одновременно трагическим аккордом прежней культурной системы координат стал взлет популярности расистских теорий, которые утверждали приоритетность «арийской расы» (см. «европейской расы/нации»), а вместе с ней и европейской культуры, исходя из ложных антропогенетических и социал-дарвинистских воззрений. Расизм стал частью идеологии и политики нацистской Германии, которая развязала мировую войну, желая утвердить расистски ориентированный тоталитарный европоцентризм немецко-нордического толка. Ее поражение в войне, а также весь наглядный опыт возможных деструктивных и антигуманистических культурных метаморфоз, который заставил Т. Адорно усомниться в возможности культуры и гуманизма после Освенцима, подвел черту под прежней европоцентристской культурной парадигмой.

Ее теоретическое развенчание начинает известный этнокультуролог и основатель структурной антропологии К. Леви-Стросс. Он, исследуя поведение и мышление архаических народов, приходит к заключению, что универсальные нормы «разумности» отсутствуют и соответственно он считает ошибочным европейский культуроцентризм. Выводы К. Леви-Стросса в 60-70-е гг. XX в. были активно поддержаны Ф. Гваттари, Т. Адорно и Г. Маркузе. В рамках

лингвистического постструктурализма развивается идея о «тоталитарности языка» (Р. Барт) и имплицитных потенциях европейской культуры к фашизму (М. Фуко).

Окончательное разрушение идеи центристского универсализма произошло в рамках философии постмодернизма. Ж.-Ф. Лиотар фиксирует «недоверие в отношении метанарративов», т.е. общекультурных универсалий-обобщенностей. В эпоху постмодерна, по его мнению, возможно моделирование лишь локальных детерминационных структур на основе языковой игры, которые исключают обращение к «великому нарративу». В контексте возникновения идеи мультикультурализма интересны размышления Лиотара о возможности этики в эпоху постмодерна, которые фактически являются идейным базисом и обоснованием политики мультикультурализма. Этика эпохи постмодерна основывается на чувствительности к различиям («differend»), а ее главной «несправедливостью» является попытка навязать одному локальному нарративу «правила игры» другого нарратива. Этика как и культура в целом существуют в пространстве тотальных гетерогенных «языковых игр», унификация которых принципиально невозможна. Поэтому задачи по принудительному формированию некой унифицированной социальной общности и поиску универсального языка общения Лиотар считает принципиально ложными и деструктивными в рамках сложившегося пространства постмодернистской культуры. Адекватной времени постмодерна была бы социальная политика, направленная на сохранение различия, инаковости. Эту же идею о приоритетной доминанте «различия» перед «тождеством» развивают два другие теоретика постмодернизма Ж. Деррида и Ж. Делез.

В итоге политика мультикультурализма, направленная на сохранение и зачастую нарочитое культивирование культурных различий, стала практическим воплощением в социокультурной действительности философии постмодернизма. Изначально предполагалось, что данная политика станет инвариантом либерально-гуманистических ценностей, развивающихся в парадигме этнокультурной и межконфессиональной толерантности. Был провозглашен глобальный культурный плюрализм, не допускающий ценностное сравнение культур и вообще не приветствующий размывание культурных границ, т.к. от этого может пострадать самобытная культурная инаковость.

В первые десятилетия после Второй мировой войны, когда активно демонтировалась колониальная система, европейские страны пытались выстроить новую систему взаимоотношений с бывшими колониями. Соответственно политика, направленная на признание культурной равноценности и автономности множества культур, изначально способствовала переформатированию общекультурного диалогового пространства на основе принципа толерантности, с учетом внешней гуманизации этих отношений.

Политика мультикультурализма была заявлена и реализована на официальном государственном уровне в Швейцарии, США, Франции, Великобритании, ФРГ, Дании, Швеции, Австралии, Канаде и многих других странах. Реализация этой политики постепенно способствовала выстраиванию

плюралистического культурного пространства, с отсутствием формального культурно-цивилизационного центризма. В первые десятилетия проведения ее в жизнь был увеличен уровень межкультурной толерантности. Однако уже тогда можно было отметить преимущественную односторонность этого процесса, т.к. терпимость в первую очередь развивалась в странах европейской культурной традиции и именно эти страны стали местом иноевропейской культурной миграции.

В ряде стран имело место выстраивание нового формата межкультурного сожительства не только с инокультурными по отношению к автохтонному населению мигрантами, но и иноэтническими меньшинствами, проживающими внутри страны. Наиболее яркий пример такой ситуации имеет место в США применительно к «белому» большинству и долгое время дискриминируемому «черному» меньшинству.

И так европейская цивилизация пыталась реализовать постмодернистскую стратегию поведения в формате мультикультурного сосуществования. Однако теоретические построения Лиотара в долгосрочной перспективе непосредственной культурной практики обнаружили свои недостатки. Реалии мультикультурного сосуществования неизбежно предусматривают создание некоего диалогового межкультурного пространства. Постмодернистская модель предусматривала существование поликультурного пространства, строящегося на принципах межкультурной равноценности и толерантности. Более того, некоторые страны европейской цивилизации стали практиковать политику «положительной дискриминации», когда этнокультурные меньшинства получали в стране проживания социально-экономические преференции.

Изначально у этнокультурных меньшинств, например, у чернокожих в США, было тяготение к количественно доминантной евроатлантической культуре. Однако со временем политика «положительной дискриминации» и система «предпочтительной толерантности» к «малым культурам» привели к тому, что представителям последних стало социально-экономически и культурно выгодно культивировать свою иноковость. Это породило такой феномен как «реактивный мультикультурализм», когда этнокультурные меньшинства стали выделять свою отличность, которая из отрицательно-ущербной характеристики превратилась в положительную. А это в свою очередь привело к формированию множества гомогенных культурных образований, замкнутых на себе.

В конце первого десятилетия XXI в. лидеры некоторых европейских стран стали осознавать, что политика мультикультурализма не оправдала своих изначально культурно неогуманистических целей. Лидеры Франции, Германии и Великобритании признали провал этой политики, констатируя то, что она привела к формированию в европейских странах этнокультурных анклавов, представители которых, во-первых, не отличаются терпимостью к европейской культуре, в контексте которой они находятся, а во-вторых, постепенно, но вполне целенаправленно и весьма агрессивно транслируют свои культурные ценности в европейское пространство. Постмодернистская система ценностей,

принятая европейской культурой не дает возможности отвечать на эту этнокультурную экспансию. В свою очередь представители стран Африки и Востока, находясь в традиционной парадигме ценностных координат, где существует жесткая шкала ценностей и безусловными мета-нарративами, имеют волю агрессивно насаждать свои идеалы в других культурах.

В последние годы европейские правительства пытаются юридически сдерживать распространение влияния в своих странах этнокультурных меньшинств. В этой связи можно вспомнить ужесточение миграционного законодательства в Великобритании, запрет на ношение хиджабов в светских учебных заведениях во Франции, запрет строительства минаретов в Швейцарии. Однако эти единичные меры не меняют общего мультикультуралистского тренда. Примером наличия этнокультурной напряженности на низовом уровне могут служить, во-первых, повышение популярности право-националистических партий во многих европейских странах, во-вторых, недавние террористические акции норвежца А. Брейвика. Все это, на наш взгляд, является симптомом имплицитно зреющего недовольства европейцами сегодняшней практики реализации политики мультикультурализма.

ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ - ВЕХА НА ПУТИ К БЛАГОПОЛУЧИЮ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Богданов Д.Е., г. Белгород

«Толерантность» – это один из наиболее популярных терминов современности. Существует множество различных гуманитарных подходов к определению и исследованию толерантности. Данное понятие может входить в различные парадигмы и, в соответствии с этим, по-разному трактоваться: исследователями справедливо отмечалось, что теоретическая трактовка толерантности имеет не только научное, но и идеологическое значение¹⁷.

Временем возникновения данного общественного явления, зарубежные исследователи указывают XVII век, а местом – Англию; в среде индпендентов, поддержавших Кромвеля, были провозглашены идеи свободы слова и отсутствия единственно верных мнений, получившие в следующем веке распространение в кругу мыслителей Просвещения¹⁸.

Согласно Декларации принципов толерантности (утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года), «толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности..., это гармония в многообразии,

¹⁷ См.: Дробижева Л.М. Проблемы этнической толерантности в условиях роста этнического самосознания народов Российской Федерации. // Толерантность в общественном сознании России. – М.: 1998.

¹⁸ Дэвис Н. История Европы. – М.: 2007. – С. 405.

это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира...»

В частности, в русском языке, толерантность (в некоторых словарях дается как «устаревшее понятие») представлена как терпимость в негативном контексте – терпимость к различным точкам зрения, несовпадающим с позицией субъекта. В связи с этим, её синонимами являлись "бесхребетность", "безразличие", "вседозволенность" и т.д.¹⁹

Характерные специфические черты, выделяемые в отечественном культурном контексте – «милосердие» и «снисхождение»²⁰.

В словарях европейских языков представлены две точки зрения на толерантность – как на «терпимость» и как на «поддержку»²¹.

Все современные нации в культурном, религиозном и политическом отношении более плюралистичны, чем традиционные сообщества, которые сохраняли свое единство за счет фундаментальных традиций в культуре или религии. Главенствующее положение в межкультурной коммуникации занимает культура межнационального общения представителей различных общностей, где определяющим фактором является этническая толерантность личности.

Одним из российских исследователей была составлена классификация типов толерантности и интолерантности, в числе которых он выделил:²²

- межнациональную толерантность – отношение к представителям различных наций, способность не переносить недостатки и негативные действия отдельных представителей национальности на других людей, относиться к любому человеку с позиции "презумпции национальной невиновности". Крайние проявления межнациональной интолерантности: этноцентризм, ксенофобия, агрессивный национализм;

- религиозную толерантность – отношение к догматам различных конфессий, религиозности, особенностям литургии и т.д. со стороны верующих и неверующих, представителей различных конфессиональных групп. В своей экстремистской форме межконфессиональная интолерантность представляет собой религиозный фанатизм, который базируется на предположении, что данная вера является единственно правильным отображением религиозной или духовной истины, и что все люди должны следовать ее принципам (догматам).

При анализе концепций толерантности большое значение имеет интерпретация понятия «принятие чужих взглядов и особенностей поведения» как на институциональном, так и на межгрупповом и межличностном уровнях. Очевидно, что «принятие» отнюдь не является синонимом таких понятий как «соглашение» или тем более «одобрение»²³. Легко увидеть, например, что

¹⁹ Мацковский М.С. Толерантность как объект социологического исследования // Век толерантности: Научно-публицистический вестник / Гл. ред. - Асмолов А.Г. – М.: Вып. 3–4, 2001.

²⁰ Большой Российский энциклопедический словарь. – М.: 2005. – С. 1579.

²¹ Oxford Dictionary English - anyone.

²² Мацковский М.С. Указ. соч.

²³ Мацковский М. С. Указ. соч.

межконфессиональная толерантность может и должна формироваться на уровне глубинных и весьма жестких норм и ценностей собственной конфессии, которая нередко достаточно серьезно отличается от норм и ценностей других конфессий. Толерантность означает отсутствие высказываний или поведенческих актов, которые могли бы рассматриваться как уничижительные или оскорбительные для представителей другой конфессии и были бы направлены на ограничение свободы вероисповедания других людей (заккрытие храмов, ограничение их деятельности и т.д.).

При этом отнюдь не исключаются теологические дискуссии или некоторые формы поведения, демонстрирующие степень отчуждения к представителям другой конфессии. Например, запрет детям вступать в брак с представителями другой конфессии. Очевидно, что в связи с этим встает вопрос об общественно допустимой выраженности уровня интолерантности²⁴.

В Российской Федерации ситуация строительства гражданского общества обусловила на индивидуальном и социальном уровнях рост осознания как отдельными людьми, так и социальными группами своего места в окружающем мире, прежде всего в системе социально-экономических, этнических, культурных и межконфессиональных отношений. Процесс подобного осознания всегда осуществляется через сопоставление ценностей и целей отдельного человека или конкретной социальной группы с целями и ценностями иных людей, иных социальных и этнических групп, иных культур, конфессий и вероисповеданий.

Этот процесс сопровождался усилением проявлений в массовом сознании различных предрассудков и страхов: ксенофобии как реакции на встречу с чужим человеком или культурой, этнофобии, кавказофобии и антисемитизма, мигрантофобии, национализму, дискриминации, игнорированием конфессиональных и национальных идеалов, ценностных установок. Тем самым, в условиях роста социального разнообразия российского общества существовала и существует опасная тенденция нарастания межэтнической, межконфессиональной, социально-экономической, межпоколенческой и политической нетерпимости.

В этих условиях резко повышается актуальность и значимость национальных культурных установок, ценностно-символических аспектов бытия национальных социумов, специфических особенностей конкретных этносов. Особый интерес представляет Северо-Кавказский регион, в котором сосредоточены многочисленные этносы, обладающие древними культурными традициями. Достаточно сказать, что в данном регионе проживают более 50 автономных народов, многочисленные группы некоренного населения, множество транзитивных этнокультурных объединений, попавших сюда в результате миграционных процессов последних десятилетий. Сегодня Кавказ - это сложная система множества мощных и, порой, древних культур, каждая из

²⁴ См.: Межкультурный диалог: исследования и практика / Под ред. Солдатовой Г.У., Прокофьевой Т.Ю., Лютой Т.Л. М.: 2004. – 138 с.

которых характеризуется собственной национальной идеей, своеобразной иерархией этнокультурных ценностей.

Одним из серьезных препятствий на пути стабилизации межэтнических отношений в регионе является отсутствие позитивного образа этнических отношений в общественном сознании. Между тем, такой образ – это исключительно важный элемент полиэтнического и поликультурного общества. Такие данные были выявлены в ходе исследования этнической идентичности, осуществленном в 1994-1995 гг.²⁵

Антиассимиляционные настроения (восстановление коммуникативных функций "родных языков", восстановление утраченных элементов традиционной культуры и т.п.) перерастают в движения за восстановление достоинства, которые начинают восприниматься не только в психологическом плане, но и в политическом - как потребности в самоутверждении вплоть до суверенитета в разных формах.

Регрессивные механизмы выражаются в росте неуверенности в будущем. Это ведет к возвращению архаичных форм взаимодействия, восстановлению кланово-родовых систем в культуре, что наблюдается и в среднеазиатском регионе, и на Кавказе.

Терпимость и желание примирения имеет свои формы выражения в разных религиях; в своем взаимодействии все эти формы направлены на оказание помощи людям.

Например, такое взаимодействие осуществляется в вопросах укрепления семьи, благотворительной деятельности и поддержке социально незащищенных слоев населения, сохранения и развития ценностей национальной культуры, охраны памятников истории и культуры и т.д.

Одним из важных направлений деятельности религиозных организаций сегодня является социальная помощь малоимущим гражданам. Они берут под опеку сирот и детей из неблагополучных, неполных семей, поддерживают малообеспеченные семьи.

Наиболее же значимы и актуальны на сегодня взаимные усилия государственных органов и религиозных объединений в деле духовно-нравственного воспитания граждан, детей и молодежи; в борьбе с такими пороками, ставшими серьезной проблемой современного общества, как наркомания, алкоголизм, преступность и др.

С моей точки зрения, этнический и конфессиональный факторы заметны во взаимоотношениях Москвы и мусульманских регионов России, что также вызывает определенное беспокойство. Говоря о субъектах Федерации с существенным мусульманским населением, можно выделить два их типа: регионы с титульным мусульманским населением (республики Северного Кавказа) и регионы с очень заметной долей мусульманского населения (Татарстан, Башкирия, Оренбургская, Тюменская, Саратовская и другие

²⁵ См.: Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. - М., 1997.

области). В первом случае этнические, конфессиональные и другие проблемы лежат на поверхности, во втором - менее заметны.

Одной из серьезнейших этноконфессиональных проблем России является противоречие между ростом религиозного сознания, который наблюдается в исламских общинах России, и конституционными и правовыми принципами организации Российского государства, которое считает себя частью Европы и стремится согласовать принципы своего законодательства с принципами современного европейского права. Очевидны противоречия... Противоречия, ставящие под угрозу не только мир в России, но и существование России как государства.

Противоборство религий и тесная взаимосвязь этнического и конфессионального приводит к углублению разделения общества, поскольку люди, не являющиеся последователями той или иной религии, относят себя к ней по идеологическим или политическим мотивам.

Борьба цивилизаций, обладающих богатой историей и культурой, а также отсутствие в Российской Федерации знака равенства между понятиями «нация» и «государство» являются противостояния, которое пока не ведётся открыто.

В XX веке на долю России выпало достаточно потрясений. С трудом удалось выстоять. Но, чтобы встать во весь рост, жителям многонациональной страны и её руководителям необходимо приложить максимум усилий по созданию единого российского поликультурного общества, что возможно только в случае проявления толерантности, в первую очередь – этноконфессиональной.

НАСИЛИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ: СОБЫТИЙНЫЙ РАКУРС РЕВОЛЮЦИИ

Борисов С.Н., Борисова О.С., г. Белгород

Революция и толерантность тесно связаны исторически, концептуально и событийно. Прежде всего, идея толерантности возникает в контексте и под влиянием (или более точно по необходимости) европейских буржуазных революция (Мы не будем подробно останавливаться на этом аспекте поскольку он исследован, в частности Б.Г. Капустиным: «Толерантность – насилие». Публичная лекция Бориса Капустина в Международном институте гуманитарно-политических исследований). Также и с революцией, понятийный дрейф которой из сферы естественнонаучного дискурса в дискурс политический был вызван, прежде всего, Английской революцией XVII в. и Великой французской революцией. Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Юм употребляют это слово для номинирования необратимых изменений в политической жизни государства, связанных с проблемами насилия и его ограничения (толерантности как его разновидности).

Рефлексия событий 1789г. складывалась в контексте исторической эпохи в связи с противостоянием религии и секуляризма, духом Просвещения и рационализма, а также в сравнении с такими явлениями как «бунт» и

«восстание» (прежде всего «английским восстанием», осмысленным позднее как революция). В этом понятийном ряду революция связывалась с качеством необратимости происходящих событий и кардинальных перемен. В отличие от бунта или восстания, которые укладывались в привычную систему координат форм политического оппозиционализма, признанных форм насилия и сопротивления, революция явно выпадала из этого ряда.

Но также среди необратимых изменений, вызванных революцией, было осознание необходимости установления над этнических и вне религиозных моделей ограничения насилия. Параллельно традиция Просвещения предлагала иные объяснительные модели, основывавшиеся на рациональном истолковании предпосылок явления революции и стремящиеся к уподоблению естественнонаучному дискурсу. Революция трактуется как закономерность, часть естественного хода вещей детерминированных естественными законами развития природы и общества (преимущественно сторонники революции) или же законами божественного возмездия (ее противники). Другой особенностью восприятия революции была высокая степень ее «обобщения», поскольку действующим лицом признавался народ; личность же, единичный субъект элиминировался этой общностью – категорией. Собственно народ и был тем коллективным субъектом, к которому была применима идея секулярной толерантности.

Экспликация этой связи в категориях субъектности нуждается в определении революции, понимаемом как событие. Событие, разрыв устоявшихся логик воспроизводства (социальных, политических, ментальных и иных) предоставляет человека «самому себе». Антропологическое измерение этого феномена трактуется как «обнуление» традиции или откат назад на уровне системы. Можно предположить, что это происходит не сразу. Откату и упрощению предшествует автономизация субъекта. Поскольку событие есть разрыв, и он интериоризируется на уровне конкретного субъекта, то сам разрыв следует понимать как разрыв в наследовании ценностей, идей, представлений. Хаотизацию субъекта и его деидентификацию с какой-либо традицией. В определенном смысле такой субъект более эквивалентен, нежели включенный в традицию, а, следовательно, и более «толерантен», способен к принятию другого субъекта.

Если вернуться к онтологическому измерению, то человек остается «один на один» с событием – множественностью открытым для изменения. Отсюда начинается «обнуление» субъекта, которое с полным правом отождествим с «естественностью». Это своеобразная «точка отсчета», исходный уровень периформатирования субъективации и одновременно условие толерантности.

Здесь усматривается не только логика самого события как разрыва и «обнуления» на уровне конкретного человека до уровня естественности, равно как и системного отката социокультурной системы к своим более упрощенным формам, но также динамика субъектности в ее самодвижении идентификации. Революция нарушает иерархию субъект/объектных отношений. Человек как объект власти-знания (термин М. Фуко) в ходе усвоения, интериоризации знания становится субъектом. Однако его «понятность» и проницаемость властным

практикам в событии революции дает сбой и человек сталкивается с самим собой, что есть автономность и естественность. Подобное, только на уровне события-репрезентации проделывал Д. Вертов в своем экспериментальном кино и художественно-эстетическом проекте «кино-глаза», в котором герои картины были ее же авторами, соединяя в себе объект и субъект, субъекта действующего и субъекта воспринимающего/переживающего, героя картины и зрителя.

Вертов смешивает субъектность человека и его «объектность». Человек как объект киносъемки, не подходит для революции, поскольку восходит к субъекту, чувственности, индивидуальности. Радикализм Вертова в «обнулении» человека до орудия труда, предмета, станка, трактора и прочего. Продолжая эту радикальную логику, человек как механизм включен в другие системы механизмов и согласуется с другими человеко-механизмами.

В этом контексте иначе прочитывается интернационалистические идеи русских революций и фильмы о революции. В частности в своих работах С. Эйзенштейн доказывает, что революции есть место на уровне соединения монтажа и реальности. Где монтаж – идея, продолжение идеи революции (события) в голове режиссера и она репрезентирует событие революции и реконструирует его, буквально воскрешает в памяти, что является одной из задач фильма «Броненосец Потемкин».

На уровне монтажа это взаимопереход обыденной жизни в восстание, когда революция подобно стихии захватывает людей, низводя до уровня рефлексов и простых эмоций (так гнев молодого матроса на ударившего его боцмана в первой части «Люди и черви» переходит в массовое недовольство матросов отношением офицеров к еде).

Столкновение противоречий в их различных ипостасях, как то матросы – офицеры, матросы – поп, корабль – город и прочее, находят разрешение в кульминации: столкновении двух реальностей (революции и «старого мира»), разграничивает которые «естественный» коллективный субъект, субъект-масса, которая сама осознает себя, но и находит комплиментарного себе другого в горожанах. Этот коллективный субъект революции (масса) последовательно возрастает в сюжете фильма в стыках полярных частей и образов; репрезентирующих противоречия и несовместимость двух реальностей, «старого» и «нового» мира и человека, из которых вырастает «политический» субъект (победа идеи единства, братства матросов и горожан), вырастает из субъекта «естественного».

Очевидно, что субъект «политический» детерминирован идеологически, что прочитывается в классовых коннотациях образов революционного кино. Определенная открытость революции на этом заканчивается. Так и 30-е были итогом революции, поскольку ее внутренняя логика развития как события сводится к само-исчерпанию, не просто окончанию в силу прекращения и затухания движущих сил, но именно по причине логики развития события, согласно которой революция отрицает сама себя.

Если по своей сути происходящие процессы были инверсивны, переворачивая событие революции, устраняя и сужая множественности, то инструментально, они были связаны с меморизацией или историзацией. Не

случайно к этому времени кинематограф «заговорил», перестав быть «великим немым». Возникает жанр историко-революционного фильма, меняется стилистика киноискусства, композиция кадра, монтаж. Но в целом происходит вторжение истории в кино, связанное с присвоением или апроприацией революции.

Присвоение события с помощью события-репрезентации происходит в форме демонстрации. В этом контексте историко-революционное кино 30-х имеет четкую идеологическую установку легитимации существующего строя через обращение к революции как источнику легитимности, но также метафизическую составляющую, сводящуюся к присвоению события при «пособничестве» события репрезентации. Естественный субъект революции «обрастает» тканью-нарративом истории, а значит и идеологии, которая очерчивает границы толерантности и принятия другого.

Более того, в нарождавшихся процессах толерантность как установка на принятие и допустимость множественности сменяется нетерпимостью. Нарушение традиционных, сложившихся и привычных стереотипов, ценностей, норм поведения и учреждение новых принуждали человека к поиску ориентиров. Возврат «назад», обращение к фольклору и традициям, включение элементов традиционной культуры в формирующийся символический универсум и было историзацией. Историзация была обусловлена стремлением «естественного» человека, человека массы сузить тот план возможностей, горизонт имманентности, который был ему предоставлен событием революции.

Если тоталитаризм есть «бегство от свободы», по утверждению Э. Фромма, то ее избыток, который был дан революцией, поглощается. Поскольку в антропологическом смысле событие конструирует субъекта посредством само-конструирования в сложном процессе соотношения себя с Другим, другими, объектами. Инверсия этого процесса будет состоять в замене само-конструирования конструированием, внешним воздействием, принуждением, толерантности интолерантностью.

О ВОЗМОЖНОСТИ ГРАЖДАНСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ В УСЛОВИЯХ РЕВОЛЮЦИИ

Борисова О.С., г. Белгород

Наше осмысление проблемы гражданского общества будет касаться его возможности, попытки объяснения ситуации солидарности людей, которая опирается на известные концептуальные основания. Они в равной степени касаются проблем революции и гражданского общества и содержатся в работе Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре...». Это всем известная фраза Руссо: «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей еще мере, чем они. Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить. Если бы я рассматривал лишь вопрос о силе и результатах ее действия, я бы сказал: пока

народ принужден повиноваться и повинуетя, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его, – он поступает еще лучше; ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по какому ее у него похитили, он либо имеет все основания вернуть ее, либо же вовсе не было оснований ее у него отнимать. Но общественное состояние – это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав. Это право, однако, не является естественным; следовательно, оно основывается на соглашениях» [Руссо Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С.5-7].

Знаменитая фраза Руссо, осмысленная с позиции обозначенной нами проблемы солидарности (как основания гражданского общества) традиционно интерпретируется в контексте прав человека, общественного состояния и прочего. Вместе с тем, Руссо описывает дилемму, противоречие, выход из которого почти одинаково хорош, поскольку в первом случае народ «поступает хорошо», а во втором «поступает еще лучше». При этом хотя ситуация не названа она есть революция. Именно революция ставит народ перед выбором «свободы». Но также это ситуация проблематизации «общественного состояния», состояния которое теряет свою очевидность. В свою очередь, общественное состояние зиждется на договоре: «общественное состояние – это священное право, которое служит основанием для всех остальных прав. Это право, однако, не является естественным; следовательно, оно основывается на соглашениях». И это уточнение Руссо очень важно, поскольку речь в нем идет уже не о народе, а о соглашениях, которые заключаются между людьми или коллективами. То есть описываемая ситуация ставит под вопрос ранее существовавшие соглашения или отменяет их.

Сами соглашения для Руссо чрезвычайно важны: «Итак, если мы устраним из общественного соглашения то, что не составляет его сущности, то мы найдем, что оно сводится к следующим положениям: «каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех вместе каждый член превращается в нераздельную часть целого»²⁶. Сообщаемая соглашением целостность и есть искомая солидарность, а ее прерывание – отмена есть революция.

Статус революции раскрывается в ее функции обновления соглашений и реанимации солидарности между людьми. Сам же пересмотр соглашений, революция, отождествима с концептом события. В.А. Подорога пишет: «Событие, осуществляясь, отменяет прежние наблюдения (в противном случае событие описывалось бы и исследовалось как повторяющееся явление, т.е. в системе прежних возможностей наблюдения). Каждое событие представляет собой событийную множественность и совершается вне нас как свидетелей-наблюдателей, но через нас и нами как воспринимающими... Избыточная мощь события разрешается в неограниченном числе версий, каждая из которых

²⁶ Там же. С.40.

«истинна», но не дополнительна по отношению к другой. Событие реализует себя (актуализируется) во множестве интерпретаций, ни одна из которых не получает превосходства над другой. Событие длится и не в силах завершиться до тех пор, пока это «кишение» интерпретаций будет продолжаться» [Подорога В.А. Событие // Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2010. Т.3. С. 230.]

Как говорится в советском слогане из пропагандистской песни «нет у революции начала, нет у революции конца...» – пока длятся наши интерпретации, революция будет не завершена, что мы и наблюдаем в нашей культурно-цивилизационной системе. И в этом аспекте надо рассматривать проблему гражданского общества, ошибочно изолированную от проблем революционности. Революция есть условие солидарности, возможность гражданского общества как совокупности соглашений. Но также это длящееся состояние события, «кишения интерпретаций» противящееся статике.

РОЛЬ КАЗАЧЕСТВА В СОХРАНЕНИИ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОЙ СТАБИЛЬНОСТИ ОБЩЕСТВА

Бредихин А.В., г. Ростов

Современное казачество, вступив в эпоху своего Возрождения стремится к сохранению и реставрации старинных казачьих идеалов и традиций. Немаловажно, что одним из таких принципов является толерантность и сохранение межнациональной стабильности в Донском крае, а одним из таких стабилизаторов должно выступать непосредственно казачество. Во многом данному фактору способствовал плюрализм наций и культур, заложивший основу казачества как единого монолитного национального и культурного образования.

Имея обширную корневую основу, состоящую как из степных скифов, половцев, хазар, объединяя русских, ногайцев, татар и турок казачество сформировалось как непоколебимый форпост, стоящий на страже единой для всех Родины – России. Оттого и нынешние проблемы межнациональных взаимоотношений на Дону не могут решаться без участия казачества, стремящегося сохранить всю красоту мультикультурности Юга России.

Цель данного доклада заключается в попытке ответить на вопросы о роли казачества в сохранении межнациональной стабильности:

- какие исторические предпосылки способствовали формированию толерантности у казаков;
- как современное казачье движение относится к вопросам межнациональных конфликтов;
- какие пути решения межнациональной напряженности видят лидеры казачьего движения.

Казачья история служит одним из наиболее ярких примеров толерантности казачества. Казаки принимали к себе представителей не только различных народов, но и различных конфессий, что не противоречило казачьим

традициям. Так в период покорения Ермака Сибири уже были известны казачьи подразделения из тоболо-иртышских татар и "прочих магометян".[1]

Надо отметить, что "полиэтничность была характерной чертой не только яицкой казачьей общины, но и казачьих общин других регионов в период их зарождения и становления".[2] Тогда же в конце XVI в. на Тереке были основаны такие слободы как Черкасская, Окоцкая, Татарская, Кумыкская, Ногайская, Новокрещенская, основанные кабардинцами, чеченцами, кумыками, ногайцами и т.д.[3]

Конфессиональная терпимость проявлялась и в том, что многим мусульманам, ставшим казаками, позволялось иметь свои поселения непосредственно на Донской земле, вблизи столиц Войска Донского. Первыми казаками-мусульманами на Дону были этнические ногайцы в количестве около 120 бойцов (с семьями), переселившиеся на Нижний Дон и в 1623 г. добровольно поступившие в казаки - под условие сохранения своей веры. Донцы называли их "донския татаровя", "наши татаровя"... Основной их службой была разведка - наблюдение за местными тюркоязычными кочевыми племенами. Со временем мусульманская община увеличивалась, и в 1687 г. близ Черкаска была основана станица Татарская. В 1802 г. в ней уже насчитывалось 117 домов и 1 мечеть.[4] Законодательство Российской империи так же определяло положение не православных казаков. В параграфе 43 "Устава об управлении инородцев" от 22.07.1822 г. указано: "Казачьи полки из кочующих, для охранения границ составленные, комплектуются по-прежнему".[5] Таким образом, было отмечено существование целых полков, составленных из "инородцев". Из них было довольно много буддистов (калмыки, буряты), язычников (эвенки, финно-угорские племена и т.д.).

Уже сформировавшаяся на Дону мультикультурная система была изменена после Октябрьского переворота и начала Геноцида казачьего народа. Таким образом, на 70 лет казаки утратили право на свою идентичность и традиции. Это право они вернули себе в конце 1980-х гг., с начала широкомасштабного национально-культурного Возрождения. Но ему предстояло столкнуться с рядом проблем, образовавшихся на Донской земле в результате распада СССР.

Этническая преступность на Донской земле стала одной из вызовов, которые получил Дон в итоге дестабилизации положения в ряде кавказских республик в 90-х гг. XX в. Как отмечает данный момент Атаман Союза Казачьих Войск России и зарубежья, Атаман Всевеликого Войска Донского, депутат ГД РФ, казачий генерал Виктор Петрович Водолацкий: «При полном попустительстве местных властей русские люди гибнут, а виновники преступлений остаются безнаказанными. Донское казачество не может оставаться при этом в стороне». Сама же проблема межнациональных конфликтов представляется СМИ как проблема бытовая либо экономическая. А «естественное стихийное возмущение масс этнических русских выглядят погромами, организованными фашистскими организациями». Этническая преступность давно уже приступила экономическую сферу и фактически подчинила своему влиянию некоторые населенные пункты.

И тут возникает момент ухода от толерантности и ущемления прав автохтонного населения. «Мы живем в многонациональном государстве, и у нас единая для всех Конституция и законы. Однако не нужно забывать, что права у нас тоже равные, и что реализация прав других национальностей должна идти не за счет ущемления прав русских, а совместно с ними. И это не национализм, это подлинная демократия», - утверждает казачий генерал. Потому и многочисленные межнациональные проблемы не должны решаться за счет одной нации – это не есть толерантность. Ущемление прав любой из сторон конфликта всегда ведет к усугублению положения и созданию дополнительных проблем, а так же этнических «бомб замедленного действия», готовых взорваться в любой момент. Призывает Атаман Водолацкий и к тому, чтобы лидеры национальных диаспор сами боролись с преступностью внутри этносов. «Верим, что если вы прислушаетесь, то ни засилью преступности, - ни обычной, ни этнической, ни межнациональным конфликтам, не останется места в нашей жизни. И казаки Дона готовы оказывать вам в этом любую помощь и поддержку». [6]

Беспокойство, вызванное у казачества межнациональными конфликтами, способствует образованию у казаков стремления к поиску консенсуса и мирного разрешения конфликта. В данном плане позиция Виктора Петровича Водолацкого, как одного из крупнейших идеологов казачьего движения, достаточно однозначна: «За последние годы с помощью казаков нам удалось локализовать конфликты в Ростовской области. Мы собирали старейшин, глав диаспор и мы приняли решение. Что если они живут на нашей территории, то они должны жить по нашим законам, знать и уважать наши обычаи и культуру, прислушиваться к мнению тех людей, кто тут живет и не устанавливать свои порядки и правила, граничащие с беззаконием». Заявления атамана во многом напоминают предложенный в мэрии Москвы «Кодекс москвича». Разрабатывался он совместно с представителями национальных диаспор и потому не ущемляет их прав. Принятие подобного «кодекса» видится возможным и на Донской земле. Недавно созданный Совет диаспор в Ростове-на-Дону включил в свой состав 25 представителей национальных объединений, 14 из них являются представителями казачьих обществ. Основной его задачей ставится преодоление межнациональной напряженности в Донском обществе, при этом одну из решающих ролей в разрешении проблем будет играть казачество. Именно казаков видит Атаман Всевеликого Войска Донского в качестве силы, способной к наведению порядка и разрешению межнациональных проблем: «В Ростовской, Волгоградской области более 3000 казаков выходят ежедневно на улицы для охраны общественного порядка в соответствии с областными законами о муниципальных казачьих дружинах. При этом выходят фактически с голыми руками, а задерживают вооруженных преступников, работают по пресечению незаконной торговли наркотиками, профилактике правонарушений в неблагополучных местах».[7] Потому и ставится одной из основных приоритетных задач Всевеликого Войска Донского поддержка межнациональной стабильности и сохранение мультикультурной красоты Донского края.

Создание ряда добровольных казачьих дружин, конных дружин позволило снизить межэтническую преступность и улучшить состояние нашего общества. На протяжении всей своей истории казачество зарекомендовало себя как стабилизатор межнациональных взаимоотношений в регионе. Опыт общения с представителями иных национальностей способствовал их кооптации в структуру казачьего общества без ущемления каких-либо национальных и конфессиональных прав меньшинств. Наоборот, насильственно Православие никому не навязывалось, а представителям ислама и буддизма предоставлялась полная свобода исповедания. Современная позиция казачества так же совпадает с уже сформировавшимся историческим казачьим пониманием толерантности. Однако сейчас существует ряд проблем внутри диаспор Ростовской области, к решению которых и призывают казачьи лидеры. Казачество же рассматривается как структура, способная регулировать систему межнациональных отношений на Дону.

Список литературы

1. Копылов Д.И. Ермак. Иркутск, 1989. С. 193.
2. Дубовиков А.М. Многонациональный состав Уральского казачьего войска в XVIII-XIX вв. // Военная летопись Отечества - [Электронный ресурс] - Режим доступа: [http://www.mil.ru/files/20\(06\).doc](http://www.mil.ru/files/20(06).doc)
3. Российский Кавказ. М., 2007. С. 227.
4. Р.Назаров: Ислам и казачество. При Ермаке были известны казачьи подразделения из тоболо-иртышских татар - [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1252488720>
5. Устав об управлении инородцев// Полное собрание законов Российской империи с 1849 г. Т. 38. № 29.120. § 43. С. 397.
6. Виктор Водолацкий: Нельзя закрывать глаза на этническую преступность// Агентство национальных новостей - [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://annews.ru>
7. Интервью для «Русской линии»// Официальный сайт депутата ГД РФ Водолацкого В.П. - [Электронный ресурс] - Режим доступа: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=112487>

ТЕОРИЯ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА КАК ФУНДАМЕНТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И НАЦИОНАЛЬНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Будюкин Д.А., Липецк

Идея прав человека в современном мире тесно связана с идеей равенства. Всеобщее равенство перед законом и судом является фундаментальным положением теории прав человека и одним из оснований всей современной цивилизации. Постоянно обсуждаются и другие аспекты равенства, в первую очередь социально-экономические. Очевидно, что в сравнении с

предшествующими эпохами и в этих аспектах достигнут значительный прогресс.

Тем не менее уже общее рассуждение показывает, что полное и совершенное равенство возможно только в отсутствии чего-либо. Наличие — всегда источник различия. Соответственно, ту же картину мы можем видеть, обращаясь к опыту истории. Простейшая схема деспотического режима такова: во главе государства стоит правитель, власть которого не имеет ограничений. Все подданные имеют различный социальный статус и имущественное положение; однако всех их уравнивает между собой полное отсутствие юридических гарантий этого статуса и положения. Любой из подданных может быть лишен жизни, свободы и имущества по произволу правителя — и в этом бесправии все они равны между собой.

История прав человека берет свое начало из неравенства, из привилегий меньшинства, сначала совершенно незначительного по количеству — людей знатных, богатых и влиятельных, социальной элиты. Это и неудивительно, поскольку успехов в борьбе за свои права способны добиться в первую очередь те, у кого есть для этого средства и возможности, тем более что во многих обществах элита всегда имела определенные гарантии своего статуса. Весь процесс дальнейшего развития вплоть до наших дней представляет собой распространение привилегированного правового статуса на все большую часть населения. Современная цивилизация распространяет этот статус на всех членов общества, исключая саму возможность полного бесправия человека; представление о степени прогресса в данном направлении дает актуальная сейчас и немислимая в прошлом дискуссия о наличии правового статуса даже у животных. Таким образом, прогресс в области прав человека направлен в сторону максимизации равенства людей в правах; однако никогда не следует забывать, что, стремясь к абсолютному равенству как к самоцели, можно получить только равенство в бесправии, известное по тоталитарным режимам XX века.

Однако правящая элита, при всей важности ее вклада в развитие системы прав человека, склонна преследовать в первую очередь свои интересы, в которые нередко входит не развитие, а, напротив, ограничение прав большинства людей. Поэтому абсолютная власть элиты ни в коей мере не является фактором развития прав человека, становясь угрозой для самого их существования. Несмотря на утверждения многочисленных теоретиков эгалитаризма, элиминация элит из системы управления на сегодняшний день не представляется возможной, а их радикальная смена не может быть признана целесообразной. Однако существует сфера социальной жизни, в которой возможно прямое и непосредственное демократическое управление, и которая тем самым является эффективным противовесом власти правящей элиты и важным фактором развития прав человека. Эта сфера — гражданское общество, включающее все формы социальной активности граждан, не нарушающие закон и не направленные на политическую деятельность и завоевание власти.

На протяжении большей части истории человечества общество объединялось традиционными структурами. В средневековой Европе,

например, это были сословия, гильдии, ордены, не созданные государством того времени, но встроенные в него. После того, как традиционная цивилизация с ее социальными структурами исчерпала себя, возникла необходимость в новых формах общественной организации. На первых порах, как показывают труды Гоббса, сущность этих новых форм еще не осознавалась даже выдающимися мыслителями. Однако новое заявило о себе уже тогда. Две важнейшие формы гражданского общества были укоренены еще в Средневековье, а в Новое время началось их бурное развитие. Это местное самоуправление и свободные ассоциации граждан.

Демократизация политической системы в стране, имеющей опыт недемократического правления — процесс трудный и длительный. Разрушение аппарата идеологического и силового контроля оставляет общество в состоянии хаоса и растерянности, превращая граждан в атомизированных индивидов, лишенных опыта конструктивного взаимодействия. Аномия и правовой нигилизм, вызванные распадом идеологизированной системы ценностей, способствуют тому, что стихийно возникающие объединения граждан нередко имеют агрессивный и деструктивный характер, действуя вне рамок закона и вопреки основным принципам права. В отсутствие развитых институтов гражданского общества утрачивается способность к общественному диалогу, к публичному обсуждению разногласий между гражданами и властью. Власть подвергается соблазну перехода к управлению корпоративистскими и бюрократическими методами, несовместимыми с демократией, в то время как недовольство народа обычно остается латентным, неожиданно выплескиваясь в виде внезапного взрыва агрессии в ответ на конкретные факты, оказывающиеся слишком сильным раздражителем. При этом только гражданское общество может действительно обеспечить соблюдение и защиту прав меньшинств, поэтому любой опыт самоорганизации граждан в этой области имеет огромную ценность. Для того, чтобы избиратель реально почувствовал, что от его голоса что-то зависит, у него должен быть опыт участия в самоуправлении на уровне сельсоветов, гаражных и дачных кооперативов и т.п., где роль каждого голосующего в принятии решений несомненна.

В свою очередь, попытки бюрократической властной элиты поставить институты гражданского общества под свой контроль путем формирования их «сверху» и создания препятствий деятельности автономных от государства ассоциаций граждан является одним из главных препятствий на пути демократического развития, дискредитируя идею гражданского общества и отбрасывая всю социальную систему назад. Живой росток вырастает только из земли, а сверху спускаются нити для управления марионетками. Отказываясь, хотя бы частично, от ценностей свободы и демократии, власть сама ограничивает свою эффективность и гибкость.

Процесс усвоения российским общественным сознанием теории прав человека и адаптации в России практик их применения, начавшись с распадом СССР, до сих пор далек от завершения. Проблемы восприятия прав человека в России связаны не только с особенностями ситуации в стране, но и с распространенностью теорий, которые отрицают и отвергают философские

основы их системы, базирующейся на естественном праве и предпосылке единства человеческой природы и существования общечеловеческих ценностей. Правые мыслители, весьма многочисленные в современной России, отрицают такое единство, ставя все права человека в зависимость от его социального статуса и достижений; защитники прав человека обозначаются ими словечком «общечеловеки». Однако отрицание общечеловеческого единства делает такую теорию, в сущности, расистской. Даже если приверженцы подобных идей не утверждают расистские взгляды открыто, они разделяют с расистами общее положение об изначальной неравноценности и, следовательно, неравноправии людей. Это дополняется неорасистским постулатом о непреодолимости культурных различий и неравноценности культур.

Данный вопрос также тесно связан с наличием общечеловеческих ценностей. Дело в том, что толерантность не может не иметь своих собственных ограничений. Не все, что стало для определенной национальной или конфессиональной группы обычаем, может быть допустимо в современном обществе. Естественным пределом толерантности служат именно общечеловеческие ценности, оправдывая борьбу с бесчеловечными обычаями (например, обрезанием девочек) не мнимой культурной неполноценностью другого этноса, а объективными и всеобщими, на самом деле общечеловеческими критериями и стандартами прав человека.

Таким образом, взгляды противников прав человека показывают свою несостоятельность, оказавшись связанными с одиозными и отвергнутыми цивилизованным обществом расистскими теориями. На наш взгляд, принятие обществом ценности прав человека является необходимым условием и фундаментом для дальнейшего движения России по пути прогресса, развития гражданского общества и укрепления национально-конфессиональной толерантности.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ МИФОЛОГИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС ЭПОХИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ: АРХЕОЛОГИЯ КОНЦЕПТА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ТОЛЕРАНТНОСТИ

Будянская, Л.А., г. Белгород

Философские идеи французского Просвещения имели объектом своего критического и рационального дискурса католичество и монархическую систему государственности, которая основывалась на монополии легитимного принуждения в рамках общества и была связана с определенной *системой традиционалистских ценностей*. Этот политико-революционный дискурс наиболее четко был выражен в лозунге масонов «Свобода! Равенство! Братство!». О.В. Ковальчук и В.П. Римский образно подметили: ««Свобода» – либеральная дочь капиталистического индустриализма (вспомним картину Э. Делакруа «Свобода на баррикадах»); «Равенство» – эгалитарно-социалистический гермафродит работников физического труда (скульптура В. Мухиной «Рабочий и

колхозница»); «Братство» – консервативно-почвеннический юноша – «мелкий буржуа» с рыцарскими мечтами и весьма неразборчивый в половых и дружеских связях («Черный квадрат» К. Малевича, мифологизировавшего цвет Земли и цвет Космоса, равно близок и «Александрю Невскому» П. Корина, и «двум вождям после дождя» А. Герасимова)»²⁷.

Очевидно, что самое непосредственное влияние на формирование философских концептов эпохи Просвещения оказала *политическая, секулярная мифология*, которая собственно и пришла на смену сакральному средневековому сознанию: обмирщение церковной жизни верующих в эпоху Реформации и Контрреформации не означало устранения сакрального элемента из культуры. Политическая мифология, вытеснявшая религиозное сознание, сакрализовала почти все сферы жизни человека – от повседневности до «высокой политики».

В концептуальных смыслах, например, масонского лозунга «Свобода! Равенство! Братство!» содержался мощный потенциал создания *трех основных мифологических проектов эпохи*: либерального (свобода), социалистического (равенство) и консервативного (братство). Рационализация и перекодировка иррациональных концептов («смыслообразов») политической мифологии вели к формированию псевдорациональных концептуальных смыслов просветительской философии.

Кроме того, как отмечала М.М. Федорова, при анализе философских учений этого времени следует иметь в виду, что их авторы всегда остаются в некотором роде *внешними* по отношению к созданным ими произведениям. Идейный конструкт возникает почти автономно в рамках определенных *экспрессивных кодов*, задаваемых предшествующими *смысловыми схемами*, концептуальными элементами, составляющими *матрицы*, структурирующие поле возможностей в любом виде творчества. Все это создает *полисемию дискурса*, позволяющую при инвариантности ключевых понятий и принципов существенно изменять их смысл и проблемное поле²⁸. Это и было связано с религиозно-мифологическими и культурно-идеологическими контекстами, провоцирующими специфический философско-просветительский дискурс.

И наоборот, основные идеи, концепты и понятия классического рационализма и эпохи Просвещения в реальном их внедрении в массовое «просвещаемое» сознание «атомарных индивидов» зарождающегося капитализма таили в себе мифопорождающий потенциал: рационализации оказывались псевдорационализациями (рациональные схемы строились по законам мифологической оппозиции или религиозной трансценденции), методологемы оборачивались мифологемами.

²⁷ Ковальчук О.В., Римский В.П. Европейская философия и социально-гуманитарная наука между мифологией модерна и рациональным знанием // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». - №2 (33). Вып. 1. – Белгород, 2007. – С. 17.

²⁸ См.: Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения во Французской буржуазной революции. – М., 2005.

Именно эти процессы мы можем проследить в философии и культуре французского Просвещения XVIII века. Это философское направление в значительной степени поспособствовало обновлению исходных мировоззренческих и философских понятий и категорий принципиально новым содержанием. Поэтому нам представляется весьма интересным обращение к опыту развития философии французского Просвещения и к тем изменениям, и, которые произошли в ней под влиянием событий Великой французской революции, что и сформировало *развитый дискурс философии модерна* – классическую немецкую философию (однако, это остается уже за пределами нашего исследования).

Здесь нас интересует «оплодотворяющая» сила философских идей Просвещения и классического рационализма, с которой *методологемы* зарождающейся социально-гуманитарной науки оборачивались *мифологемами* современности. Новая мифология показала свою двойственность – рационализм и иррационализм, созидательно-объединительный и разрушительный потенциал в управлении обществом – уже в эпоху Французской революции. Разум Просвещения, под знаменем которого буржуазия вступила в эту эпоху, вдруг обернулся, как двуликий Янус, иррациональным движением стихии народных масс и якобинской диктатурой, религией Разума и обожествлением императора Наполеона, и Европа столкнулась с *новым мифотворчеством*, «живым мифом» на почве капиталистического фетишистского сознания.

К числу просвещенческих принципов, имеющих наибольшее значение для развития философии XIX века; мы бы, вслед за М.М. Федоровой²⁹, отнесли три следующие тесно взаимосвязанные идеи:

- идея о том, что общество состоит из отдельных индивидуумов, каждый из которых обладает волей; и является свободным и равным, в своих правах другому индивиду (принцип индивидуализма и субъектности, о котором говорил в свое время и Хайдеггер применительно к этой эпохе);

– идея рационализации и технологизации социальной реальности, которая оказывается не только «прозрачной» для разума (т.е. человеческий разум, способен постичь суть социально-политических событий и абсолютно адекватно отразить ее в понятиях), но и подвластна ему, может быть *изменена* и трансформирована в соответствии с требованиями Разума (принцип рационализма и технологизации);

- идея прогресса, т.е. закономерного поступательного развития форм рациональности, неизбежно приводящая к замене одних социальных и политических форм другими; более совершенными.

Список литературы

1. Ковальчук О.В., Римский В.П. Европейская философия и социально-гуманитарная наука между мифологией модерна и рациональным знанием //

²⁹ Там же.

Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». - №2 (33). Вып. 1. – Белгород, 2007.

2. Федорова М.М. Метаморфозы принципов Просвещения во Французской буржуазной революции. – М., 2005.

ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Валеева Г.В., г. Тула

Теодицея³⁰ (от греч. theos - Бог и dike - справедливость) - оправдание Бога, попытка примирить существование зла и несовершенства в мире с благостью, премудростью, всемогуществом и правосудием Творца.

Проблема теодицеи в русской религиозной философии конца XIX - начала XX века поставлена наиболее остро, разнопланово, без попытки уйти от решения путем простого отрицания. Опыт теодицеи русских религиозных философов, опирающихся на конкретные исторические условия – это опыт постижения зла в совершенно конкретном обществе. С другой стороны, теодицея в русской религиозно-философской традиции – это пример глубокого философского обобщения перспектив развития человечества в контексте противостояния добра и зла.

Учение о теодицеи русских религиозных философов, таких как: Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, С.Л. Франк, Н.О. Лосский – многогранна и обладает современной этико-философской значимостью, прежде всего как учение, вновь поставившие вопрос о добре и зле в обществе, о преобразовании общества посредством преобразования человеком своего внутреннего мира.

Учение о теодицеи Н.А. Бердяева была связана с пониманием свободы, которая является и свободой выбора между добром и злом: мир вышел из свободы, он должен пройти «испытание свободой», и судьба мира, в конечном счете, совпадает с судьбой свободы в мире. Свобода не может быть ограничена никаким бытием, в том числе и бытием Бога. Бог выражает светлую сторону свободы, однако Бог не может принудить мир к добру, а свободный выбор человека не всегда в пользу добра. Этим определяется возникновение греховного мира, в котором есть место злу. «Если бы не было зла, поражающего наш мир, то человечество довольствовалось бы природным миром. Природный мир, свободный от всякого зла и страданий, стал бы единственным божеством для человека. Если бы не было зла и порожденного им горя, то не было бы и потребности избавления»³¹. Таким образом, мир

³⁰ Термин «теодицея» – «оправдание Бога» – введен Г.В. Лейбницем (1646–1716) в трактате «Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла» (1710), где философ предпринимает попытку согласовать «видео благого и разумного управления миром с наличием мирового зла» и доказать с помощью различных логических построений, что существующий мир является наилучшим из всех возможных миров.

³¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: АСТ. 2005. С.162.

должен пройти искушение свободой, чтобы его выбор в пользу добра был не внешним принуждением, но внутренним свободным выбором.

Е. Н. Трубецкой указывает три противоречивых варианта теодицеи:

- «греховная свобода нарушает Божий замысел о твари, но в таком случае исчезает полнота божественного всемогущества
- грех твари включается в божий замысел о мире, но тогда бог является виновником зла
- грех возникает помимо этого замысла, но тогда божественное всемогущество ограничено извне силой другого, злого начала»³².

Свобода дана человеку для того, что бы он максимально приблизился к Богу, осуществляя «идеал дружбы-любви». Но если человеку даруется свобода, то рано или поздно он все равно согрешит. Е.Н. Трубецкой отчасти понимает это, поэтому признает, что попустительство свободы твари есть самоограничение своей божественной полноты. Бог допустил не только возможность зла, но и его актуализацию. Единственная возможность для Бога избежать вины, по его мнению, состоит в возложении ответственности за зло на его творение или тварь. Как показывает мыслитель, христианство отвечает на этот довод учением о будущем всеобщем спасении. Подводя итог своей теодицеи, Е.Н. Трубецкой ответил на важнейший для него вопрос: «Свобода твари, определившийся ко злу, не в состоянии нарушить полноту божественной жизни, потому что она не в состоянии произвести из себя ничего субстанционального, существенного, она рождает только пустые призраки»³³.

Учение о теодицеи П.А. Флоренского заключается в единстве веры и разума, человека и Бога – такова суть теодицеи мыслителя. Теодицея и антроподицея³⁴ мыслителя – это мистическое отношение человека с Богом (теодицея – «восхождение нас к Богу», антроподицея – «нисхождение Бога к нам»). Теодицея и антроподицея – «два пути религии». На первом пути человек пытается с помощью разума удостовериться в спасительности данных религии о Боге, а на втором - он испытывает себя, усматривает свое несоответствие правде Божией и идет путем очищения. Оба пути, согласно П.А. Флоренскому (теодицея, как путь вверх, восхождение нас к Богу и антроподицея как путь вниз, как нисхождение Бога к нам) - совершаются энергией Бога в человеческой среде.

В.С. Соловьев разрабатывал проблему теодицеи в форме оправдания добра. Мыслитель “оправдал” добро в человеческой природе и решил вопрос о природе человека в пользу добра. По мнению мыслителя, стыд, жалость и благоговение перед Высшим Началом лежат в основе человеческой нравственности и отвращают человека от зла. Они же являются основой добродетели, показывающей, каким должен быть человек.

³² Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 2005. С. 109.

³³ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 2005. С.129

³⁴ Антроподицея (греч. - человек и справедливость, оправдание человека) содержание некоторых религиозно-философских учений, пытающихся объяснить противоречие между боготворением, богоподобием человека и наличием несовершенства мира и зла в нем, доказывающих ценность существования и смысла человеческой жизни, выявляющих пути исправления человека. [http:// mirslouvrei.com/ANTROPODICEJA](http://mirslouvrei.com/ANTROPODICEJA).

Учение И.А. Ильина о противлении злу, представляет собой учение о насилии и ненасилии, так как это учение о силе, которой может быть задано то, или иное направление и цель. Одна и та же энергия может быть по-разному организована, и от человека зависит, насколько он может преобразовать хаотические, деструктивные импульсы борьбы со злом в упорядоченные, созидающие силы ненасилия. Путь ненасилия – это путь духовного восхождения личности.

С.Л. Франк рассматривал проблему теодицеи как «непостижимое». Н.О. Лосский рассматривал проблему «богооправдания» через систему ценностей (относительные и абсолютные ценности).

Теодицея русских мыслителей – результат экзистенциальных переживаний. Это проявляется в том, что усложняется картина мира, зло приобретает объемность и глубину, происходит отказ от установки на применение грубой физической силы для устранения зла. Свобода человека воспринимается как творческое начало, как Божественный образ в человеке, как то, что определяет различную динамику мира нравственного и физического. При этом неизменной остается их общая направленность – совершенствование человека, через его творческое преобразование себя и окружающего мира.

Таким, образом, общим в построении «богооправдания» русских религиозных философов являются онтологические и этические категории: «добро», «зло» (ядро теодицеи), «любовь», «свобода», «грех», «вина», «совесть», «смысл и бессмысленность мира». Основным противоречием выступает решение вопроса об ответственности за зло.

В концепциях русских религиозных мыслителей отмечается преемственность во взглядах, общность исходных положений, стремление решить проблему путем соединения религиозного опыта и философского осмысления. Вместе с тем, теодицея каждого философа имеет свои оригинальные черты, отражает самобытность мировоззрения мыслителя и служит примером многоплановости религиозно-философской мысли в России XIX - XX вв.

ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ТРУДА

Волошин М.Ю., г. Белгород

Философские координаты проблемы труда довольно обширны, а сама тема имеет сложившуюся традицию рассмотрения. В связи с этим представляется актуальным обозначить новые направления в исследовании этой ставшей традиционной проблемы.

Не ставя себе целью дать исчерпывающий анализ философских трактовок труда, остановимся на основных концепциях, лежащих в основании современного его понимания. В качестве таких мы полагаем идеи К. Маркса и М. Вебера. Диалектико-материалистический анализ феномена труда позволил

Марксу сделать вывод не только об исторической изменчивости форм труда, но также о его двойственной природе. Труд, в контексте теории марксизма, можно охарактеризовать как раздвоенный на позитивный, изначально связанный с собственно человеческим в человеке, и негативный, так называемый «отчужденный труд», противоположный первому.

В основании этого процесса лежит механизм объективации, когда труд превращается в свою противоположность или «опредмечивается», то же происходит и с человеком: «предмет, производимый трудом, его продукт, противостоит труду как некое *чуждое существо*, как *сила, не зависящая* от производителя. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем, это есть *опредмечивание труда*... осуществление труда, это его претворение в действительность выступает как *выключение* рабочего из *действительности*, опредмечивание выступает как *утрата* предмета и закабаление предметом, *освоение предмета* – как отчуждение»³⁵.

Несколько упрощая, можно сказать, что есть «первый» труд, естественный, создающий человека как «трудящееся животное» отличное от других животных, и есть «второй» труд, уже не слитный с человеком, не прилегающий к нему по его природе, а отстраненный от него и изымающий у него его сущность, отталкивающий его в мир объектов. И «первый», и «второй» составляют диалектическое единство, разрешающееся в «освобожденном» труде уже за пределами капитализма.

М. Вебер, предлагая альтернативный анализ в работе «Протестантская этика и дух капитализма», исходит из иных оснований, помещая труд в пространство таких понятий как дух, культура, религия. Свою задачу он определяет следующим образом: «...речь идет об обусловленности «хозяйственного мышления», «этоса» данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью. Иллюстрацией этой обусловленности должна служить связь современного хозяйственного «этоса» с рациональной этикой аскетического протестантизма...»³⁶ Труд есть данность для человека, поскольку он обладает потребностями, но их удовлетворение может происходить в различных формах, детерминированных морально-религиозными императивами.

Несмотря на разность исходных оснований, общим является «горизонт» анализа труда, то есть необходимость его обоснования. Очевидно, что такая установка предопределена изначальной, до аналитической и по своей сути иудео-христианской мировоззренческой установкой, согласно которой труд является следствием искажения природы человека, последствием его грехопадения.

Своеобразная ревизия этого «бессознательного» философии труда, происходит вне рамок философского дискурса, в психологии, социологии и менеджменте. Наиболее очевидно это проявляется в различных теориях мотивации, от А. Маслоу, до Ф. Херцберга и Д. МакГрегора, выбирающих в

³⁵ К.Маркс и Ф.Энгельс. Соч., т.42, стр. 41-174.

³⁶ Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 1997. - С.46.

качестве исходного потребности и купе с их биологической и социокультурной обусловленностью³⁷. Рассмотрение в качестве оснований труда потребности носит сугубо инструментальный характер, поскольку позволяет избавиться от неverifiedируемого метафизического основания и прийти к измеряемым, фиксируемым перцептам. Тем самым создается знание о труде, человеке и его мотивации, претендующее на статус научного знания.

Очевидно, что подобное «усечение» концепта труда до уровня перцепта (в терминологии Ж. Делеза) или иначе опора на измеряемое в человеке и его труде, не может удовлетворить философию³⁸. Тем более, что антропологические метаморфозы постсовременности и изменения в самой структуре и форме труда в период позднего капитализма ставят под сомнение привычные формы фиксации труда, равно как и мотивации. Налицо необходимость подлинно философской рефлексии феномена труда именно с позиции концепта, с перспективой дальнейшей трансляции этого знания в другие сферы, то есть возможной адаптации со знанием перцептивным.

Руководствуясь этим критерием, следует обратить внимание на психоанализ как теорию, синтезирующую практическое и теоретическое, концептуально и перцептивное знание о человеке. Необходимость концептуального освоения феномена труда в поле психоанализа возможна посредством рассмотрения его как одной из потребностей и проявлений человека, что скрывает за собой возможность интерпретации его как формы, которую принимает желание.

Желание, определяемое как «первичный био-психологический импульс»³⁹, задействует целый комплекс смыслов. Труд в данном контексте предстает не только «природной потребностью» человека в освоении окружающей его действительности и социальной деятельностью (Маркс), культурно и религиозно детерминированной (Вебер), но также потребностью сопряженной с процессами реализации бессознательного. Труд здесь, как и в теориях мотивации, рассматривается на уровне конкретного индивида в его процессуальности, становлении его субъектом. И в данном случае речь идет не о *homo naturalis*, а о человеке, который в процессе труда творчески и активно преобразует не только окружающий мир, но самого себя. Становится субъектом, вовлекается в процессы инкультурации и социализации преимущественно в форме трудовой деятельности. Это же предопределяет и истоки гражданского общества, которые по своей сути можно концептуализировать в рамках рациональной (как следствие трудовой деятельности и стремления ее оптимизировать) или иррациональной парадигмы (религиозная детерминация), но также и как следствие желания, влечения человека, процесса его субъективации.

³⁷ Мотивация персонала. Измерение и анализ. М., 2010. – С.19.

³⁸ Делез, Ж. Что такое философия? СПб., 1998.

³⁹ Постмодернизм С.265.

Литература

1. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 1997.
2. Делез, Ж. Что такое философия? СПб., 1998.
3. Lacan J. Ecrits I. Ed. Du Seuil. 1966.
4. Маркс, К., Энгельс, Ф. Соч., т.42.
5. Мазин В. Стадия зеркала Жака Лакана. СПб., 2005.
6. Мотивация персонала. Измерение и анализ. М., 2010.
7. Постмодернизм. Энциклопедия. Мн., 2001.

МОЛОДЕЖНЫЙ СЛЕНГ КАК ОДИН ИЗ ВИДОВ СОВРЕМЕННОЙ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Воробьева О.В., Кузьмина В.М. г. Курск

Молодежный сленг является средством общения большого количества людей, объединенных возрастом, да и то весьма условно. Носителями сленга являются, как правило, люди 12 - 30 лет. Сленг охватывает практически все области жизни, описывает практически все ситуации, кроме скучных, поскольку сленговое слово рождается как результат эмоционального отношения говорящего к предмету разговора. Сленг - это постоянное словотворчество, в основе которого лежит принцип языковой игры. Нередко именно комический, игровой эффект является главным в сленговом тексте. Молодому человеку важно не только «что сказать», но и «как сказать», чтобы быть интересным рассказчиком [2,с.31].

Русский молодежный сленг клубится главным образом в Москве и Петербурге. Но какие-то его элементы доходят и до периферии, а некоторые и рождаются там. Молодежный сленг попадает в городской фольклор. Это и распространенный жанр — пародирование классиков. Молодежный сленг – это пароль всех членов группы. Молодежному сленгу свойственна размытость границ. Вычленив его как замкнутую систему, как объект наблюдения можно только условно. Постепенное распространение молодежного сленга идет от центра к периферии, и на периферии он укореняется минимально.

Сленг имеет довольно строгие границы уместности и адекватности. Именно поэтому его появление в средствах массовой информации вызывает неоднозначную реакцию: люди, привыкшие быть с газетой «на Вы», категорически не приемлют эту тенденцию. А молодежи, которая видит в прессе и на телеэкране «свою тусовку», напротив, приятно чувствовать себя причастной к освещаемым событиям[3, с.44].

Сленг - это живой организм, находящийся в процессе постоянного изменения и обновления. Он непрерывно заимствует единицы из жаргонов и прочих подсистем русского языка, а также сам становится поставщиком слов просторечного, разговорного обихода - такая судьба ожидает популярный сленгизм, который из-за многократного повторения теряет свою экспрессивную окраску. Подвижность сленга делает невозможной его фиксацию на бумажном носителе, а также подсчет количественного состава. Возможно лишь проследить

некоторые общие особенности свойственные молодежному сленгу, законы его развития.

Сленг не остается постоянным. Со сменой одного модного явления другим, старые слова забываются, приходят другие. Этот процесс проходит очень стремительно. Если в любом другом сленге слово может существовать на протяжении десятков лет, то в молодежном сленге лишь за прошедшее десятилетие бурного мирового прогресса появилось и ушло в историю невероятное количество слов. Нельзя также обойти стороной и такую проблему, как переход слов из сленга в разряд нормальных. Чаще всего нормальными становятся достаточно старые, успевшие притереться сленговые слова. Слово при этом теряет свою эксцентричную окраску. Немаловажную роль в этом играют газеты и журналы. Сленговое слово появляется в них в большинстве случаев из-за того, что нормальные слова, им соответствующие, неудобны при частом использовании или же вообще отсутствуют [1,с.18]. Журналы же вообще употребляют сленговые слова в изобилии, дабы создать более веселую, молодежную атмосферу. Но из таких развлекательных журналов сленг нередко перебирается на страницы более серьезных периодических изданий, а иногда и научной литературы.

В заключение повторим, что под молодежным сленгом мы понимаем совокупность постоянно трансформирующихся языковых средств высокой экспрессивной силы, которые используются в общении молодыми людьми, состоящими в фамильярных, дружеских отношениях.

Литература

1. Запесоцкий А.С., Файн А.П. Эта непонятная молодёжь.- М.,1990.
2. Мазурова А.И. Словарь сленга, распространённого среди неформальных молодежных объединений // Психологические проблемы изучения неформальных молодежных объединений. - М., 1988.
3. Стернин И.А. 1992 - Словарь модежного жаргона. -Воронеж, 1992.

НЕМНОГО О НРАВСТВЕННОСТИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Вялов А.И., г. Тула

Русская интеллигенция с самого своего появления и донныне остается загадочной и непонятной не только для остального мира, но и для самих себя. Несмотря на огромное количество работ, в которых разные авторы с разных точек зрения объясняли сущность слоя, к которому сами зачастую и принадлежали, душа интеллигента пока не понята до конца. В своей статье мы рассмотрим несколько нравственных качеств, которые в комплексе составляют фрагмент портрета представителя интеллигенции.

Наиболее отчетливо нравственные качества человека проявляются во время сильных общественных потрясений. В качестве таковых выступают глубокие реформы, революционные события. Нами для примера взяты Великие реформы Александра II, поскольку мирным путем преобразовывалась огромная

машина традиционного общества. И делалось это в очень короткий срок. Соответственно глобальные перемены в устройстве общества не могли пройти тихо и незаметно. В особенности бурно они отразились в сознании интеллигенции. Ей было приятно видеть некоторое улучшение быта русского человека, но, в то же время – большая часть их сетовала на недостаточность проводимых реформ, а кто-то вообще считал их ненужными.

Европейски образованные, но с русской душой, заботясь о народе, они были в то же время отчуждены от него. И эта отчужденность легла в основу трагедии русского интеллигента, о чем писал в своей статье В. Кормер: «...никогда никто ... не был до такой степени, как русский интеллигент, отчужден от своей страны, своего государства, никто, как он, не чувствовал себя настолько чужим — не другому человеку, не обществу, не Богу — но своей земле, своему народу, своей государственной власти. Именно переживанием этого характернейшего ощущения и были заполнены ум и сердце образованного русского человека второй половины XIX — начала XX века, именно это сознание коллективной отчужденности и делало его интеллигентом. И так как нигде и никогда в Истории это страдание никакому другому социальному слою не было дано, то именно поэтому нигде, кроме как в России, не было интеллигенции»⁴⁰.

В 1860-1870-е годы такие интеллигенты в лице революционных народников, используя понятие справедливости и всеобщего равенства как социального идеала, искренне желая блага народа, обращались к нему, но были отвергнуты: их сдавали полиции, судили. Отсюда в сознание интеллигенции прочно входят идеи мученичества и «героизма», подмеченные С. Булгаковым в статье «Героизм и подвижничество».

Именно в Александровское время стали бурно развиваться такие негативные черты нравственного бытия русской интеллигенции, как самообожение, убежденность в своей исключительности, а так же неоднозначное восприятие действительности, ведущее к колебаниям и крайностям в суждениях (в политическом отношении – к крайнему национализму или космополитизму, в нравственном – к народопоклонничеству или духовному аристократизму, по выражению С.Н. Булгакова).

Первые две черты окончательно, невольно поддерживаемые властью, «оторвали» интеллигенцию от народа, третья же, обусловленная противоречивой действительностью – ожесточила ее против власти. Все три, они привели сначала к террористической деятельности леворадикалов в 1870-х годах, а затем к революции 1905-07 гг. и революционным событиям 1917 года. Об этих особенностях интеллигентского сознания подробно и обстоятельно написали «веховцы» (С.Н. Булгаков, М.О. Гершензон и др.), на которых хоть и слышалось множество нападок, но которые проделали, на самом деле, огромную работу в деле самопознания и самокритики, поскольку сами принадлежали к интеллигенции. С.Н. Булгаков, в частности, писал: «Героизм –

⁴⁰ Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура. // Вопросы философии, 1989, №9 – [Электронный вариант] - <http://lib.rus.ec/b/167124/read>

вот то слово, которое выражает, по моему мнению, основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообождения»⁴¹.

Нельзя не отметить и еще ряд особенностей, которые, к несчастью (а может, и к счастью), имеют место быть составной частью внутреннего мира интеллигента. И это уже отмечено сейчас, в начале XXI века, и никуда отсюда не денешься. Мы говорим об обидчивости в силу реальной или кажущейся нереализованности и эгоистичности⁴². Попробуем разобрать все это по отдельности, чтобы из кусочков собрать цельную картину.

Начнем с обидчивости. Интеллигент – суть творческая личность, а творчество – это постоянное движение вперед, к совершенству, через которое происходит самореализация. В зависимости от того, насколько признан художник как художник, поэт как поэт, насколько он требователен к себе, он ощущает степень удовлетворенности самим собой. Сравнивая себя с другими, ему кажется, что творения их более совершенны, хотя это впечатление порой очень обманчиво, и чувствует себя в некоторой степени униженным и обиженным тем, что кто-то добился большего. В одних случаях эта обида выводит его на новый уровень понимания, заставляя трудиться все больше и усердней, в других – низвергает его на дно жизни, разрушая как личность.

Эгоистичность вытекает из двух вещей: самой природы человека как биологического вида и сознания своей исключительности, о чем было говорено ранее. Первая предпосылка может быть объяснена с точки зрения теории естественного отбора. Вторая же более сложная, базирующаяся уже на становлении человека как личности, удовлетворения духовных потребностей. А потому стремление к утверждению среди других людей собственных плодов умственных и душевных усилий как единственно верных и приводит к эгоизму в худших его проявлениях.

Нельзя, однако, пройти и мимо безусловно положительных нравственных качеств русской интеллигенции, которые уравнивают недостатки. Это – чуткость к ближнему, милосердие, самоотверженность, преданность своему делу, чувство справедливости. Все эти лучшие нравственные качества проявились наиболее ярко при реализации реформ царя-освободителя Александра II, в частности в деятельности учрежденных реформой местного самоуправления земств. Врачи, учителя вели огромную работу в народной массе, помогая простым людям выжить физически и подпитывая их духовно.

В то же время мы видим участие представителей разночинной интеллигенции в организациях революционного толка в 1860-70-е годы. Это – М.А. Бакунин, П.Л. Лавров, П.Н. Ткачев и многие другие. С чем связано такое различие во взглядах на лучший путь для России? В ответ здесь можно привести как объективные факторы в виде качества реализации реформ, так и сугубо субъективные в плане восприятия реформаторской действительности.

⁴¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. Статей. 1909-1910 – М., 1991 – [Электронный ресурс] – <http://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html>

⁴² Тепикин, В.В. Культура и интеллигенция. – Иваново, 2006. – [Электронный ресурс] – http://samlib.ru/t/tepikin_w_w/intelligencijaeerolxwkulxturnomprocesse.shtml

Ясно то, что в любом случае одно объединяло стоящих по разные стороны баррикад – искренность в стремлении к достижению народного блага. Именно искренность вкупе с самоотверженностью нам представляются главными положительными чертами интеллигенции.

При всех своих достоинствах и недостатках интеллигент всегда остается думающей и стремящейся к познанию окружающего мира личностью. Сказать же, какое начало в нем преобладает – созидающее или разрушающее – однозначно сложно. В.Ф. Кормер, например, считает, что «термин «интеллигентный человек» – это вовсе не синоним «честного человека». Интеллигентному человеку, правда, присуща некоторая тонкость чувств, известная мягкость, но сказать, что он в принципе не может терпеть лжи, что он всегда оппозиционен злу, было бы преувеличением. Интеллигенция слишком часто заблуждается на этот счет. Необходимо поэтому все время подчеркивать, что интеллигенция формируется совсем не по принципу порядочности или отвержения неправды, она формируется на идеях особого мировосприятия, в котором первенствуют специфические воззрения, возможно и связанные как-то с идеями Добра, но, во всяком случае, очень и очень опосредованно. У интеллигенции, по сути дела, своя этика, своя нормативная система, в которой неприятие зла не есть императив, необходимость...»⁴³ Возможно, в чем-то он и прав, хотя мы придерживаемся такого мнения, что в основе интеллигентского сознания лежит стремление к лучшему как высшая самоцель. И это крайне важно.

Литература

1. Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. Статей. 1909-1910 – М., 1991 – [Электронный ресурс] – <http://www.vehi.net/vehi/bulgakov.html>
2. Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура. // Вопросы философии, 1989, №9.
3. Тепикин, В.В. Культура и интеллигенция. – Иваново, 2006. – [Электронный ресурс] – http://samlib.ru/t/tepikin_w_w/intelligenciyaerolxwkulxturnomprocesse.shtml

ЭТНИЧЕСКОЕ БОЛЬШИНСТВО VS. МИГРАНТЫ: ПРАКТИКИ СОЦИАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ПОЛИЭТНИЧНОМ РЕГИОНЕ

Вятчина М.В., Казань

В последние десятилетия XX в. либеральное западное общество признало вопрос меньшинств как социальную проблему дискриминации. В России этот вопрос еще только ставится. Тенденция последних лет заключается в

⁴³ Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура. // Вопросы философии, 1989, №9 – [Электронный вариант] - <http://lib.rus.ec/b/167124/read>

нарастании напряжения по линии этническое большинство, к которому относятся титульные этносы и русские того или иного региона, и групп этнических меньшинств, которые играют все более заметную роль в социально-экономической жизни регионов. Татарстан как полиэтничный регион с двумя доминирующими этническими группами: татарами и русскими - в данном случае не является исключением.

В качестве базового подхода для исследования проблемы мы использовали полипарадигмальный подход, дополненный отдельными положениями теории национализма (Э.Геллнер, П.Андерсон, Э.Хобсбаум), социализации (П.Бергера и Т.Лукмана), историко-культурным подходом к изучению этнодисперсных групп, разработанным А.Е. Тер-Саркисянц. Была использована аксиобиографическая методика выявления ценностных ориентаций А.П.Вардомацкого, методика анализа экономических стереотипов О.Н. Ваниной, методика выделения типологических групп населения, различающихся уровнем социально-экономической адаптации А. Готлиба.

В рамках проекта «Деструктивные факторы социального взаимодействия в полиэтничном регионе» коллективом кафедры этнографии и археологии Казанского университета впервые с помощью сочетания количественных и качественных методик были исследованы процессы межэтнического взаимодействия в континууме «этническое большинство – этническое меньшинство». На основе собранного эмпирического материала удалось выявить и исследовать факторы, влияющие на процессы социального взаимодействия между различными этническими группами в Республике Татарстан.

Цель данного исследования - комплексный анализ внутренних и внешних факторов, определяющих возможную интолерантность по отношению к группам этнических меньшинств. Исходя из этого, нами были проанализированы факторы межэтнического взаимодействия групп этнических меньшинств и принимающего населения; изучены установки представителей принимающего населения в отношении групп этнических мигрантов, которых местное сообщество часто воспринимает как чужих; выявлены и обозначены корреляции между социальными атрибутами и уровнем этнической толерантности в группах этнического большинства; определены основные авто и гетеростереотипы этнических меньшинств.

Татарстан – полиэтничная республика, где основными этническими группами являются татары (52,9%) и русские (39,5%). В структуре населения республики группы этнических меньшинств составляют 7,6%, но общая комфортность этнического поля зависит не только от характера взаимодействия между собой групп этнического большинства, но и от взаимодействия представителей этих групп с представителями групп этнических меньшинств. Отметим, что Среднее Поволжье выделяется учеными в качестве историко-этнографической области, в которой дисперсно расселены ряд автохтонных этнических общностей, которые формально могут являться этническим меньшинством, но не воспринимаются в качестве таковых в сознании регионального большинства, например, финно-угорские и тюркские народы. К

местному сообществу традиционно относятся и этнические группы, имеющие здесь значительную историческую традицию (украинцы, поволжские немцы, евреи). Все эти группы рассматривались нами в качестве принимающего сообщества.

Группы этнических меньшинств, которые воспринимаются этническим большинством в качестве «чужих», для удобства обработки и систематизации данных, были предварительно объединены в условные группы на основе культурно-географического принципа - такие, как народы Кавказа, народы Средней Азии, Африканцы, представители стран Азии и Востока, Арабы, Латиноамериканцы, представители Европейских народов. При этом этнические меньшинства, в отношении которых, как мы полагали, в местном общественном сознании существует самостоятельная позиция, рассматривались отдельно (чеченцы, турки, цыгане и грузины, турки). В современной России важнейшим источником напряженности являются многочисленные группы этнических мигрантов, дисперсно расселённые по всей стране, - именно этот тезис объясняет интерес общества к этой проблеме и обоснованность выбора данных этносоциальных групп.

По результатам реализованного проекта можно сделать следующие выводы.

1. Представители этнического большинства Республики Татарстан четко дифференцируют представителей этнических меньшинств. Если индигенные меньшинства воспринимаются ими как «свои», то меньшинства, которые фенотипически и этнокультурно отличаются от местного населения, воспринимаются неоднозначно и даже негативно.

2. По анализу ответов респондентов можно констатировать, что у представителей этнического большинства сложились противоречивые позиции по отношению к этническим меньшинствам в Республике Татарстан. Особенно ярко это проявляется у молодежи из числа представителей принимающего населения, что связано с неустоявшимися пока их представлениями о картине межэтнического взаимодействия.

3. По результатам эмпирического исследования были выявлены факторы, оказывающие влияние на формирование установок представителей этнического большинства по отношению к этническому меньшинству: поведение представителей этнических меньшинств в принимающем сообществе; национальная принадлежность представителей этнических меньшинств; изменение социально-демографической обстановки в регионе; мнение представителей этнических меньшинств о новом месте проживания и принимающем сообществе.

4. Характер взаимодействия представителей этнических меньшинств и принимающего сообщества выглядит довольно противоречиво. Позитивное отношение значительной части принимающего населения не остается незамеченной в среде представителей этнических меньшинств. Однако у значительной части изучаемых меньшинств в Республике Татарстан остаются серьезные опасения относительно бытовых проявлений неприязни местного населения к ним, что способно привести к значительным ограничениям

содержательных контактов с представителями этнического большинства, возникновению закрытых сообществ по типу землячеств с распространенными этническими сетями.

Таким образом, в результате исследования были определены факторы, негативно влияющие на комфортность этнического фона и дестабилизирующие социальное взаимодействие; сформирован пакет рекомендаций по оптимизации взаимодействия в континууме "этническое большинство - этническое меньшинство". Количественные показатели, полученные в ходе реализации проекта, помогли выявить корреляцию между социальными характеристиками респондентов и уровнем декларируемой ими толерантности / интолерантности.

Сегодня угрозу социально-политической стабильности, на наш взгляд, представляют не отдельные межнациональные конфликты, а нарастающая социально-политическая напряженность – прямое следствие распространения ксенофобий и усиливающейся дискриминации меньшинств. Комплексное исследование деструктивных факторов социального взаимодействия на примере такого многонационального региона, как Республика Татарстан, может служить дополнением в системе научных знаний и в практике принятия административных решений, реализации управленческих действий в области регулирования миграционных процессов, адаптации и интеграции мигрантов в принимающем обществе.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ПЕРСПЕКТИВЕ ПАРАДИГМЫ ПОСТМОДЕРНА

Гоголюк Ю.Е., г. Белгород

При изучении термина толерантность оказывается, что содержание у него самое разное и противоречивое. До сих пор попытки дать какое-либо универсальное научное определение в отечественной и зарубежной психологии, этике, политике, теологии, философии, медицине и т.д. не увенчались успехом.

Если кратко, словари определяют толерантность, во-первых, как терпимость, снисходительность к кому-либо или чему-либо, как «способность к признанию или практическое признание и уважение убеждений и действий других людей». Во-вторых (биологическое или медицинское толкование), как полное или частичное отсутствие иммунологической реактивности, то есть потерю (или снижение) организмом способности к выработке антител в ответ на антигенное раздражение. Здесь речь идёт об утрате способности к сопротивлению негативным воздействиям.

Почему такая ситуация возникла?

Нужно сказать, толерантность нельзя рассматривать в отрыве от социальной, культурной, религиозной и философской среды. Термин возник давно, но новое содержание у него появилось недавно и связано это содержание с парадигмой постмодерна.

В эпоху постмодерна, появились такие смысловые конструкции, которые учёные окрестили словом «симулякр» (от лат. *simulare* – притворяться). Эти профессионально сконструированные привлекательные виртуальные объекты прикидываются тем, чего на самом деле не существует. С их помощью реальность подменяют искажающей её псевдореальностью и осуществляют тотальное манипулирование массовым сознанием.

Известный учёный и публицист, профессор МГУ А.С. Панарин писал: «Новая интеллектуальная элита, прошедшая школу психоанализа и научившаяся работать с «комплексами», считает делом своей профессиональной чести создать столь плотную, столь непроницаемую для свидетельств реального опыта систему симулякров, что погружённые в неё получают возможность полной и окончательной «отключки». Здесь-то мы и подходим вплотную к вопросу о природе современной классовой эксплуатации. Люди, владеющие технологиями производства «чувственно полноценных»... симулякров, могут выступать в роли касты фальшивомонетчиков: в обмен на наши трудовые усилия или наши природные богатства они нам предложат «блестящие видимости».

Симулякры имеют претензию на неоспоримость. «Сомнение в содержательности таких конструкций, их очевидности и бесспорности рассматривается как свидетельство неполноценности и асоциальности субъекта познания, со всеми вытекающими из этого негативными следствиями, наиболее типичным из которых является информационно-коммуникационное изгойство, – пишет доктор философских наук, профессор В.П.Бабинцев (Белгород). – В последнее время оно всё чаще доводится до прямых политических и административных санкций, что заставляет говорить о феномене нового тоталитаризма, основанного на контроле мировой элиты («золотого миллиарда») над электронными средствами массовой информации».

Именно таким, типичным симулякром считают многие исследователи толерантность. Поскольку трактовок её необычайное множество, всегда можно указать критикам на неправильную интерпретацию.

Особенно опасна «содержательная размытость» симулякров, затрагивающих не только социально-политические, но и нравственно-этические проблемы. «В отношении последних, – считает Бабинцев, – общественная мысль, прежде всего, принадлежащая к российской (в основе своей русской, православно-христианской) культуре всегда стремилась к определённости, при которой, в соответствии с евангельским принципом, «да» – это «да», а «нет» – это «нет». Всё остальное – от лукавого. И уже в данном отношении возникают сомнения, в какой степени понятие толерантность органично ценностям и смыслам отечественной традиции, в которой акцент делался на идеи справедливости, милосердия и любви...»

Есть ещё одна хитрость. На первый взгляд, требование толерантности обращено ко всем (или почти ко всем), но в действительности терпимыми чаще всего предлагается быть в отношении конкретных социальных явлений и групп людей. Толерантность изначально основана на двойных стандартах.

Обращая внимание на социальный фон популяризации идеи толерантности в России (перестройка, разрушение великой державы, ограбление большинства населения, обострение социальных, в том числе межнациональных противоречий), философ констатирует: «Объективно идея толерантности в данном контексте имеет ярко выраженную компенсаторно-манипулятивную функцию. Утверждение её призвано минимизировать конфронтационные настроения и примирить социальных антагонистов».

Толерантность не исчерпывается только одним определением ее как терпимость, прогрессивность взглядов на мир, принадлежность к либеральной идеологии. Смещение реальности и виртуальности – характерное свойство постмодерна, а значит и толерантности как ее базового понятия.

Проф. МГУ А. Дугин прекрасно продемонстрировал этот вывод на примере в своем курсе лекций «Постфилософия»: «Постмодерн берет все – и антирелигиозные карикатуры и религиозные карикатуры, и исламистов, и Бен-Ладена, и Тарантино... Всех берет постмодерн, совершенно запросто, всем дает возможность высказаться, оставляя за собой только одно право – нарезать это в клипы, как ему вздумается».

К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ «ОТКРЫТОГО» ИСКУССТВА В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (ИЗ ЗАРУБЕЖНОГО ОПЫТА)

Гончаренко Н.М., г. Белгород

В наши дни понятие «открытый» употребляется по отношению к очень широкому кругу явлений – «открытая философия», «открытое будущее», «открытое (т.е. гражданское) общество». Среди этих явлений – так называемое «открытое искусство», тесно связанное с повседневной жизнью людей, интегрированное в эту жизнь и стремящееся стать «общественным искусством», *public art*. Причем, по замечанию британского специалиста по развитию городов Чарльза Лэндри, «“потребление” художественных и культурных продуктов высокого уровня воздействует на зрителей меньше, чем их прямое и активное творческое участие в художественных событиях, которое имеет более сильный личностный и развивающий эффект»⁴⁴.

Восприятие проявлений «общественного» искусства в городской среде может обернуться настоящей проблемой для горожан, и речь здесь идет не обязательно о каких-либо скандальных действиях. Обычному прохожему может быть непонятно, как он должен относиться к увиденным акциям или объектам, даже если они не являются «пощечиной общественному вкусу». В свою очередь, взаимодействие некоторых авторов с городской средой дает представление об их собственном восприятии данного урбанистического окружения и о проблемах, которые они ставят в связи с этим окружением в своем творчестве.

⁴⁴ Цит. по: Чарльз Лэндри. Креативный город. – М.: Классика-XXI, 2005. – С. 185.

Таким образом, говоря об «общественной» скульптуре, следует иметь в виду не столько памятники, установленные на городских улицах и площадях в честь великих людей или событий, сколько произведения, созданные для определенного городского контекста, предназначенные для диалога со зрителем и с окружением.

Возникновение «общественной» скульптуры предполагает поддержку со стороны властей. К примеру, с 1982 года один процент средств из городского бюджета Нью-Йорка предназначался для создания произведений искусства, которые должны были располагаться в общественных местах (так называемый *Percent-for-Art-Law*). Однако в связи с появлением в городском пространстве новых произведений искусства стали возникать вопросы. Прежде всего – достаточно ли просто разместить произведение на городской улице, чтобы оно приобрело статус «общественного»? Или – должно ли такое произведение «общественного искусства» непременно быть связано с социальной, политической или культурной жизнью города? Нередко получается так, что представления публики о назначении такого искусства не совпадают с представлениями авторов произведений.

Основная проблема восприятия скульптуры, созданной по «общественному заказу» в городской среде, лежит в разнице подходов у некоторых авторов и зрителей к назначению произведения. То, что «общественная» скульптура должна взаимодействовать с аудиторией, для которой она предназначена, признают те и другие. Скульптура также должна быть включена в контекст общественного пространства, для которого ее создали. Но когда авторы предпочитают акцентировать негативные качества этого пространства и стремятся заставить зрителя их понять и прочувствовать, зритель начинает сопротивляться.

Вопросы, касающиеся общественного искусства, давно уже вышли за пределы мастерской художника. В последние десятилетия в США и странах Западной Европы все большую роль приобретает так называемый «общественный заказ», когда произведения искусства создаются художниками для города с учетом окружающей среды по заказу городских или государственных учреждений. Разумеется, «общественный заказ» художники и прежде получали от государства или церкви, создавали мемориалы или произведения монументально-декоративного искусства. Но именно в последнее время в публичных пространствах городов – в парках и скверах, на улицах и площадях – появилось немало произведений, не носящих мемориального характера, но старающихся слиться с городской средой и одновременно разнообразить ее. Немаловажно, что современное искусство, появившееся на улицах, становится доступным огромному числу людей, включая тех, кто не посещает музеи.

РОЛЬ СОЦИАЛЬНОЙ СЛУЖБЫ В РАЗВИТИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ

Горайнов А.А. г. Белгород

Время, в которое мы переживаем, – эпоха перемен. Преодолевая последствия мирового экономического кризиса, наше государство осуществляет исключительно трудную, но исторически неизбежную реформу институтов государственного и муниципального управления, в том числе и учреждений социальной защиты. Масштабные сокращения численности аппарата органов государственной гражданской службы приводят не только к изменению условий профессиональной деятельности и утрате статуса государственного и муниципального служащего для значительной доли работников, но и к значительному ухудшению социально-экономического положения сотрудников. В настоящее время наше общество как никогда заинтересованно в квалифицированных кадрах на всех уровнях, но объективные возможности привлечения профессионалов высокого класса в общественный сектор снижаются.

Проводимая реформа касается напрямую не только тех людей, которые работают в указанной сфере, но в той или иной мере затрагивает все население страны, меняя, в конечном счете, весь образ жизни и отношения к действительности. Способность защитить, обеспечить необходимой социальной поддержкой нуждающихся и ориентация на удовлетворение базовых потребностей рядовых граждан являются теми маркерами, которые позволяют судить о «социальном» характере государства. Нужно отдавать себе отчет в том, что значительная часть граждан страны оценивает эффективность системы регионального и муниципального управления через собственный опыт общения с теми, кто является олицетворением власти и непосредственно реализует государственную политику на региональном (местном) уровне, а именно чиновниками и служащими различного ранга и уровня.

Социально уязвимые категории граждан, являющиеся клиентами социальных служб, изначально находятся в неравном по отношению к служащим положении: незнание основ законодательства и возможных способов решения своей жизненной проблемы, жесткая регламентация бюрократических процедур оформления ставят их в зависимое положение. В данных условиях профессиональная компетентность и личностные качества служащих, открытость системы управления и степень формализации процедур контроля являются залогом не только продуктивной работы учреждений социальной сферы, но и социальной стабильности общества в целом.

Кардинальные изменения в обществе всегда сложны в силу того, что они затрагивают проблемы изменения стиля мышления, ценностных ориентаций, мировоззренческих установок. Что касается непосредственно проблем управления каровой работой в социальной сфере, то здесь необходим принципиально новый, настроенный на современную практику подход. По данным Т. Голиковой на 1 января 2010 г. в отрасли существовало 6,3 тыс.

вакансий специалистов по социальной работе и непосредственно самих социальных работников⁴⁵. От специалистов, работающих в учреждениях социальной сферы, требуется уже не только обладание общепрофессиональной компетенцией специалиста, подкрепленной знаниями нормативно-правовых основ деятельности, но и владение широким спектром исследовательских, управленческих технологий. Востребованность данных профессиональных качеств обусловлена приоритетами модернизации современного российского государства, поскольку именно эти качества позволяют налаживать обоюдовыгодные партнёрские отношения между властью и бизнес структурами, населением и общественными организациями, а также способны содержательно изменить характер деятельности учреждений общественного сектора, сделать их работу более эффективной. Для сохранения существующего кадрового потенциала учреждений социальной сферы и привлечения профессионалов из других отраслей требуется сбалансированная кадровая политика как на региональном, так и на учрежденческом уровне, которая бы учитывала специфику служебной деятельности, особенности содержания самой социальной работы.

Кадровая работа является непременным условием деятельности любого ведомства (организации), состоящего из различных иерархических организационных ступеней. *Кадровая работа представляет собой систему обобщенных принципов применяемого в организации подхода к управлению кадрами, это система правил, норм, положений, ограничений, приводящих персонал в соответствие с профессиональной деятельностью.* Ценности, лежащие в основе кадровой работы, выступают в качестве нормативов и стандартов деятельности сотрудников служб, играют ключевую роль при выборе целей и средств деятельности, а также становятся сильными мотиваторами трудовой деятельности. От принятой идеологии, системы ценностей, правил организации трудовой деятельности людей, от степени формализации и эффективности реализации кадровой работы во многом зависит не только структура организации, качество и последовательность принимаемых управленческих решений, но и продуктивность деятельности управленческих структур в целом.

Для того чтобы детально разобрать специфику организации кадровой работы в учреждениях социальной сферы необходимо проанализировать как минимум три концептуальных среза проблемы, которые определяют ее сущность: нормативно-правовой, управленческий и социокультурный.

Следствием подобного понимания является первостепенная роль *системы кадровой работы*, поскольку, в ней сформулированы цели деятельности организации, способов, методов и приемов достижения целей в «человеческом измерении» – на уровне принципов построения взаимоотношений с персоналом.

Безусловно, результат управления складывается из нескольких

⁴⁵Презентация выступления министра Т. Голиковой на заседании президиума Государственного совета РФ// <http://www.minzdravsoc.ru/social/service/16>

составляющих, основными, как нам представляется, являются две группы факторов – структурные и функциональные. Управление структурными компонентами означает, прежде всего, управление делами, а *управление функциональными факторами определяется кадровой работой*. Подытоживая вышесказанное, еще раз акцентируем внимание на выявленных противоречиях.

Дезинтегрированная нормативно-правовая база регулирования социальной сферы приводит к отсутствию единого понимания целей преобразований, что в свою очередь затрудняет разработку единой кадровой политики в рамках отрасли на всех уровнях. Успешная реализация реформирования социальной сферы требует консолидированных кадровых решений.

В разработке *принципов системы кадровой работы для учреждений сферы* необходимо учитывать социокультурную специфику деятельности профессиональной группы, которая заключается в высокой значимости *неформальных регулятивов и социальных сетевых отношений*.

Подобная практика, с одной стороны, показала свою относительную эффективность в условиях институциональной нестабильности общества, когда формальные правила игры не соблюдаются, отношения коллективной ответственности, личного доверия, корпоративной солидарности облегчают процесс управления.

Однако превалирование «сетевых социальных» отношений над формально-правовыми, межличностных – над сугубо профессиональными имеет и негативные последствия: формальная исполнительность (ориентация на процесс, а не на результат труда), неравномерность распределения функциональной нагрузки (минимизация личных усилий, привычка к сверхурочным работам), неразвитость профессиональных критериев оценки труда (ориентация на уравнильность), нарушение трудовой дисциплины, низкая самостоятельность, безынициативность – это лишь часть *дисфункций*, которые можно отметить.

Более серьезными и пагубными результатами являются *сопротивление инновациям*, групповой эгоизм, тенденция использовать ресурсы в личных целях, подмена общественных интересов групповыми, поскольку они способны привести к стагнации деятельности управленческой структуры в целом. Поэтому необходимо оптимизировать использование социального капитала в целях развития организации.

СОЦИАЛЬНОЕ ПАРТНЕРСТВО В ГРАЖДАНСКОМ ОБЩЕСТВЕ: СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ

Гребеникова Ю.А., Белгород

В настоящее время вследствие усилий государства и его политики, направленной на расширение взаимодействия власти и общества, с одной стороны, и встречной инициативы гражданского общества в лице его представителей – некоммерческих и коммерческих организаций, как наиболее

адекватных выразителей социальных потребностей общества, с другой стороны, а также благодаря вкладу научного сообщества, обобщившего практику и заложившего основы теории, сформировался новый, но уже в значительной степени определившийся к настоящему времени феномен - межсекторное социальное партнерство как способ включения гражданского общества в процессы общественного управления.

По словам министра здравоохранения и социального развития РФ Т. Голиковой, «сейчас особенно важно, чтобы отлаженный механизм социального партнерства не дал сбой. Услышать и понять друг друга, найти компромисс и взаимоприемлемое решение – основная задача в социальном диалоге» [78].

Как в научной литературе, так и на практике межсекторное социальное партнерство характеризуется неоднозначно. Одни понимают его как конкретный тип социально-трудовых отношений между органами государственной власти, работодателем и трудовым коллективом. Другие – в более широком смысле: как специфический вид общественных отношений между профессиональными, социальными группами, слоями, классами, их общественными объединениями, органами власти и бизнесом. Третьи – как мировоззренческую основу согласования и защиты интересов различных социальных групп, слоев, классов, их общественных объединений, бизнеса и органов власти.

Межсекторное социальное партнерство представляет собой сложное полисубъектное социокультурное явление социальной жизни, обусловленное существованием, деятельностью и взаимодействием социальных субъектов, обладающих определенными ценностными ориентациями и исполняющими определенные социальные роли.

Теоретический анализ социального партнерства позволяет выделить следующие три базовых составляющих этого феномена:

- социальное партнерство как социальное действие;
- социальное партнерство как взаимодействие социальных субъектов;
- социальное партнерство как социокультурный феномен [81].

Т. Парсонс в своих работах выделяет четыре основные единицы социального действия: субъект действия, цели действия, средства действия и нормы действия. Н. Смелзер, интерпретируя культурную подсистему социального действия, выделяет такие компоненты социального действия, как доминантные цели или ценности; регулирующие правила (нормы), управляющие достижением этих целей; индивидуальную устремленность на достижение целей; ситуационные условия, которые используются как средства».

На основе вышесказанного можно говорить о том, что социальное партнерство как социокультурный феномен включает в себя: субъект действия (социальные группы и индивиды), объект действия и его структурные элементы (поведение и мышление социальных партнеров: их установки, интересы, ценности, нормы); процесс социального действия как совокупность операций и

процедур воздействия на социальных партнеров; ситуационные условия, в которых разворачивается социальное действие (Рис. 1).

Рассмотрим основные подходы к интерпретации понятия «межсекторное социальное партнерство».

Первый подход базируется на тред-юнистическом толковании данного понятия, при котором социальное партнерство рассматривается преимущественно в трудовой сфере, а именно как отношения между работодателями, наемными рабочими и профсоюзами. Трудовой кодекс РФ определяет социальное партнерство как «систему взаимоотношений между работниками (представителями работников), работодателями (представителями работодателей), органами государственной власти, органами местного самоуправления, направленную на обеспечение согласования интересов работников и работодателей по вопросам регулирования трудовых отношений и иных, непосредственно связанных с ними отношений» [2].

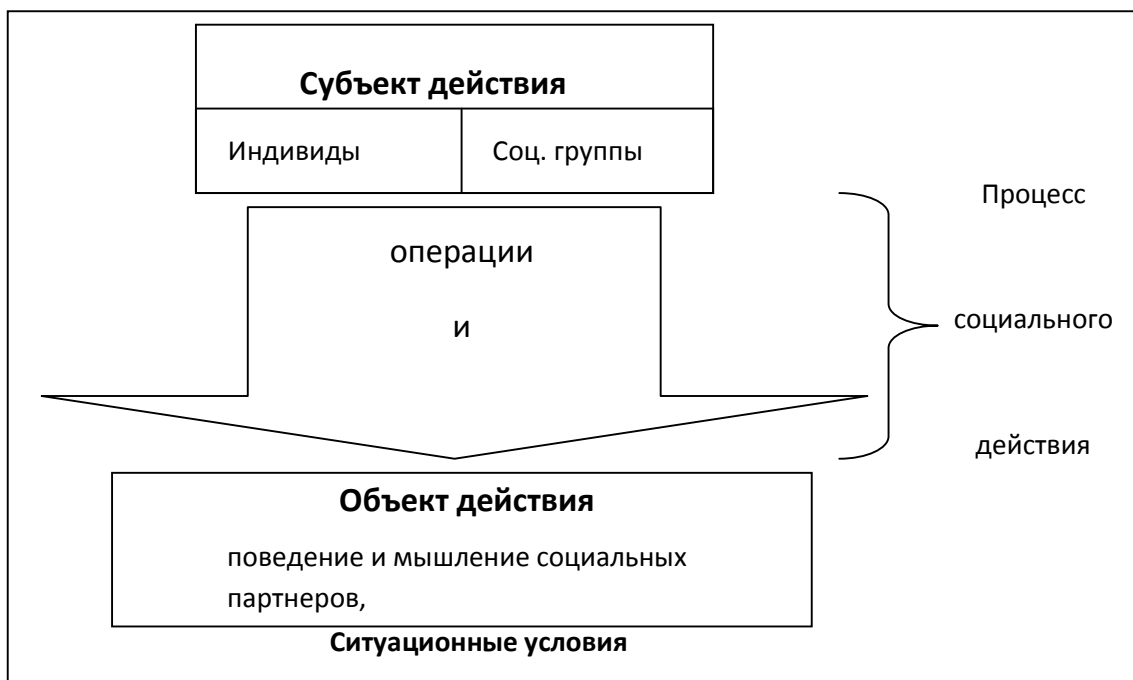


Рис. 1. Социальное партнерство как социокультурный феномен

На современном этапе развития общества за термином «социальное партнерство» начинает закрепляться иное понимание. А именно: речь идет о конструктивном взаимовыгодном сотрудничестве между тремя секторами общества – государственными структурами, коммерческими предприятиями и НКО с целью решения проблем социальной сферы в интересах всего населения или его отдельных групп, проживающих на данной территории.

Одним из подходов к рассмотрению смысла и содержания понятия «межсекторное социальное партнерство» может быть соотнесение его с популярным в последнее время термином «public policy», пришедшим из западной политической и управленческой теории и практики. К настоящему времени данный термин не имеет адекватного перевода на русский язык, т.к.

используемое словосочетание «государственная политика» не вполне соответствует современному пониманию «public policy». Анализируя работы многих современных авторов, Т. Биркланд выделяет общие подходы, характерные для современных трактовок содержания «public policy», – скорее «общественной», а не чисто «государственной» политики:

1. Эта политика осуществляется от имени общества.
2. Инициатором при этом выступает государство.
3. Политика интерпретируется и осуществляется общественными и частными институтами.
4. Политика очерчивает границы вмешательства государства в социально-политические процессы [34].

Таким образом, отличием обсуждаемой сферы от традиционных представлений о государственной политике является видение иных, помимо государства, участников процесса выработки и реализации «public policy» – бизнеса и гражданского общества.

Смысл межсекторного социального партнерства в России сегодня – это взаимовыгодное взаимодействие в рамках общественного треугольника, включающего государственные структуры, предпринимательские структуры, профессиональные союзы и НКО.

Таким образом, межсекторное социальное партнерство представляет собой сложный социокультурный феномен, который может рассматриваться с позиции различных объектов и предметов.

«ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ МАССА» И ЭКСТРЕМИЗАЦИЯ КУЛЬТУРЫ

Грибов С.Н., г. Тула

Производство толп, затем и масс, как отмечалось ранее, – явление Нового Времени, но особенно актуальное для XX-XXI веков (а массовое сознание становится одной из главных проблем гуманитарных наук с конца XIX века). Это означает что данный социально-культурный «продукт», масса, сумел пройти через фабрикацию разнообразных экономических укладов, политических режимов и технологий: классического капитала (при котором спрос формирует предложение), индустриального общества, тоталитаризма (Германия, Италия, СССР) или минуя его, «Нового мирового порядка» периодов после Первой и Второй мировых войн, времена перестройки в России, наконец, внедрится в современное демократическое общество (при котором предложение программирует спрос). Тот факт, что обретенные демократические свободы и ценности являются на сегодняшний день высочайшим культурным и политическим завоеванием человечества, неоспоримо признается подавляющим большинством народонаселения (не принимая в расчет ультраправых, фундаменталистских и прочих радикальных умонастроений).

Наша задача в данном случае, разумеется, не построение прогнозов по поводу финала складывающейся политической и социальной динамики, но

выяснение механизмов оформления массового сознания (не культуры – данная проблема потребовала бы отдельного и обстоятельного изучения), приемов воздействия и влияния на ментальность массы, наработанных именно в рамках истории демократии постиндустриального (информационного) общества.

Определения современного демократического общества симптоматически начинают обрастать коррекционными предикатами, например, «тоталитарная демократия», «гипердемократия» или «сверх-организованное общество», так что в соответствующем дискурсивном пространстве представления об «истинной» демократии постепенно приобретают ноуменальный характер. В качестве иллюстрации рассмотрим позицию известного публициста, философа и политолога С.Г. Кара-Мурзы, посвятившего немало страниц данной проблеме, в частности, фундаментальный труд «Манипуляция сознанием» (М, 2005).

Для начала специально остановимся на роли средств массовой информации в функциональных механизмах современной демократии и их способности к образованию масс, на чем останавливается и данный автор. Помимо того, очевидна сопряженность демократии с возможностью свободы распространения информации, первая непредставима без второго, одно логически дополняет другое. Кроме того, СМИ самый эффективный способ воздействия на общественное сознание, задействуется как «рупор» любого политического режима.

Ссылаясь на исследования известнейшего американского социолога Р. Мертона, основанием для манипуляции сознанием, Кара-Мурза полагает «мифологизацию общественных отношений», дополняя позицию и собственными наблюдениями в отношении СМИ. Буквально: «население развитых стран Запада, подверженное постоянному воздействию масс-культуры и телевидения, превращается в огромную виртуальную толпу. Она не на площади, а в уютных квартирах у телевизоров, но вся она не структурирована и слушает одних и тех же лидеров и пророков, не вступая с ними в диалог. Она не бежит сама громить Бастилию или линчевать сербов, она лишь одобряет такие действия своих властей»⁴⁶ (конкретных примеров мифотворчества со стороны власти и подручных СМИ в тексте содержится множество, еще один из них: в 1977 году президент Картер, выдвинул положение, в соответствии с которым «американцы <в отношении стран, подвергающихся американской агрессии – С.Г.> не должны извиняться, испытывать угрызения совести и принимать на себя вину», поскольку всегда действуют их благих побуждений).

В субъектном отношении функцией демократии является вытеснение моноцентристской этики контролем парламентарно принимаемых законов. Из

⁴⁶ Нечто подобное, по мнению социального теоретика, становится свойственным и для России. За последние десять лет посредством деформации ценностей, осмеяния авторитетов, пропаганды безответственности, производимых через рекламу, телевидение и массовую культуру, осуществляются целенаправленные действия по превращению народа в толпу. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2005. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.kara-murza.ru/books/manipul/manipul53.htm>

демократии элиминируется понятие «греха» (в пределе и «совести»), на его место приходит понятие права, принцип которого в крайнем допущении («разрешено все, что не запрещено») последовательно ведет к вырождению в аморализм, актуализирует формы трансгрессивного и перверсивного поведения (преступность, нетрадиционные ориентации), становящиеся нормой, разумеется, не смысле среднестатистической распространенности, но в смысле закреплённости в общественном сознании как правомочный стиль существования. Демократия, чьей субстанциальной основой выступает свобода и равенство прав, а значит, плюрализм, по собственной имманентной логике настраивается на устранение «гегемоний», что автоматически деструктурирует и само ядро культуры, ранее обеспечивающее возможность определенных различий и фиксаций. Смысловая однозначность «центристских» (т.е. коцептуализированных относительно некоторой исходной идеи, принимаемой за парадигму истины) идеологий и этических построений заменяется их искусственным и произвольным построением (либо одно, либо другое, в противном случае ситуация просто чревата элементарной опасностью распада общества, ризоматическим рассеиванием его социальной энергии). Естественно, на первом плане по своей актуальности, правомочности и легитимности здесь оказываются средства массовой информации, точно с такой же неизбежностью захватывающие роль нового «гегемона» в деле манипуляции общественным мнением и сознанием.

Первым шагом к подчинению и контролю над обществом, если следовать теории Кара-Мурзы, является создание «индустрии аморальности», – человек, дезориентированный в области морали, легче всего поддается управлению (добавим, для открыто тоталитарного правления на этом месте стоит вменение вины, виновный в той же мере управляем, только с иных позиций). В арсенале доступных для средств массовой информации прежде всего находится пропаганда упрощенных, за счет снятия запретов и снижения норм, чувствований и переживаний, поскольку они наиболее адаптивны к массовому потреблению и освоению массой. Отсюда изобилие сцен насилия, порнографии, культ «сильного героя», целенаправленно идущего к победе любой ценой, живописующих доступную степень аморализма, - в результате обыватель теряет и не различает привычные «хорошо» и «плохо» (для самой демократии субстанциональные границы довольно широки и порой трудно определимы – либо «демократично», либо «не демократично»). Конечно, в рамках демократии приемлемы и рационально-критические, взвешенные позиции, однако авторитет их оказывается в значительной мере снижен, поскольку, в конце концов, они всего лишь «одни из» ряда прочих многих существующих. И чего стоит рациональный довод, если при наличии ухищренных приемов работы с информацией и ее презентации потребителю (те же электронные технологии с их визуальными и другими эффектами) этика явно проигрывает эстетике? Как подчеркивал М. Маклюэн, средство информации и есть содержание информации.

По понятным причинам в подобной ситуации особым статусом и спросом – уже со стороны власти и самих СМИ – привилегированно продолжает

пользоваться институт науки, пока еще устойчиво сохраняющий право на слово последней истины (по крайней мере, в глазах массы), а значит, авторитетом и авторитарностью, на чем крайне удобно паразитировать в целях безоговорочного подтверждения снабженной идеологией мифологемы. «Демократией при этих спектаклях и не пахнет», - замечает автор, поскольку массовые мнения на фоне просвещенных суждений науки, по логике демократии должны существовать в ранге права на внимание и признание, совершенно девальвируются как ценностно значимые. Наука оказывается изначально используемой и в случаях неоправданных проекций научных парадигм на теорию социума, задействованных в идеологических целях: «Когда западного человека убедили, что он – машина <имеется в виду механистический подход классической науки. - С.Г.>, и в то же время частичка другой огромной машины, это было важнейшим шагом к тому, чтобы превратить его в манипулируемого члена гражданского общества»⁴⁷. Сюда же относятся сопряженные рецепции атомизма, принятого в механике – индивид есть элемент общей социальной структуры, и в то же время носитель уникального начала, что подвело к возможности оформления европейского индивидуализма. В дальнейшем ссылка на научность становится традиционным средством выстраивания новых мифологических проектов (внутри которых, к примеру, специфика общества интерпретируется через призму биологических понятий), эксплуатируемых для обоснования постулатов идеологических конструкций, где они фигурируют в качестве «неизбежных», поскольку соотносимы с научной объективностью.

Список литературы

1. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М., 2005.

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

Губаненкова С.М., г. Орел

Актуальность проблемы толерантности вызвана изменениями, происходящими в мире: глобализацией, «вестернизацией» ценностей, переходом от «двухполярного» к «многополярному» миру, практикой «двойных стандартов», миграционными процессами и др. Действует установка, согласно которой только на основе толерантности современное общество может выжить в современном плюралистическом мире. Тем не менее, в человеческих взаимоотношениях наблюдается противоборство между интеграционными и дезинтеграционными процессами. С одной стороны благодаря глобализации происходит развитие разнообразных социальных связей – политических, культурных, экономических и других. С другой

⁴⁷ Кара-Мурза С.Г. Там же.

стороны процессы глобализации порождают противоположную тенденцию – регионализацию, рост национального самосознания, что приводит к обособлению и разъединению субъектов общественной жизни. Это находит свое отражение в разнообразных формах социально-политической напряженности и конфликтах.

Поэтому, при процессах глобализации и взаимопроникновении народов и культур все чаще поднимается проблема диалога между цивилизациями, необходимости их толерантного взаимодействия и взаимоотношения при сохранении самобытности и уникальности каждой национальной культуры. При этом, многие исследователи, политические и общественные деятели, пришли к выводу, что решение этой проблемы возможности при осознании важности изучения не только других культур, но и собственной культурной и цивилизационной идентичности. Одностороннее следование тем или иным традициям и обычаям не принесет должного результата в решении вопроса толерантности.

Вместе с тем, понятие толерантности не всегда правильно употребляется в обыденной жизни. Чаще всего оно рассматривается исходя из буквального, этимологического перевода с латинского (*tolerantia* – терпение, терпимость), что неточно отражает содержание данного понятия, обедняет его. На русском языке терпимость традиционно означает готовность снисходительно относиться к чужому мнению, выражает даже некое превосходство по отношению к иным (терпимым) воззрениям. Тогда как толерантность предполагает не просто терпимое отношение и снисходительность, а доброжелательность, готовность к уважительному диалогу и сотрудничеству, достижение взаимного понимания и согласования, разъяснения разнообразных установок, ориентаций, традиций, мнений, взглядов. Также толерантность не означает одностороннюю уступку какой-либо идеологической системе и политической позиции. Она не должна рассматриваться как безразличие, индифферентность к любым взглядам и действиям. Следование требованиям толерантности исключает примирительное отношение к нарушениям правовых и нравственных норм, экстремизму.

Распространение толерантных принципов, готовности к диалогу предполагают целый комплекс условий. Своё воздействие оказывают разнообразные факторы: социально-экономические условия, политическая воля и интересы элит разного уровня, наличие соответствующих законов, взаимоотношения между этносами, исторические традиции, и конечно же, менталитет и культура народа.

Представления о толерантности в мировой культуре имеют богатую и интересную историю. В России проблемы толерантного сосуществования разных культур, поднимались философами конца 19 – начала 20 века. В нашей стране закрепление принципов толерантности опирается на специфику политико-культурных традиций. Она обусловлена, в первую очередь, уникальным геополитическим положением нашей страны. Промежуточное положение между Западом и Востоком привело к дуализму российской культуры. Это предопределило ее противоречивость, конфликтность.

На антиномичность российской культуры указывали многие русские мыслители. Неоднозначно оценивал ее Чаадаев П.Я., указывая на то, что Россия не относилась ни к Востоку, ни к Западу и ей необходимо, прежде всего, понять свою самобытность. Бердяев Н.А. в работе «Русская идея» писал, что «противоречивость и сложность русской души, может быть, связана с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории - Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное»⁴⁸.

Савицкий П.Н., участник «евразийского» движения, характеризовал Россию, как «Евразию», указывая этим, что в культурной жизни России, в «соизмеримых между собой элементах», вошли характеристики разных культур. «Влияние Юга, Востока и Запада, перемежаясь, последовательно главенствовали в мире русской культуры. Юг в этих процессах явлен по преимуществу в образе византийской культуры... Восток в данном случае выступает главным образом в облике «степной» цивилизации... Подразделения культур Старого Света на «европейские» и «азиатско-азиатские» культура русская не принадлежит к числу ни одних, ни других. Она есть культура, сочетающая элементы одних и других, сводящая их к некоторому единству»⁴⁹.

Россия, являясь полиэтнической страной, вбирая в свой состав многие народы, взаимодействуя с разными цивилизациями и культурами, имеет необходимую базу для формирования толерантного отношения к другим народам и культурам.

Д.С. Лихачев отмечал, что для русского народа характерно толерантное отношение к другим нациям. Легендарное призвание варяжских князей было осуществлено восточно-славянскими и финно-угорскими племенами совместно. Вся история России пронизана ее многонациональностью. Этнографический фактор повлиял на самобытность и уникальность национальной культуры. Российская государственность формировалась на «проходном дворе предыстории и истории, прямо на пути великого переселения народов»⁵⁰ и ее территории были заселенными разными группами племен – славянскими, угрофинскими, тюркскими. На менталитете и культуре русского этноса сказались и многочисленные браки с представителями соседних народов, которые легко русифицировались, растворяясь в русском народе, а последний, в свою очередь, избегал агрессивной ассимиляции. Затем в процессе колонизации, в состав России вошли народы Сибири и Кавказа. Все это предопределило терпимость к другим народам и культурам. Ф. Достоевский высказывал мысль о том, что для русского человека характерна «всечеловечность», восприимчивость к другим культурам, традициям, способность к их пониманию.

⁴⁸ Бердяев Н.А. Русская идея. 1946 гл.1.с.3. <http://lib.rus.ec/b/121191>.

⁴⁹ Савицкий П.Н. Евразийство. 1925. С.103.

⁵⁰ И.Ильин. Сущность и своеобразие русской культуры. М., 2007. С.108.

Универсализм, приобщение к иным национальным культурам, тяга к другим этносам и их традициям характерны для русской культуры. Свою роль в этом сыграла христианская религия, с ее идеями любви к ближнему, состраданием, заботой. Русские философы отмечали, что в России огромное значение имела идея любви – к богу, другим людям, к Отечеству. Поэтому, в трактовке И.А. Ильина в русле русской философской традиции, также в основе христианской культуры лежит тема любви к любым проявлениям и созданиям Бога. Поэтому, человек как одно из его творений в любую сферу общественной жизни должен вносить ее элемент, состояние милосердия и сострадания.

Проблема толерантного взаимодействия между культурами при сохранении собственной самобытности поднималась также такими философами как Вл. Соловьевым, Лосским, которые отмечали, что как отдельные личности, так и нации в целом должны находиться в гармонии, не утрачивая при этом своей самобытности, своего разнообразия. С точки зрения В. Соловьева, истинное единство народов это не однородность, а всенародность – взаимодействие всех наций для самостоятельной жизни каждой. Таким образом, каждый человек в соборном единении с другими людьми участвует в разнообразной жизни всего человечества. Развивая идеи В. Соловьева, Н. Лосский высказывается за возможность взаимопроникновения национальных культур, не утрачивая своей целостности и образуя высшее единство. Он подчеркивает, что отталкивание культур друг от друга происходит вследствие преобладания отрицательных ценностей в культурах разных этносов. Для предотвращения такой дисгармонии и Вл. Соловьев, и Н. Лосский предлагают использовать одну из христианских заповедей «Люби ближнего как самого себя» применительно к нациям и полюбить другой народ как свой собственный. В случае познания иных национальных культур произойдет, по Н. Лосскому, не их гомогенность и обезличивание, а наоборот, это будет способствовать более глубокому изучению собственной национальной культуры.

Природные качества и своеобразие народного характера обеспечивают сохранение национальной специфики, даже при тесных межнациональных контактах. Однако, подчеркивает мыслитель, у любого народа и национальной культуры существуют неблагоприятные периоды в его истории, которые могут подрывать веру народа в себя и вызывать опасные подражательные тенденции, слепое заимствование. Эффективным способом профилактики в целях сохранения национального своеобразия может выступать опора не только на природную мощь народа, но и содействие развитию национального воспитания и образования. Поэтому, постижение собственной национальной культуры необходимо дополнить изучением иных культур.

Однако, дуализм национальной культуры внедряет в практику общественно-политической жизни и совершенно иные процессы, не всегда напрямую характеризующиеся терпимым и уважительным отношением к другим людям и культурам. Историческое развитие, уникальное географическое положение, сосуществование народов с разными типами культур, определило этатистскую направленность культуры России. Поэтому, здесь, государство воспринималось как гарант целостности общества, его

существования. История показала, что российская национальная общность часто не была защищена от нашествий, войн со стороны других народов. Защитить себя можно было мобилизовав все народные силы и подчинить их сильному государству. Вот что писал Бердяев Н.А. в статье «О власти пространств над русской душой»: «Русская душа ушиблена ширью, она не видит границ, и эта безграничность не освобождает, а порабощает ее... Государственное овладение необъятными русскими пространствами сопровождалась страшной централизацией, подчинением всей жизни государственному интересу и подавлением свободных личных и общественных сил... Смирение русского человека стало его самосохранением. Отказ от исторического и культурного творчества требовался русским государством, его сторожами и хранителями... И нужно сказать, что всякой самостоятельности и активности русского человека ставили неодолимые препятствия».⁵¹

На протяжении всей истории России формировался авторитарный стиль управления обществом. В массовом сознании неизменным атрибутом образа лидера выступает авторитаризм, жесткость, умение навязать свою волю другому, а не способность согласовывать позиции и достигать компромисса. Поэтому, в России, особенно среди властных структур, в довольно значительной степени проявляются традиции нетерпимости. Авторитарный тип российской политической культуры не приемлет терпимость, уважительное отношение к иным взглядам и позициям.

Эти же тенденции можно наблюдать и в Советском Союзе, политическую культуру которого с позиций многообразных подходов можно охарактеризовать по разному. Так, Василик М.А. относит ее к разряду искусственно гомогенной политической культуры.⁵² Исаев Б.А., Баранов Н.А. политическую культуру советского периода характеризуют как тоталитарную.⁵³ Можно рассматривать ее и как авторитарную, учитывая неоднородность советского режима.

Однако, при всей разности обозначений сущность политической культуры советского периода не меняется. Она основывается на принципах гомогенности общества, наличия единственно верной официальной идеологии и нетерпимости к любому инакомыслию. Попытки нахождения компромисса часто в рамках такой политической культуры рассматриваются как проявление слабости власти. Поэтому, толерантность несовместима не с тоталитарной парадигмой развития общества, ни с авторитарной.

История российского государства формировала, по утверждению Г. Симона, «политическую культуру единения (единогласия)».⁵⁴ Единение возникало в результате насилия и принуждения. Не только государство, но и община, долгое время игравшая ключевую роль в жизни российского общества

⁵¹ Бердяев Н.А. Судьба России. <http://lib.ru/HRISTIAN/BERDQEW/rossia.txt>. 2003.

⁵² Василик М.А. Политология: учебник. М., 2004. Гл.12.

⁵³ Исаев Б.А., Баранов Н.А. Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб., 2008. С.331.

⁵⁴ Симон Г. Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России. // Общественные науки и современность. 1996, № 6. С.38.

способствовали этому. Сохранение общины являлось необходимым элементом выживания. Поэтому, единогласие здесь было необходимостью. Отклонение от общего решения не допускалось.

С другой стороны, противоречивость русской политической культуры определяет неоднозначное отношение к феномену толерантности российского общества. В эпоху самодержавия, и в период советской власти толерантное отношение людей друг к другу было высоко, что не может объясняться только лишь принуждением со стороны государственной власти. Единение строилось скорее на свойственной российским людям терпеливости, терпимости национального характера, идейном обосновании существующей политической системы. Дуализм культуры России влияет на восприятие россиян, где любовь к людям сочетается с человеконенавистничеством и жестокостью; терпимое отношение к другим с нетерпимостью к самим себе; национализм с космополитизмом. История России выводит на первый план то одни черты национального характера, то другие.

Характеризуя Россию, ее народ и его культуру приходится пользоваться противоречиями. Верным является высказывание Н.Бердяева о том, что «русский народ с одинаковым основанием можно характеризовать как народ государственно-деспотический и анархически свободолобивый, как народ склонный к национализму и национальному самомнению, и народ универсального духа, более всех способный к всечеловечности, жестокий и необычайно человечный, склонный причинять страдания и до болезненности сострадательный. Эта противоречивость создана всей русской историей и вечным конфликтом инстинкта государственного могущества с инстинктом свободолюбия и правдолюбия народа».⁵⁵

Постсоветский, переходный период российского общества и государства, характеризующейся сменой политической системы, демократизацией, при которых одной из важнейших характеристик выступает толерантность граждан и государства по отношению к своим оппонентам, если их действия не являются незаконными, обостряют проблему толерантного взаимоотношения людей. С изменением исторических условий жизни в России значительные сдвиги появились и в сфере терпимости. Вместе с тем, при всех значительных переменах нетерпимость к инакомыслию, другим этносам пока не преодолена. Современное российское общество и государство конфликтны. Это вызывает определенные трудности при восприятии демократической политической культуры и толерантности. Как указывает Г. Симон «В России отсутствует либеральная культура споров, являющаяся залогом демократического парламентаризма на Западе. Конфликты имеют тенденцию приводить к расколу, к противостоянию и к прекращению общения».⁵⁶

⁵⁵ Н. Бердяев. Истоки и смысл русского коммунизма. гл.1. русская религиозная идея и русское государство. (самый конец).

⁵⁶ Симон Г. Мертвый хватает живого. Основы политической культуры России. // Общественные науки и современность. 1996, № 6. С.38.

Поэтому, проблема политической толерантности, сохраняется и в постсоветское время. Отстаивая демократические принципы и процедуры многие российские политики склонны отождествлять только свои политические взгляды с демократией, не давая высказаться своим оппонентам. Это же правило действует применительно к политическим силам, находящимся на одинаковой идейно-политической платформе. Здесь также не реализуется принцип толерантности в образовании партийных коалиций и отсутствует политический диалог.

Итак, нетерпимость как принцип политического поведения по-прежнему присутствует в российской политической практике.

Однако, демократические ценности к которым стремится Россия и присущая им политическая культура требуют того, чтобы в основу политической деятельности был положен принцип толерантности на всех звеньях политической системы и прежде всего на уровне государственной власти. В нашей стране именно этатизм всегда играл ведущую роль. Поэтому, на государство, в лице его политических лидеров, ложится ответственность за утверждение принципов терпимости в общественной и политической жизни.

Вместе с тем, должна отсутствовать терпимость к радикальным позициям политических сил, нацеленных на антизаконные действия, провозглашающие идеи терроризма, экстремизма, фашизма.

Толерантность служит одной из важнейших характеристик демократической политической культуры. В демократических государствах она проявляется во всех сферах общественной жизни и служит основой политической практики. История, традиции, менталитет россиян не дали богатого опыта применения принципов политической толерантности во власти.

Однако, если Россия собирается и дальше следовать по пути демократизации, то необходимо вырабатывать идеи толерантности и внедрять их в политическую практику. Только «толерантность политической культуры делает возможной свободу выбора: без нее становится нереальным ни свободная борьба партий на выборах, ни свобода индивидуального избирателя поддерживать те общественно-политические движения, которые соответствуют его предпочтениям и его политическому выбору».⁵⁷

Опыт многих стран показывает, что на становление гражданской (демократической) политической культуры уходят долгие годы. Еще более долгий срок проходят те государства, которые переходят от одного типа политической культуры к совершенно другому, политические ценности которого часто прямо противоположны. Тем более, что политическая культура довольно устойчивое и консервативное образование не так легко поддающееся перестройки. Поэтому, проблема политической толерантности в целом в мире, и в частности в России еще долгое время будет оставаться в центре внимания научного сообщества и политических лидеров с неизменной попыткой

⁵⁷ Федорова Т.Н. Толерантность и формирование демократической политической культуры в транзитных обществах. Режим доступа: [<http://www.portalus.ru>].

достигнуть её, как во внутренней российской политике, так и в международных отношениях.

ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТИ В ПРОСТРАНСТВЕ МОДЕРНИЗАЦИИ: РОССИЙСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ⁵⁸

Данилов С.А., г. Саратов

Тема модернизации в современном российском гуманитарном дискурсе занимает ведущие позиции с учетом запросов, которые диктует время. Вопросы о движении вперед, «осовременивания» гораздо более глубокие, чем попытки фиксирования этого приоритета на уровне политических процессов и акций. Сведение модернизации к техническим решениям (космос, нано-, и т.д.) выглядит неэффективным и даже провальным без учета ценностных, ментальных оснований, которые определяют формирования сознание агентов модернизации. Подобное уже происходило, когда перестроечный порыв в конце 80-х был поправлен призывом «перестроить сознание», перестроить себя, а затем и страну.

В связи с этим необходимо думать об условиях и основаниях модернизационного процесса, к которым следует отнести фактор толерантности. Вызывает интерес данные доклада Society at a Glance 2011 (Организация экономического сотрудничества и развития), согласно которому индекс толерантности в нашей стране составил 31. Это чуть ниже, чем в Китае и Турции, и значительно ниже чем в Австралии и Канаде, у которых 84. Наш индекс толерантности вдвое (!) ниже среднего значения рейтинга, равного 61. Мы знаем коварство и предубеждения рейтингов всякого рода, они сами могут быть нетолерантными к нам, но одно очевидно – вне формирования пространства толерантности невозможно движение вперед.

Можно согласиться с позицией В. Кантора, сопредседателя Европейского совета по толерантности и взаимоуважению, в том, что толерантность является основой человеческой деятельности и в современных условиях модернизация и инновация невозможны без толерантности и взаимоуважения.

Это приобретает особую актуальность в контексте общества, которое описывается У. Бекон, Э. Гидденсом, З. Бауманом как индивидуализированное, атомарное, где «сформировалась новая система ценностей, где важнейшую роль стали играть индивидуальные смысло-жизненные ориентиры»⁵⁹. Это предполагает по определению его предельную открытость, обеспечивающую его внутреннюю и внешнюю динамику и трансформации. Можно привести слова В.А. Лекторского, согласно которому идея толерантности оказывается тесно связанной

⁵⁸ Публикация выполнена при поддержке гранта Президента Российской Федерации для государственной поддержки молодых российских ученых (МК-400.2011.6)

⁵⁹ Баева Л.В. Сценарии модернизации общества: толерантность или экстремизм// Российское общество и государство: актуальные проблемы на современном этапе: Материалы Международной научно-практич. Конференции / Сост. А.С.Тимошук. Владимир: Владим. юрид. ит-т, 2009. С.9.

с философскими вопросами «касающихся понимания человека, его идентичности, возможностей и границ познания и взаимопонимания»⁶⁰.

В таких условиях толерантность как чувствительность, как внимание и понимание Другого – важнейшее и неизбежное условие изменений, в том числе социальных. Многовекторность и поливариативность толерантности как явления и понятия находит выражение в том, что толерантность выступает основой устойчивости и самосохранения социальной системы. С учетом поликонфессиональности, поликультурности, многонациональности нашей страны терпимость и уважение к инаковым проявлениям людей и идей видится императивом национального успеха страны, это фундамент, вне которого невозможна архитектура и инжиниринг социально-политической, экономической систем и процессов модернизированной России.

Толерантность несет в себе мощный интеграционный потенциал и без него также невозможны модернизационные трансформации. Восприимчивость иных идей, норм, ценностей способствует формированию некоего пространства, которое мы можем определить как *«толерантная среда модернизации»*. На наш взгляд в этом понятии находит свое выражение проблема взаимодействия ценностных и институциональных оснований модернизации. Очень важным является способность основных институтов общества (семья, школа, церковь и др.) конструировать «толерантные среды», наполненные соответствующими ценностями и установками: терпимости, согласия, диалогичности. Данные институты должны не только генерировать идеи толерантности, но и формировать и обеспечивать функционирование механизмов толерантного бытия, исходя из принципов консенсусности и диалогичности.

Формирование таких «толерантных сред» видится не только желательным, но и необходимым критерием, который позволит снизить риски модернизационных изменений. Рассмотрим два измерения этой проблемы. Если обратиться к исторической практике, то можно уловить, то формулирование идей модернизации означает начало ценностного кризиса как кризиса ценностей традиционных. Признание новых ценностей приоритетом социального развития означает выраженное сомнение в прежних, которые можно обозначить как традиционные. Как отмечают различные авторы, здесь формируется проблема «модернизации» – «традиционализации». В данном случае модернизация предстает как процесс обновления системы с привнесением новых ценностных форм, рассматривается не только как специфически организованный переходный период в контексте трансформационных процессов, но и как своего рода типологическое состояние со своими закономерностями и культурными основами. В свою очередь, традиционализация может быть описана как апелляция к корням, традициям, привычным образцам восприятия и действия, которая представляется универсальной реакцией на модернизацию. Причем традиционные стереотипы

⁶⁰ См.: Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопр. философии. 1997. № 11. С. 284.

могут использоваться вне традиционного контекста. Эти структуры "оказываются чем-то наподобие инородных вкраплений", служащих инструментом критики или снятию стрессовых состояний. В этой связи жизненно важным представляется формирование толерантного отношения не только к инновациям, как продукту модернизационного развития, но и к традиционным формам социального и духовного бытия.

Другим выражением рискогенности модернизационных процессов с учетом факторов толерантности служит то, что модернизация предполагает постоянную рефлексию происходящих изменений, идей и следующих за ними решений. Правильное и адекватное понимание толерантности предполагает постоянное интеллектуальное и духовное внимание к происходящим трансформациям с целью их понимания и оперативной коррекции. Убеждены, что формирование таких «толерантных сред» позволит воспроизвести эффективный смысл самой толерантности, а не восприятие ее «как существенное уменьшение остроты реагирования на какой-либо социальный раздражитель как результат падения его значимости для субъекта».

В заключении можно отметить, что большинство исследователей сходятся в позиции о ценностных основах модернизационных процессов. Модернизация несет себе потенциал ценностей нового, и в различных исследовательских проектах ими являются «качество жизни», «комфорт», «безопасность», «эффективность». Данные аксиологические приоритеты становятся векторами новой, современной жизни, и выигрывают конкуренцию у «устаревших» общественных идеалов. Подхваченные заинтересованными социальными агентами, они становятся стержнем социальных преобразований. Идеи модернизации функциональны, они формируют новый идейно-ценностный порядок в сознании индивидов, интегрируются и инициируют трансформации существующих социальных институтов. Задача модернизационных изменений с учетом ценностно-нормативного измерения предполагает толерантное формулирование новых принципов развития с учетом сложившегося ценностно-нормативного порядка.

Модернизационные процессы происходят в России как в транзитивном обществе. Вообще, транзитивное общество характеризуется высокой долей изменчивости, которая зачастую является фактором устойчивости. Если процесс трансформации происходит достаточно долго, то трансформация приобретает устойчивый стабильный характер, приобретает черты постоянства. Толерантное отношение позволит субъектам привыкнуть к трансформациям, приспособятся и жить в таком обществе как в стабильном.

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ УРОВНЕЙ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Деменчук П.Ю., г. Владивосток

Современный сценарий глобализации имеет в своей основе принцип реформирования национальных культур в соответствии с западными

нормами культуры, этот процесс часто называют «вестернизацией». Происходит не стирание национальной культуры и перезапись на западную культуру, а именно переформатирование, которое вписывает национальный культурный код в рамки западной цивилизационной матрицы. Навязываются институты и символы западной культуры, которые, тем не менее, заполняются национальными культурными смыслами. В результате происходит разрыв трех уровней личностного бытия: символического, экзистенциального и институционального. Экзистенциально представитель национальной культуры, продолжает ощущать себя таковым, но на других уровнях личностного бытия его жизнь начинает подчиняться западной цивилизационной матрице, которая формировался в контексте других культурных кодов и смыслов.

Представитель национальной культуры, идентифицируя себя со своей национальностью, форматирует свою повседневную жизнь на основе норм и правил чужой культуры. Он одевается в соответствии с западной модой; получает образование, отвечающее западным стандартам; потребляет современную западную культуру; ведет дела в соответствии с западной деловой этикой и т.д. Но этот процесс не имеет абсолютного характера, экзистенциальный уровень и традиционные культурные коды продолжают влиять на поведение человека и социума. В качестве примера, можно рассматривать азиатские государства, которые перенимая западные институты политики и экономики, преобразуются внешне, но внутри система политического и экономического регулирования остается во многом традиционной национальной культуре. Например, Китай является государством, юридически принявшим западную форму политических институтов, в том числе институт демократии, но фактически его политическая система остается традиционной - жесткой авторитарной формой правления. Другим примером, но уже изменений символического уровня, является культура Южной Кореи, подвергнувшаяся значительному влиянию западной культуры. Перенимая христианство (главным образом, католичество и протестантизм) и его символы, корейцы наполняли их своими культурными смыслами. В результате в Южной Корее образовались новые национальные течения христианства, а традиционные западные, претерпели сильное влияние национальной культуры.

Несмотря на то, что внешне (институционально, символически) границы культур начинают стираться, на самом деле они сохраняются, но находятся намного глубже. Открытым остается вопрос, смогут ли национальные культуры сохранять свои коды и смыслы на экзистенциальном уровне и на других уровнях уже переформатированных в западную цивилизационную матрицу.

Важно отметить, что процесс разрыва уровней личностного бытия происходит, говоря условно, «сверху вниз». Современная глобализация сначала подчиняет институциональный и символический уровни. В то время, как национальная культура начинает формироваться с появления и рефлексии определенного переживания (экзистенциальный уровень), затем происходит попытка передать это переживание Другому (символический уровень) и в конце происходит закрепление этого переживания в социальном институте

(институциональный уровень). Примером может являться личностное религиозное переживание, которое потом необходимо выражается в символе религии, а затем закрепляется институционально в виде института религиозной практики.

Опасность современного сценария глобализации заключается не только в явной тенденции ослабления позиций национальных культур и их необратимом изменении. Но и в перспективе усиления разрыва, а затем и уничтожения связей уровней личностного бытия. «Основной риск, перед которым стоит личность, заключается в том, что смысловые уровни его бытия начинают внешним образом относиться друг к другу, «действовать вразнобой», и это неизбежно скажется на личностной самореференции: личность откажется понимать себя как личность»¹. Ощущение этой опасности уже сегодня начинает порождать националистически настроенные сообщества, стремящиеся к замкнутости и открытой агрессии против западной культуры. Причиной национализма является попытка сохранить себя и свою идентичность.

Приостановить процесс глобализации на каком-то определенном уровне невозможно, его можно только полностью остановить или подчиниться ему. Но сценарий реализации глобализации по типу «вестернизации» оказывается несостоятельным в силу нарастающего прямого и косвенного противодействия национальных культур. Националистические тенденции являются вполне закономерным вектором, возникающим в противовес вектору «вестернизации», которая не в состоянии установить равноправный диалог культур и сохранить мультикультурность мира. Выходом из этого тупика должен стать новый сценарий глобализации, построенный на принципах равного общения культур, на всех уровнях личностного бытия. Основой подобного сценария может стать концепция метакультуры, которая полагает своим принципом признание равноценности всех культур и включение всех уровней личностного бытия в процесс диалога культур.

Примечание

* На основании концепции философского анализа личностного бытия, предложенной Ячиным С.Е. (д.ф.н., профессор). См. Ячин, С.Е. Состояние метакультуры. – Владивосток, 2010. – С. 146-149.

Список литературы

1. Ячин, С.Е. Состояние метакультуры. – Владивосток, 2010. – С. 148.

ПРАВОВАЯ СОЦИАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ В УСЛОВИЯХ ПРОТИВОРЕЧИВЫХ РЕАЛИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

Демко О.С., г. Белгород

В настоящее время весьма остро стоит проблема повышения общего уровня правового сознания, преодоления правового нигилизма, изучения проблем ресоциализации личности как механизма целенаправленного повышения правовой культуры граждан и общества, приводящих в действие

процессы легимитизации правовой системы, стимулирующей уважение к праву и закону. Особенно актуальными стали вопросы соотношения законности и свободы личности, гражданской ответственности, развития правосознания, поскольку обеспечение прав человека не совместимо с анархией, вседозволенностью, произволом, а свобода в существующих нравственных и правовых нормах означает такой вариант поведения субъекта, в котором реализация его здоровых, разумных и благородных интересов сочеталась бы с уважением интересов общества и государства. Все это отражает специфику управления процессами овладения правовой информацией, включения молодежи в жизнь общества через правовое обучение и воспитание.

Неслучайно состояние правовой культуры молодежи определяется, прежде всего, тем, как представлена и выражена гражданская позиция. Гражданственность, на наш взгляд, это интегральное понятие, обозначающее гражданскую позицию, чувство гражданственности, стремление быть гражданином. Гражданственность - это основа становления и развития правовой культуры молодежи. Особое значение в этой связи приобретает морально-этический аспект поведения молодых людей. Он, в свою очередь, характеризует гражданское самоопределение - способность и возможность каждого сознательного и активного члена общества подчинять свое поведение интересам российского общества и государства. Гражданское самоопределение связано с системой гражданских ценностей и смыслов, к которым мы относим: Конституцию РФ, флаг, герб, гимн страны, демократическое государство, гражданское общество, гражданский долг, основные права и свободы человека, гражданский мир и согласие.

В своем поведении молодой человек руководствуется различными социальными нормами: нравственными, эстетическими, этическими, правовыми. В общественной жизни зачастую поведенческая правовая культура молодого человека не согласуется с правовыми предписаниями общества и государства. Так, проведенная Ф. Э. Шереги сегментация по характеру восприятия гражданами своих правовых обязательств в возрасте до 25 лет показала, что «законопослушных» (те, кто склонен соблюдать закон в любых условиях, независимо от того, справедлив он или нет) - 18%; «конвенционалистов» (те, кто личное соблюдение законов ставит в зависимость от их соблюдения представителями государственных органов власти) - 48%; «моралистов» (при следовании закону они соотносят свое поведение с принципами справедливости) - 21%; «эгоистов» (те, кто личные интересы ставит выше закона) - 4%; «неопределившихся» - 9%⁶¹. Приведенные данные говорят о неблагоприятной тенденции развития гражданского общества и правового государства в России, что актуализирует потребность в целенаправленном воздействии на молодежь.

В настоящее время молодежь на себе ощущает распространение криминального насилия. Она не удовлетворена уровнем обеспечения личной

⁶¹ См.: Шереги Ф.Э. Социология права: прикладные исследования. - СПб., 2002. - С. 70-71.

безопасности и мало рассчитывает на поддержку со стороны властных структур. Беспокоит, что 10,14 % (каждый десятый) апеллирует к криминальным структурам⁶². Следует отметить, что 46,09 % молодых людей утверждает, что считает недопустимым совершение правонарушений даже для достижения своих целей. Допускают такую возможность 24,65 % и, скорее всего, допускают 29,26 % затруднившихся с ответом⁶³.

Основу качественной определенности современного молодого человека составляют деловитость, инициативность, предприимчивость, стремление к инновациям и поиск возможности реализовать собственный творческий потенциал. Социальные институты общества стремятся пойти на предельное раскрепощение личности, сняв с молодых людей регулирующие ограничения и предоставив им возможность самореализации своих способностей, удовлетворения как материальных потребностей, так и духовных интересов.

Ситуация жизненного самоопределения молодежи неоднозначна. С одной стороны, представители молодого поколения составляют сегодня значительную долю в составе новых социальных слоев: предпринимателей, менеджеров, банковских работников. Увеличилось число молодых людей, возглавляющих общественные движения и политические партии. Одновременно, с другой стороны, молодежь оказалась одной из самых незащищенных социальных групп, значительно ухудшилось ее материальное положение, замедлилось социальное продвижение, наблюдается глубокое противоречие в несоответствии новых социально-экономических требований и качеств личности молодого человека, традиционно формируемых социальными институтами российского общества. Эти два вектора, взаимодействуя друг с другом, определяют особенности гражданской социализации молодых людей, когда на фоне известных позитивных процессов в повышении трудовой и социально-политической активности российской молодежи наблюдаются парадоксальные явления. Возрастает количество асоциальных молодых людей, не усвоивших новые ценности, нормы и роли.

Таким образом, затянувшийся духовный кризис, неопределенность вектора многих традиционных ценностей и ориентиров в целом неизбежно влияет на колебание взглядов и оценок молодежью социальной деятельности, правомерного и неправомерного поведения. Особую значимость в этой связи приобретает правовая социализация молодежи. Именно стихийность, неуправляемость процесса социализации молодых людей в условиях крайне противоречивых реалий современности ведет к росту правового нигилизма, девиантного поведения и молодежной преступности в целом. Особенность правовой социализации в том, что через пакет норм, отражающих права молодежи в разных сферах жизнедеятельности, она детерминирует и другие

⁶² См.: Белов А. А. Качество жизни учащейся молодежи (по материалам социологических исследований) // Общество. Личность. Культура (социально-гуманитарные исследования) : Сб. научн. трудов / Белгород - Санкт-Петербург, 2007. - С. 451-452.

⁶³ См.: Реутов Е. В. Социальное исключение молодежи: характер и механизмы // Общество. Личность. Культура (социально-гуманитарные исследования): Сб. научн. трудов / Белгород - Санкт-Петербург, 2007. - С. 487.

важнейшие направления социализации, а именно профессиональную, познавательную, трудовую, политическую, экономическую. Роль социальных регуляторов состоит в том, чтобы права оставались не просто формализованными нормами, а становились естественными и востребованными индивидуумом и обществом. На наш взгляд, социализирующая роль учебного заведения должна реализовываться, прежде всего, через деятельность профессорско-преподавательского состава и других структурных подразделений. Механизмы социализации, направленные на формирование правовой культуры учащейся молодежи, связаны с правовым обучением, правовым просвещением и правовой пропагандой, которые сопровождают самовоспитание молодого человека. В свою очередь, правовое обучение и воспитание молодого поколения является важнейшей функцией Российского государства, а формирование патриотизма и гражданственности - обязательным условием существования и развития гражданского общества и правового государства.

Таким образом, ключевой задачей правовой социализации является формирование правовой культуры молодежи как важнейшего условия воспитания свободной, законопослушной, социально активной личности, укрепления законности и правопорядка, повышения уровня управления этими процессами со стороны государственных органов и институтов гражданского общества.

РОЛЬ ИНСТИТУТА ОТЦОВСТВА В ПОДДЕРЖКЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Деревянко П.А., г. Белгород

В обществе, основанном на демократических принципах, создаются общественные группы или объединения, отстаивающие свои интересы. При этом основания для такого объединения могут быть разными, созданные общественные организации, как правило, занимают активную позицию и одной из форм самореализации выбирают защиту прав и интересов своих членов или иных лиц, которые попадают в сферу их деятельности в судебном порядке. Указанные процессы свойственны и российскому обществу в связи с решением вопроса защиты прав отцов.

Уточним, что в настоящее время с целью решения заявленной проблемы, существует два вида центров, созданных для отцов. Во-первых, это центры для одиноких отцов. Во-вторых, это центры, занимающиеся защитой прав отцов⁶⁴.

Лидером среди таковых является общественная организация «Отцы и дети», созданная 18 ноября 1990 г. Правозащитники вполне обоснованно считают эту дату началом мужского движения в России.

⁶⁴ Ильина О.Ю. Права отцов: де-юре и де-факто. – М.: Городец, 2007.

Организация «Отцы и дети» стала первой официальной правозащитной организацией в СССР и была зарегистрирована министерством юстиции РФ 8 июля 1991 г. как общероссийская независимая общественная организация. Президентом был избран юрист Георгий Васильевич Тюрин. К настоящему моменту ассоциация представляет интересы 850 000 отцов с детьми России.

Главная задача ассоциации – правовая защита детей и их отцов. Ближайшие цели: содействие приведению законодательства России в соответствие с Декларацией прав ребенка ООН⁶⁵, Конвенцией ООН о правах ребенка⁶⁶, Всемирной декларацией ООН об обеспечении выживания, защиты и развития детей⁶⁷; добиться безусловного исполнения должностными лицами Конституции России⁶⁸, законов о правах детей; соблюдения прав детей всеми гражданами без исключения, а особенно родителями.

Отметим, что современное правозащитное движение отцов также активно распространяется на региональном уровне. Так, Межрегиональный отцовский комитет (далее – МОК) был создан в июне 2010 г. на конференции в городе Белгород как объединение родителей, чьи дети лишены возможности общаться со вторым родителем.

Основными целями деятельности МОК являются:

- содействие гражданам Российской Федерации, в том числе несовершеннолетним, в реализации их конституционных прав и прав в области семейного права, гарантированных иными законами Российской Федерации всеми законными способами;

- содействие созданию и укреплению институтов гражданского общества в Российской Федерации;

- поддержка общественных инициатив граждан и их объединений в сфере защиты прав детей, родителей, семьи;

- распространение в общественном сознании граждан Российской Федерации принципов правового государства, верховенства закона, равенства всех граждан перед законом независимо от пола, национальности, религиозной и социальной принадлежности.

К сожалению, в виду непродолжительного времени существования МОК, мы не можем представить практику его функционирования и защиты им прав отцов. Однако, как представляется, сам факт создания такой организации свидетельствует о заинтересованности решения комплекса проблем, сложившегося в связи с реализацией прав отцами.

⁶⁵ Декларация прав ребенка (Принята 20.11.1959 г. Резолюцией 1386 (XIV) на 841-ом пленарном заседании Генеральной Ассамблеи ООН) // Международная защита прав и свобод человека. Сборник документов. – М.: Юридическая литература, 1990. – С. 385-388.

⁶⁶ Конвенция о правах ребенка (Принята 20.11.1989 Резолюцией 44/25 Генеральной Ассамблеей ООН) // Ведомости СНД СССР и ВС СССР. – 1990. – № 45. – Ст. 955.

⁶⁷ Всемирная декларация об обеспечении выживания, защиты и развития детей (Принята в г. Нью-Йорке 30.09.1990 г.) // Дипломатический вестник. – 1992. – № 6. – С. 10-13.

⁶⁸ Конституция Российской Федерации: принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. (с учетом поправок, внесенных законами Российской Федерации о поправках к Конституции Российской Федерации от 30 декабря 2008 г. № 6-ФКЗ и от 30 декабря 2008 г. № 7-ФКЗ) // Российская газета. – 1993, 25 декабря; 2009, 21 января.

В соседней Беларуси тоже есть общественная организация «Защита прав отцов и детей». На сегодняшний день она объединяет более 200 отцов. Ежегодно специалисты данной организации оказывают консультационную и правовую помощь не менее чем одной тысяче мужчин.

В Украине действует международная общественная организация «Международный союз мужественных отцов» (МСМО). Это международная организация инвалидов, которая объединяет разведенных отцов, воспитывающих детей без матери, а также детей-инвалидов в возрасте от шестнадцати лет из неполных семей мужчин-инвалидов из всех стран мира. Основной целью деятельности МСМО является возрождение отцовского воспитания в семьях мира, защита своих общих интересов членами МСМО путем объединения⁶⁹.

Идея объединения одиноких отцов возникла еще в Советском Союзе. Международный союз мужественных отцов изначально столкнулся с трудностями, поскольку в обкоме партии основателям было заявлено, что в стране просто не существует отцов-одиночек. Существование таковых удалось доказать только в 90-х годах.

Вскоре после того, как эта организация была зарегистрирована официально, возникли серьезные опасения за ее дееспособность, поскольку в ней к тому времени насчитывалось порядка восьми тысяч членов, но совершенно не было спонсоров. В связи с этим все средства было решено перечислять только тем, кому приходилось наиболее трудно – отцам-инвалидам. Но несмотря на это, многие разведенные и овдовевшие отцы обращаются к специалистам, работающим в организации на общественных началах, за методической и психологической помощью.

Поводов для обращения всегда находится много, но самой главной трудностью является то, что одинокими остались именно мужчины – им была не положена даже разовая компенсация, предоставляемая матерям-одиночкам в связи с подорожанием товаров для детей. Даже когда по законодательству было запрещено увольнять одиноких матерей, отцы-одиночки всегда оставались в зоне риска⁷⁰.

Международный Союз мужественных отцов постоянно обращается к правительству и Верховной Раде Украины по поводу улучшения семейного законодательства. Из достижений отмечают то, что удалось добиться принятия закона, защищающего права детей, не получающих алиментов (в этом случае задолженность погашается имуществом той стороны, которая должна выплачивать средства на содержание детей)⁷¹.

Для украинских отцов также издается электронная газета «Папа»⁷².

Правовое просвещение отцов частично обеспечивается электронным журналом «Мужской альманах»⁷³, на страницах которого не только

⁶⁹ www.iatp.donetsk.ua/~msmt

⁷⁰ <http://www.vash-papa.ru/polozenie/14-mezhdunarodnyj-soyuz-muzhestvennyx-pap-msmp.html>

⁷¹ <http://www.day.kiev.ua/183460/>

⁷² www.tato.iatp.org.ua/index

⁷³ <http://menalmanah.narod.ru>

выражаются обида и возмущение отцов, но и предлагаются ценные практические рекомендации.

Представляется, помимо обозначенных целей общественные организации в защиту прав отцов являются серьезным инструментом снижения социальной напряженности, а также повышения толерантности в гражданском обществе современного Российского государства, так как членами подобного рода сообществ могут быть люди различной национальной, этнической социальной принадлежности, но объединенные общей целью.

Полагаем, существующий опыт соседних государств в сфере защиты прав отцов общественными организациями, а также потенциальные возможности аналогичных российских объединений, могут стать одним из результативных направлений решения заявленных проблем, ввиду гражданско-инициативной природы подобного рода организаций и соответственно, оказанием большего доверия со стороны населения, нежели к государственным структурам.

СОЦИАЛЬНЫЕ КОММУНИКАЦИИ: ПОНЯТИЕ, СУЩНОСТЬ И СТРУКТУРА

Долина С.В., г. Москва

Термин «коммуникация» входит в научную рефлексию в начале XX века. Коммуникации - механизм, посредством которого становится возможным существование и развитие человеческих отношений - все символы разума вместе со способами их передачи в пространстве и сохранения во времени. Она включает в себя мимику, общение, жесты, тон голоса, слова, письменность, печать, железные дороги, телеграф, телефон и самые последние достижения по завоеванию пространства и времени. Четкой границы между средствами коммуникации и отвальным внешним миром не существует. Однако вместе с рождением внешнего мира появляется система стандартных символов, предназначенная только для передачи мыслей, с нее начинается традиционное развитие коммуникации.

Существует ряд описательных определений коммуникации. Примером может быть дефиниция, предложенная Г.Г. Почепцовым: «Под коммуникацией мы будем понимать процессы перекодировки вербальной в невербальную и невербальной в вербальную сферы. Исторически коммуникацией было именно это: принуждение другого к выполнению того или иного действия. То есть для коммуникации существенен переход от говорения Одного к действиям Другого. Именно ради этого реализуется передача значений между двумя разными автономными системами, которыми являются два человека» [2, с. 16]. Г. Лассуэлл описал процесс коммуникации посредством пяти ключевых характеристик сообщения: кто передает, кому предает, что передает, по какому каналу, с каким результатом. [1, с. 133].

Таким образом, приведенные определения раскрывают разные качества коммуникации, подчеркивая следующие важнейшие характеристики этого феномена: коммуникация есть взаимодействие (где может быть подчеркнута

интерсубъективное или субъект-объектное отношение), которое носит особый характер. В таком случае в качестве синтезирующего может быть выбрано определение коммуникации как смыслового и идеально-содержательного аспекта социального взаимодействия, а коммуникативных действий как сознательно ориентированных на смысловое восприятие.

К структуре коммуникации традиционно относят: 1. Двух участников - коммуникантов, наделенных сознанием и владеющих нормами некоторой семиотической системы, например, языка; 2. Ситуацию (или ситуации), которую они стремятся осмыслить и понять; 3. Тексты, выражающие смысл ситуации в языке или элементах данной семантической системы; 4. Мотивы и цели, делающие тексты направленными, т.е. то, что побуждает субъектов обращаться друг к другу; 5. Процесс материальной передачи текстов.

Можно говорить о множественности проявлений коммуникации в социальной практике: это системы связи, разветвленные пути прохождения сообщения, коммуникации между различными субъектами общественной жизни, межкультурный и внутрикультурный диалог. Очевидным проявлением феномена коммуникации в современном мире является создание и использование средств массовой информации (СМИ). Более того, современные СМИ представляются не только обычными каналами распространения информации, но мощным средством воздействия на общественное сознание, формой социального регулирования, средством модификации экономического и потребительского поведения людей (интегрированные маркетинговые коммуникации, реклама, индустрия шоу-бизнеса и развлечений).

В любых классификациях и теориях центральное место занимает социальная коммуникация. По нашему мнению нет различия между социальной коммуникацией и коммуникацией. Социальная коммуникация есть движение информации (смыслов) в социальном времени и пространстве. Термин социальная коммуникация подчёркивает только принадлежность коммуникативных явлений к социальным структурам.

В современном познании коммуникация и социальность взаимно полагают друг друга, поскольку социальные системы образуются благодаря коммуникации, сохранение их преемственности возможно только на основе согласованных коммуникаций. Общество только кажется статичной суммой социальных институтов: в действительности оно изо дня в день возрождается или творчески воссоздается с помощью определенных актов коммуникативного характера, имеющих место между его членами. Коммуникация предполагает наличие другого Я, другого человека, она относится к межличностному пространству, поэтому некоторым исследователям коммуникация представляется базовым моментом социальности. Наконец, коммуникация выступает как социальный феномен, который раскрывает механизмы структурирования, организации и функционирования человеческого общества, способы и формы включения индивида в социально-исторический контекст. Технологии коммуникации рассматриваются как источник социального развития, решающий фактор в формировании социальных систем.

Понятие коммуникации активно разрабатывается во многих областях знания, например, в философии, социологии, психологии, культурологии, семиотике и лингвистике, а также в прикладных теориях в актуальных сегодня областях средств массовой коммуникации, рекламы, связей с общественностью, в менеджменте, информатике.

В зависимости от исследовательских и практических потребностей может избираться то или иное определение коммуникации, тот или иной набор ее существенных признаков, что выводит на первый план необходимость философского анализа, предполагающего выход на уровень обобщающего определения коммуникации.

Сквозь призму коммуникации можно рассмотреть широчайшую область современного познания. Так, например, Г.Г. Почепцов выделяет наряду с семиотическими, психотерапевтическими, мифологическими моделями, еще около двадцати моделей коммуникации в других областях гуманитарного знания.

В зарубежных исследованиях отмечается, что теория коммуникации, интенсивно развиваясь с середины XX века, из области математико-технического моделирования входит в центр публичных дебатов о демократии, массовых коммуникациях и пропаганде, популярной культуре и проблеме человеческих отношений в целом. Коммуникация трактуется как процесс, который выполняет существенные функции в социуме, в каждой области социальной практики будь то семья, бизнес, политика. Многогранность и сложность теории коммуникации определена ее связью со многими исследовательскими традициями, которые каким-либо образом могут быть связаны с коммуникацией. Так, теория коммуникации берет на вооружение концепты различных дисциплин, включая физику, лингвистику, антропологию, социологию, психологию и философию. Более того, теория коммуникации ретроспективно приспособливает ряд традиций. В современном познании выделяют семь парадигм в теории коммуникации: 1) Риторика изучает коммуникацию как искусство беседы, как убедительную общественную коммуникацию; 2) В семиотической парадигме коммуникация рассматривается как процесс, осуществляемый посредством знаков и знаковых систем, связывающий субъектов, исследовательский акцент делается на коммуникативных свойствах знака; 3) Феноменологическая традиция рассматривает коммуникацию как опыт «Я» и «Другого» в диалоге, где нельзя непосредственно испытать другое сознание; 4) В кибернетической парадигме коммуникация выступает обработка информации в сложных системах, будь то компьютеры, телекоммуникационные устройства или процессы взаимодействия между людьми; 5) Социальная психология трактует коммуникацию как социальное взаимодействие и способ социального воздействия, исследуя влияние на коммуникативные процессы индивидуальных особенностей человека, его эмоций, социальных ролей и др.; 6) Социокультурная теория рассматривает коммуникацию как символический процесс, который производит и воспроизводит общие значения и социальные структуры; 7) В критической традиции коммуникация выступает как

рефлексивная, диалогическая беседа, детерминированная культурными и идеологическими аспектами, отношениями власти и эмансипации.

Таким образом, можно зафиксировать множественность определений и моделей коммуникации, основанных на различных концептуальных подходах. Тем не менее, для анализа частных проявлений, в данном случае феномена рекламы, необходима некоторая единая обобщающая модель, которая бы послужила инструментом, базисом исследования. Обобщая приведенные трактовки коммуникации, можно предложить схему анализа социальной коммуникации через ряд качеств и аспектов.

Список литературы

1. Лассуэлл Г. Структура и функции коммуникации в обществе // М.М. Назаров. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований, - М.: Едиториал УРСС, 2002
2. Почепцов Г.Г. Теория коммуникации - М.: «Рефл-бук», 2001

К ОНТОЛОГИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КАТЕГОРИЙ ВИРТУАЛЬНОЕ – СИМУЛЯЦИЯ

Дунаев Р.А., г. Белгород

В нашей статье мы обратимся к проблеме онтологии толерантности, под которой будем понимать не просто терпимость в ее социо-политическом измерении, но множественность как онтологическое условие терпимости. По нашему мнению такое понимание толерантности позволяет объяснить столь пристальное внимание к этой проблеме сегодня и ее востребованность обществом. Помещенная в этот контекст проблема толерантности согласуется с понятиями виртуального и симуляции. Понимание виртуального как эффекта компьютеризации общества родственно симуляции. Именно развитие компьютерной техники во второй половине XX в. сделало термин «виртуальное» и «виртуальная реальность» столь популярным. Виртуальная реальность вместе с персональным компьютером вошла в повседневность людей и в значительной мере обусловила актуальность исследований в данной сфере.

Именно в таком значении, как симулятивной реальности, виртуальное предстает в работах ряда философов-постмодернистов, среди которых Ж. Бодрийар, Ж. Деррида, Ж. Делез, Р. Барт и др. Симуляция в качестве одного из понятий философии постмодерна фиксирует «феномен тотальной семиотизации бытия вплоть до обретения знаковой сферой статуса единственной и самодостаточной реальности» [Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 735.]. В основе симуляции лежит идея неустранимости факта разрыва означаемого и означающего, самовольного существования образов и знаков, оторванных от реальности и бесконечно продуцирующих ее замещение, гиперреальность.

Понятие симулякра довольно раннее, и прежде чем перейти к современным трактовкам, мы должны исследовать его историю. Уже у Платона симулякр употребляется в значении «видимости» или «подобия». В работе Жилия Делеза «Античная философия и симулякр» можно найти подробное изложение платонической концепции подобия. Ее суть сводится к проблеме разграничения необходимо возникающей при существовании множественности подобий эйдосов: «Мы начали с исходного определения мотиваций платонизма: отделить сущность от явления, интеллигибельное от чувственного, идею от образа, оригинал от копии, модель от симулякра» [Делез, Ж. Логика смысла - С. 332.].

Место симулякра в общей схеме платонизма следующее: «... мы видим, что все эти выражения не равнозначны. Различие перемещается между двумя типами образов. *Копии* - вторичные обладатели [сопричастным]; они - претенденты, стоящие на прочных основаниях, чьи претензии гарантированы сходством [с непричастным]. *Симулякры* - нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении [от непричастного]. Именно в этом смысле Платон разделяет всю область образов-идолов на две части: с одной стороны, есть *копии-иконы*, с другой - *симулякры-фантазмы*» [Там же. - С. 332.].

Сущность порождает явления, ряд которых двояк: это копии и симулякры. Копии – «вторичные обладатели [сопричастным]; они - претенденты, стоящие на прочных основаниях, чьи претензии гарантированы сходством [с непричастным]. *Симулякры* - нечто вроде ложных претендентов, чьи претензии строятся на несходстве, заключающемся в сущностном извращении или отклонении [от непричастного]. Именно в этом смысле Платон разделяет всю область образов-идолов на две части: с одной стороны, есть *копии-иконы*, с другой - *симулякры-фантазмы*» [Там же]. Удел копий колебание между большим или меньшим несходством с оригиналом (эйдосом). Симулякр же основывается на различии. Сходство копии не столько сходство ее с вещами, сколько с исходным – Идеей, так как именно она образует структуру вещи. Симулякр тоже образ, как и копия, но не имеющий сходства с Идеей. Это не «копия копий» в итоге все же восходящая к общему «предку». Внутренняя структура того и другого различна, различна сущность, задаваемая эйдосом.

Основанием симулякра является имитация, ведущая к сходству внешнему: «мы видим, что имитация обречена на уничижительный смысл, поскольку теперь она выступает как всего лишь симуляция [идеи], то есть прилагается к симулякру и обозначает только внешний, непродуктивный эффект сходства - эффект, достигаемый хитростью и ниспровержением [идеи]» [Делез, Ж. Логика смысла - С. – 335.].

В этой ситуации субъект не обладает способностью различения ложного и истинного образа, копии и симулякра, и причиной тому способность последнего к «неограниченному становлению» [Там же]. И задача платонизма, по мысли Делеза, воспрепятствовать этому безудержному росту симулякров.

Схемы существования копий и симулякров существенно различаются. В случае первых, это последовательные и упорядоченные серии повторений,

выстраиваемые одна за другой (к – к – к – к – к ...). Для вторых же характерно существование хаотичное, и выражаясь языком того же Делеза, ризоматичное, децентрированное. Если первые образы образуют круги вокруг эйдоса и стремятся к нему, то симулякры нет. Скорее они паразитируют на этой схеме и нарушают ее: «Между этими базовыми сериями [повествования] возникает своего рода *внутренний резонанс*. И этот резонанс вызывает *форсированное движение*, устремляющееся за пределы самих серий. Таковы характерные черты симулякра, когда он сбрасывает с себя оковы и выходит на поверхность» [Там же. - С. 338 – 339.]. Так проявляется агрессия симулякра, его сущностное качество безудержной экспансии. Но в то же время и творчества.

Таким образом, Делез приходит к реализации своей основной задачи – низвержению платонизма и реабилитации симулякров: «низвергнуть платонизм - значит заставить симулякры подняться к поверхности и утвердить свои права среди икон и копий. Проблема больше уже не в том, чтобы различать Сущность-Явление или Модель-Копию. Такое различие работает исключительно в мире представления. Проблема теперь в низвержении самого этого мира, в «сумерках идолов». Симулякр - вовсе не деградировавшая копия. В нем таится позитивная сила, отрицающая как *оригинал и копию*, так и *модель и репродукцию*» [Делез, Ж. Логика смысла - С.340.].

Итог, к которому приводит «воцарение» симулякра в упразднении иерархии, центрированных подобий которые входят между собой в резонанс и сплетаются. Сущность и подобие сливаются в акте симуляции. Все поглощает ложь и хаос: «Неиерархизированное творение представляет собой сгусток сосуществований и одновременность событий. Это - триумф ложного претендента. Он симулирует одновременно и отца, и поклонника, и невесту в чередовании масок. Но ложного претендента нельзя считать таковым по отношению к предполагаемой истинной модели - точно так же, как симуляцию нельзя называть видимостью или иллюзией. Симуляция - это фантазм как таковой, это эффект функционирования машинерии симулякра - дионисийской машины и онтологическое условие толерантности как множественности.

ЭТНИЧЕСКАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ В РОССИИ: ПРОБЛЕМЫ И МЕТОДЫ ИХ РЕШЕНИЯ

Жданова О.В., г. Белгород

Социальное поведение людей регулируется обычаями, традициями, нормами, характерными для определённых национальных и культурных сообществ.

В России, как и во всем мире, остро стоят проблемы межнациональных отношений, национальной обособленности, сепаратизма. Все это является основой для обострения этнических фобий, развития межэтнической напряженности, конфликтов.

Представители различных стран, каждая обособленная социальная группа живет в мире собственных правил и норм, обычаев и традиций, которые

выражаются в особом языке, манере поведения, религии, системе этнических взглядов, социальных институтах.

На территории России исторически сложились поликультурные регионы, где веками жили представители разных этнических и культурных групп. Такими регионами являются Поволжье, республики Северного Кавказа, Краснодарский и Ставропольский края. В связи с этим межнациональные противоречия стали одной из острых проблем в России. С тяжелейшими последствиями межэтнических конфликтов столкнулись сотни тысяч наших соотечественников. Погибшие люди, разрушенные семьи, беспризорные дети – вот цена межнациональной нетерпимости и противостояния⁷⁴.

Следовательно, этническая толерантность это проблема, требующая срочного решения.

В современных обстоятельствах этническая толерантность должна быть изначальной основой взаимопонимания, солидарности, а не проявлением сострадания. В связи с этим толерантность – не просто пассивная терпимость, она предполагает активную позицию всех заинтересованных сторон, и одновременно отказ от навязывания своей точки зрения одной из сторон, то есть предполагает в отношениях между сторонами обоюдное позитивное взаимодействие на конструктивной основе.

На этническую и профессиональную толерантность оказывают действие следующие социально-психологические факторы:

- степень этнокультурной компетентности;
- психологическая готовность к межкультурному и межконфессиональному диалогу;
- опыт и навыки межкультурного взаимопонимания и взаимодействия.

Исследование характера и содержания межэтнических отношений позволяет выделить следующие типы толерантности:

- 1) активная толерантность – открытость, готовность к межэтническим контактам;
- 2) пассивная толерантность – нерегулярность межэтнических контактов, склонность общаться с представителями своей национальности при сохранении позитивного отношения к представителям других этнических групп;
- 3) избирательная толерантность – межэтнические контакты носят ограниченный характер, по какому-либо признаку – языку, религиозной принадлежности, культурным особенностям;
- 4) вынужденная толерантность – межэтнические контакты возникают под давлением обстоятельств и носят сугубо деловой характер;
- 5) интолерантность – категорическое нежелание взаимодействовать с людьми другой культуры⁷⁵.

⁷⁴ Лебедева Н.М. Этническая толерантность в России и способы ее укрепления // http://www.migrocenter.ru/publ/konfer/kavkaz/m_kavkaz034.php

⁷⁵ Баранов С.Т. Этническая толерантность // Сборник научных трудов Северо-Кавказского государственного технического университета. Серия «Гуманитарные науки». – № 3 // www.ncstu.ru

На русских, являющихся доминирующим этносом, лежит ответственность за интеграцию, сотрудничество и солидарность всех этносов России⁷⁶. Тем более что во всех государственных учреждениях большинство составляют русские. К сожалению, высокого сознания ответственности за создание единого политического государства у многих чиновников нет. Государственная власть в лице администрации всех уровней должна показывать в своей государственной деятельности примеры высокой нравственности и мудрости, и такого поведения требовать от сограждан, независимо от статуса и национальной принадлежности.

Все это в целом должно способствовать снижению межэтнической напряженности, повышению этнокультурной и психологической компетентности представителей органов власти и к более эффективному межэтническому и межконфессиональному диалогу в поликультурных регионах нашей страны.

ФОРМИРОВАНИЕ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УСЛОВИЯХ ПОСТМОДЕРНИСТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Загibalова М.А., г. Тула

Культуру современного общества принято рассматривать как постмодернистскую культуру. Специфика мировидения данной культуры определяется такими понятиями как ризома, плюральность, коллаж, лабиринт, пастиш, карнавальность и т.п. В связи с этим мировидение современного человека не ориентировано на определенные нормы и правила, а скорее на аномативность, на многообразие явлений окружающего мира, где нет четко определенного центра, а он (центр) может смещаться и изменяться в зависимости от ситуации. Таким образом, в подобных условиях современный человек, ориентированный на плюральность и децентрализацию, казалось бы уже изначально готов к толерантному отношению к окружающему миру. При этом, обсуждая проблему толерантности, на сегодняшний день большинство исследователей утверждают, что толерантное отношение у современного человека недостаточно сформировано, что толерантности современному человеку «не хватает».

Современный этап в развитии общества и культуры является переходным (и поэтому кризисным). Происходит «перекраивание границ» во всех сферах человеческой жизни: политике, экономике, культуре, искусстве, науке, образовании и проч. В этом состоянии постоянных перемен современному человеку, чтобы иметь адекватную современной ситуации степень толерантности необходимо обладать достаточной степенью гибкости в отношениях Другим и окружающим миром. Поэтому в условиях постоянно и достаточно быстро изменяющегося окружающего мира толерантность не может

⁷⁶ Анциферова Н.Г. Этническая толерантность в современном российском обществе: состояние и тенденции развития: Автореф. дисс. ... канд. соц. наук. – М., 2007.

быть однажды заданной нормой, скорее толерантность современного человека представляет собой постоянный поиск, некое постоянное творчество в выработке толерантного отношения, толерантной позиции.

Обращаясь к этимологии термина «толерантность» следует отметить, что латинское слово *tolerantia* восходит к глаголу *tolero*, которое приобрело два значения: первое из них – «нести, держать», а также «переносить, сохранять, кормить, оставаться»; второе – «кормить, питать», что связано с родственным глаголом *tollo* — «считать своим ребенком, воспитывать, пестовать». Все это дает основание говорить о том, что толерантный человек – есть воспитанный человек. Таким образом, в формировании толерантности важна не только роль общества (семьи, школы и других социальных институтов), но и самого человека, т.к. нормы и правила многих социальных институтов в настоящий (переходный) период также претерпевают многочисленные изменения. Воспитанность (а значит и толерантность) можно понимать как некую норму поведения в обществе, но какой она должна быть в современном обществе? На сегодняшний день общество находится в состоянии выработки этой нормы (модели).

Насущная потребность в выработке нормы воспитанности (модели толерантного отношения) существует по причине необходимости сохранения человеком себя (и как вида, и как личности)⁷⁷. В этом случае толерантность выступает не только как сложное личностное образование, выполняющее ряд функций (информационную, реализующуюся в фиксации информации о ценности «толерантность»; функцию эмоционального подкрепления, отражающую эмоциональное восприятие знаний о ценности «толерантность»; регулятивную, реализующуюся в соотношении субъектом собственного действия с личностным смыслом этой ценности), но и как социально значимая ценность.

М.А. Мясников в своей статье «Воспитание толерантности в обществе риска» предлагает выделить две стороны толерантности: «внешнюю толерантность (к другим) – убеждение, что они могут иметь свою позицию, способны видеть вещи с иных (разных) точек зрения, с учетом разных факторов; и внутреннюю толерантность (как гибкость, как отношение к неопределенности, риску, стрессу) – способность к принятию решений и размышлению над проблемой, даже если не известны все факты и возможные последствия»⁷⁸. С этих позиций можно утверждать, что современный человек должен (и стремится) обладать именно внутренней толерантностью.

Исследователь Р.В. Брислайн трактует толерантность как качество личности, которое противопоставляется стереотипности и авторитаризму. По мнению данного автора, она необходима для успешной адаптации к новым неожиданным условиям. Исследователь Е.И. Касьянова считает, что

⁷⁷ Некоторые ученые даже понимают толерантность как «идеал и жизненно важный принцип», считая, что «она одна даст шанс выжить цивилизации».

⁷⁸ Мясников М.А. Воспитание толерантности в обществе риска. Статья помещена: <http://sgu.ru/files/nodes/13579/masnik>

толерантность включает в себя терпимость, но не ограничивается ею. «Толерантность – это не пассивное принятие, а активный поиск точек соприкосновения с неясным, непонятым, чужим; желание понять это неясное»⁷⁹. Подобное понимание толерантности является потенциально продуктивным для современного постмодернистского состояния культуры и общества в связи с тем, что толерантность в современном обществе можно представить как некую готовность неоднократно создавать все новые и новые временные правила, условия, нормы для Диалога, опираясь на весь свой внутренний потенциал (знания, интуицию и проч.). Только в условиях подлинного Диалога личность раскрывает свой внутренний потенциал, который необходим для формирования толерантного отношения.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что на современном этапе развития общества и культуры необходимо качественное изменение толерантности, как отношения к Другому. Толерантность, на сегодняшний день следует рассматривать как активную нравственную (и при этом достаточно гибкую) позицию человека, способного к риску, к творчеству, поиску нового.

ФЕНОМЕН СВОБОДЫ КАК АТРИБУТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Ивашина Е. В., г. Белгород

В данной статье излагаются результаты социологического опроса студенческой части гражданского общества. В социологическом исследовании феномена свободы можно выделить две проекции - внутреннюю и внешнюю. В основе рассогласований между ними лежит прежде всего разный уровень осознания социальными субъектами характера и степени воздействия на них системы социальных связей, через которые они включены в общественную жизнь и взаимодействуют с другими социальными субъектами, организациями и институтами. Не менее важную роль играют доступ к информации об окружающем мире, ошибки в восприятии и осмыслении и т.д.

В рамках «внутренней проекции» в центре внимания исследования, социальный субъект, который сам оценивает уровень и динамику своей свободы, исходя из сложившихся у него в данный момент времени жизненных целей (ценностей) и представлений о возможностях их достижения. Именно эти представления подразделяют все изменения в социальном пространстве на актуальные и неактуальные. Стадия осознания индивидом происходящих перемен и своего места в новой социальной реальности неизбежно становится центральной. Даже если его представления о динамике возможностей слабо отражают реальное состояние дел, эта «оторванность от реальности» сама выступает как реальность.

⁷⁹ Касьянова Е.И. Нравственные основы толерантности в современной социокультурной ситуации: Автореф. дисс... докт. филос. наук. СПб, 2009. С. 21.

В рамках «внешней проекции» на первый план выдвигаются действительные изменения во взаимоотношениях социального субъекта с социальной средой, независимо от того, осознает он их или нет, актуальны они для него в данный момент времени или неактуальны. Иными словами, в этом случае мы абстрагируемся от опыта, вынесенного субъектами из своей жизни и жизни других, от социальной памяти; от неполноты информации об окружающем мире и изменениях в нем; от степени осознания перемен в социальной среде, ошибок в восприятии и др. По существу здесь акцент делается на оценке динамики свободы индивидов, исходя из изменений во внешней среде, в частности, на том, какую область потенциальной свободы в принципе дают социальные системы разных типов или социальная система одного типа на разных этапах ее развития; насколько прочно эта свобода гарантируется, какими социальными институтами подкрепляется; какие ограничения при этом накладываются на индивида; какова динамика шансов на преодоление этих ограничений при тех или иных изменениях социальной системы и т.д.

Понятие Свобода, включающее феномен внутренней и внешней свободы, в настоящее время можно рассматривать как соотношение *внешних* зависимостей и *внутренних* ценностных ориентаций. К внешним зависимостям относятся: алкогольная зависимость, телевизионная зависимость, любовная зависимость, игровая зависимость, сексуальная зависимость, пищевая зависимость, религиозная зависимость, трудовая зависимость, лекарственная зависимость, компьютерная зависимость, табачная зависимость, зависимость от здорового образа жизни, наркотическая зависимость и общая склонность к зависимостям⁸⁰.

К внутренним ценностным ориентациям, используя методику М. Рокича⁸¹, следует относить следующие: активная деятельная жизнь (полнота и эмоциональная насыщенность), жизненная мудрость (зрелость суждений и здравый смысл, достигаемые жизненным опытом), здоровье (физическое и психическое), интересная работа, красота природы и искусства (переживание прекрасного в природе и в искусстве), любовь (духовная и физическая близость с любимым человеком), материально обеспеченная жизнь (отсутствие материальных затруднений), наличие хороших и верных друзей, общественное признание (уважение окружающих, коллектива товарищей по работе), познание (возможность расширения своего образования, кругозора, общей культуры, интеллектуальное развитие), продуктивная жизнь (максимально полное использование своих возможностей, сил и способностей), развитие (работа над собой, постоянное физическое и духовное совершенствование), развлечения (приятное, необременительное времяпрепровождение, отсутствие обязанностей), свобода (самостоятельность, независимость в суждениях и поступках), счастливая семейная жизнь, счастье других (благополучие,

⁸⁰ Анкеты для социологического исследования по методике М. Рокича

⁸¹ Методика определения ценностных ориентаций М. Рокича [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.hr-portal.ru/tool/metodika-opredeleniya-tsennostnykh-orientatsii-m-rokicha> (дата обращения: 29.05.2011)

развитие и совершенствование других людей, всего народа, человечества в целом), творчество (возможность творческой деятельности), уверенность в себе (внутренняя гармония, свобода от внутренних противоречий, сомнений).

Также к внутренним ценностным ориентациям можно отнести «инструментальные» ценности по методике М. Рокича: аккуратность (чистоплотность), умение содержать в порядке вещи, порядок в делах, воспитанность (хорошие манеры), высокие запросы (высокие требования к жизни и высокие притязания), жизнерадостность (чувство юмора), исполнительность (дисциплинированность), независимость (способность действовать самостоятельно, решительно), непримиримость к недостаткам в себе и других, образованность (широта знаний, высокая общая культура), ответственность (чувство долга, умение держать слово), рационализм (умение здраво и логично мыслить, принимать обдуманые, рациональные решения), самоконтроль (сдержанность, самодисциплина), смелость в отстаивании своего мнения, своих взглядов твердая воля (умение настоять на своем, не отступать перед трудностями), терпимость (к взглядам и мнениям других, умение прощать другим их ошибки и заблуждения), широта взглядов (умение попятить чужую точку зрения, уважать иные вкусы, обычаи, привычки), честность (правдивость, искренность), эффективность в делах (трудолюбие, продуктивность в работе), чуткость (заботливость).

Далее необходимо рассмотреть на конкретных примерах, используя психологические методы диагностики, путем социологического опроса разделяя выборку по гендерному признаку (на примере современной молодежи, студентов).

Результаты диагностики зависимостей по гендерному признаку (среди лиц женского пола), показали: наибольшую 1. любовную зависимость, далее 2. зависимость от здорового образа жизни, 3. телевизионная зависимость, 4. общая склонность к зависимостям, 5. пищевая зависимость, 6. трудовая зависимость, 7. религиозная, 8. компьютерная зависимость, 9. сексуальная и алкогольная зависимость, 10. лекарственная зависимость, 11. игровая зависимость, 12. табачная зависимость, 13. наркотическая зависимость⁸².

Диагностика зависимостей по гендерному признаку (среди лиц мужского пола) выявила: 1. любовная зависимость, 2. здоровый образ жизни, 3. алкогольная зависимость, 4. сексуальная зависимость, 5. пищевая зависимость, 6. трудовая и общая зависимость, 7. религиозная и телевизионная зависимость, 8. игровая и компьютерная зависимость, 9. наркотическая зависимость, 10. табачная и лекарственная зависимость⁸³.

Результаты диагностики ценностных ориентаций показали, что для женского пола наиболее значимы здоровье физическое и психологическое далее любовь (в т.ч. духовная), далее счастливая семейная жизнь, а также ценится жизнерадостность и воспитанность. Если сравнить с зависимостями,

⁸² Анкеты социологического опроса, проведенного Еленой Ивашина 19. 05. 2011, на 2 курсе факультета бизнеса и сервиса (группа 170912)

⁸³ Анкеты социологического опроса, проведенного Еленой Ивашина 19. 05. 2011, на 2 курсе факультета бизнеса и сервиса (группа 170912)

выявленными ранее, то ярко выражена связь: например, женский пол зависит от любви и здорового образа жизни.

При рассмотрении результатов исследования среди лиц мужского пола, из диаграммы видно: также ценится здоровье, любовь и друзья - эти ценности соответствуют выявленным взаимосвязям: любовь и здоровый образ жизни. Алкогольная зависимость тесно взаимосвязана с ценностью наличия хороших и верных друзей. Только потом ценится семейная счастливая жизнь, что соответствует сексуальной зависимости. Далее развитие и мудрость ценится у мужского пола, что соответствует трудовой зависимости. Не удивительно, что пищевая зависимость опережает трудовую, т. к. для труда и мудрости необходимы силы. В целом можно сказать, что ценности и зависимости взаимосвязаны и взаимозависимы, и вытекают друг из друга. По этой причине, неверно будет сказать, что у людей в глобальном смысле имеются такие же ценности и зависимости как у людей в социальном статусе студентов.

НАСИЛИЕ КАК НЕОБХОДИМЫЙ ЭЛЕМЕНТ В ГРАЖДАНСКИХ ОБЩЕСТВАХ ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Ивашина Р. А., г. Белгород

С момента зарождения философии в период античности насилие занимает свое место в скрытых вариантах. Платон в своем «Государстве» много рассуждал по поводу идеального устройства общества и способа его воплощения в жизнь. Он считает невозможным достижение справедливости без принуждения, общество без исполнения законов перейдет на уровень животных взаимоотношений. Так как принуждение все равно присутствует, причем в жесткой форме, можно сказать, что Платон делает выбор между двух зол. Хотя он делает попытку объяснить гражданам необходимость исполнения закона, что частично сглаживает остроту насилия законов.

По этой причине, Платон много уделял внимания вопросам, касающимся законов. Они являются, по его мнению, одними из важнейших во всей системе его политических взглядов. Понятие закона Платон связывает со справедливостью. Закон должен устраивать каждого человека и делать жизнь всех в сообществе вполне удобной: «Людям необходимо установить законы, иначе они ничем не будут отличаться от самых диких зверей». Под страхом смертной казни, ни кто не имеет права нарушать закон. Указывает Платон два средства, при помощи которых законы исполняются – это убеждение и сила. Исходя из значений понятия насилия, здесь находим моральное насилие над людьми. Однозначно, везде есть люди, не согласные с политическим строем, а их вынуждают менять свои убеждения. Отсюда следует что никакая толерантность не допустима. В «Законах» Платон основное внимание уделяет детальным и суровым законам, которые регламентируют подробно и жестоко частную и публичную жизнь людей, определяя даже и распорядок дня и ночи. Такую всеохватность законов тоже можно рассматривать как насилие над

личной жизнью каждого. В «Законах» в последних двух книгах излагается множество правил касательно осуществления гражданских прав и обязанностей. К примеру, смертью колдовство наказывается.

К видам наказания Платон относит: тюремное заключение, смерть, палочные удары, унижительные места для стояния и сидения или стояние возле святилищ на окраине страны; либо наказанием должен быть денежный штраф. Наказание не происходит с целью, причинять зло провинившемуся. Наказание его или исправляет, или ему препятствует стать еще хуже. В случае неисправимости наказываемого его казнят.

Следовательно, в идеальном государстве основную ставку Платон делает на детальные и суровые законы, которые скрупулезно и жестко регламентируют публичную и частную жизнь людей, определяя распорядок дня и ночи, учитываются естественные склонности людей. Исполнение законов, в свою очередь, поддерживается насилием, во всех видах его проявления: моральном и физическом, вплоть до смертной казни. При всеобъемлемости законами жизни каждого человека однозначно будет проявляться насилие. Но, разновидность наказаний и, даже, подробный разбор случаев смертной казни, показывает, что Платон стремится избежать наказаний провинившихся выше необходимой меры. Так же его оправдывает стремление, с помощью различных видов насилия избежать несправедливого насилия в обществе, через что достигнуть блага общества.

По мнению Аристотеля, принуждение, насилие и необходимость есть именно те внешние силы, с помощью которых разум руководит в душе каждого человека. Он солидарен со своим учителем в вопросе принуждения к выполнению установленных законов и наказания за их нарушения, но есть и отличия от взглядов Платона.

Аристотель в пятой книге Этики размышляет о сущности справедливости и наказания. Касательно наказания Аристотель не делает опору на материальное. Опирается он на возмездие идеальное. Причина в том, что внимание обращает он одновременно на внутреннюю и внешнюю стороны совершенного преступления. Аристотель проводит различие между деяниями, совершенными обдуманно, случайно, в порыве, в заблуждении, по неведению, по неосторожности и в ситуации принуждения или самообороны. Принцип пифагорейцев о материальном возмездии он отвергает, но не конкретно на меру наказания не высказывает своего собственного мнения. Всю вину за проступки Аристотель возлагает на человека, однако, и учитывает различные факторы, повлиявшие на совершение проступка, что может смягчить наказание. В этом Аристотель повторяет Платона: говорит о строгости и неизбежности наказания, но и учитывает все факторы, сопутствующие преступлению, чтобы объем наказания соответствовал объему тяжести преступления. Отличается он от Платона обоснованием вины каждого нарушившего закон, откуда вытекает и неизбежность наказания.

Закон у Аристотеля имеет побудительную силу, равную силе необходимости. В данном случае Аристотель перефразирует Платона. Указывает он на перевоспитание с помощью различных мер принуждения

нечестных и нравственно погибших людей. Такие люди есть в каждом обществе, потому что насилие, причем в различных видах неизбежно будет применяться.

Желание Аристотеля жизнь общественную строго нормировать законодателем побуждает высказать положение, что все, что законом не определено, - запрещено.

Аристотель был твердо уверен в том, что по своей природе принуждение есть насилие и необходимость, что и доказывал: «Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению. В самом деле, насилие называется необходимостью; поэтому оно и тягостно, как и Эвен говорит: «Коль вещь необходима, в тягость нам она». И принуждение также есть некоторого рода необходимость».

В своей *Топике* Аристотель касательно наказаний говорит: «того, кто отрицает долг почитания бога и любви к родителям, следует смирать не доказательствами, но наказанием». Здесь также происходит навязывание определенной системы ценностей и норм, вопреки убеждений человека путем насилия и как у Платона, толерантности нет места.

Исходя из сказанного, Аристотель соглашается со своим учителем Платоном по вопросу необходимости закона для порядка в государстве. Отличаются его взгляды от взглядов Платона стремлением более детально расписать, нормировать и регламентировать жизнь каждого человека до мелочей. Заслуживает внимания обоснование Аристотелем виновности каждого человека, нарушившего закон, откуда вытекает неизбежность наказания. Как и Платон, Аристотель развивает и взгляды на смягчающие обстоятельства виновного, через что, не смотря на жесткость и тотальность законов, высказывается взгляд о соответствии объема наказания тяжести преступления. Но Аристотель в наказаниях менее жесток, в отличие от Платона. Все правовые взгляды, в свою очередь, предполагают различные формы насилия и принуждения.

ВИРТУАЛИЗАЦИЯ СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА В ИНФОРМАЦИОННО-МЕДИЙНЫХ КОММУНИКАЦИЯХ И ПРОБЛЕМА ЭКСТРЕМИЗМА

Игнатов М.А., г. Белгород

Теории постиндустриализма (Д. Белл), постмодернизма (Ж. Бодрийяр), информационного развития (М. Кастельс), регуляционной теории (М. Альетта, А. Липиц), теории гибкой аккумуляции (Д. Харви), рефлексивной модернизации (Э. Гидденс), коммуникативного действия (Ю. Хабермас) отводят определенную роль социальному отчуждению индивида, что помещает концепт отчуждения в контекст актуальных проблем, экстремизма в том числе.

Не вызывает сомнений, что в данных теориях находит своё место проблематика *социального отчуждения индивида*. Однако, прежде чем ответить на вопрос о том, какими именно характеристиками наполняется отчуждение в этом новом смысловом и исследовательском контексте, следует

сопоставить основные модели, описывающие информационные процессы в современном обществе с теми моделями информационного взаимодействия и информации, которые актуализируют проблему экстремизма.

Рассмотрим различные подходы. *Первый подход.* Р.Ф. Абдеев, А.И. Ракитов, А.Д. Урсул опираются на *количественные описания информационных процессов*, что, в свою очередь, не позволяет ясно описать принципиальную новизну обществ, в которых происходит обмен большими объёмами информации. В этом случае невозможно дифференцировать информацию по степени ее важности, актуальности, значимости, ценности, что приводит к смешению различных видов социального взаимодействия (например, обыденного от профессионального) и, как следствие, приводит к ряду заблуждений. Допущение, что количественные изменения в сфере информационного обмена автоматически трансформируются в изменение качества социальных систем, оказывается в подобной ситуации недостаточным.

В случаях, когда вся информация рассматривается как количественное измерение коммуникативных обменов, оказывается не важно, «передаем ли мы факт, глубокое учение, суждение, высокую истину или грязную непристойность»⁸⁴. Статистическая теория информации позволила представить её в количественном виде, но ценой забвения смысла и качества. К сожалению, в большинстве технологических и экономических концепций информационного общества была взята за основу именно подобная оценка информации, при которой игнорируется её смысл.

К. Боулдинг ещё в 1960-е гг. отмечал, что теоретики-исследователи социальных систем нуждались в единице измерения информации, которая бы принимала во внимание её значение. Уже позднее Ф. Махлуп отметил, что коммерциализация творческой сферы (идея «навесить ценники» на образование, исследовательскую работу и искусство) приводит к отрыву от семантических свойств информации⁸⁵.

Второй подход. Представители *качественного подхода к информации* (В.З. Коган, Ю.М. Лотман, Э.П. Семенюк, В.А. Ядов и др.), отказывались рассматривать ее в отрыве от содержания, они не соглашались признать и то, что увеличивающееся в масштабах производство приводит к возникновению информационного общества.

Третий подход – технологический. Уже с 1960-х годов японскими исследователями предпринимались попытки измерить рост информационного общества, используя технику учета изменения объемов телефонных разговоров и средств доставки информации. Однако технологии, как известно, являются частью социального целого. Решения, принимаемые по поводу тех или иных исследований и научных разработок, выражают социальные приоритеты. Те или иные виды технологии разбираются на основе этих оценочных суждений. По мнению Е. Масуда, «основой нового общества будет являться

⁸⁴ Мартин У. Царство культов. - СПб., 1992. – С. 64.

⁸⁵ Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton: Princeton University Press. – 1962.

компьютерная технология, с ее фундаментальной функцией замещать, либо усиливать умственный труд человека; информационная революция будет быстро превращаться в новую производительную силу и сделает возможным массовое производство когнитивной, систематизированной информации, технологии и знания»⁸⁶. Таким образом, изменение технологий, связанных с производством, хранением, распространением и получением информации, влечёт за собой изменения в обществе, экономике, политике.

Здесь возникает вопрос: как информационно-сетевая культура влияет на основания бытия человека? И что происходит с самим человеком? Не являются ли происходящие изменения катализатором экстремизма (и иных форм культурного, социального и другого протеста).

Анализ литературы по исследуемой проблеме показал, что практически все аналитики, исследующие современное общество отмечают чрезвычайно возросшую роль информации и технологий информационного взаимодействия. Оптоволоконные сети, работающие в реальном временном масштабе с огромной скоростью делают телеграф или телефонию прошлых времен безнадежно устаревшими. Но работы Д. Белла, Р. Райха, М. Кастельса и многих других исследователей убедительно показывают, что наряду с преимуществами новых технологий, форм организации экономической, политической и социальной жизни, развитие информационной сферы несет в себе целый комплекс опасностей, способствующих росту степени напряженности и отчуждения в обществе, угрозы антропологических кризисов. Появляются и новые, более «серьезные» формы проявления отчуждения, затрагивающие онтологию человека.

При этом подчеркивается*, что, культурные, социальные и политические проблемы, как бы подробно они ни обсуждались, фактически поставлены в зависимость от уровня национальных экономик, от государственной политики и других факторов развития человечества, которые напрямую не связаны с индивидуальным бытием и, по существу, им не определяются. Наблюдаемый в научной литературе по искомой теме разрыв в «ситуации человека» обусловлен, как нам видится, тем, что в области онтологии общественного бытия существующие подходы базируются, как правило, на постулатах парадигмы постиндустриализма, которая, по замечанию нашего отечественного теоретика В.Л. Иноземцева, зачастую выступает как излишне объективистская: переход от одной формы общества к другой рассматривается скорее как данность, а не как процесс, со свойственными ему внутренней логикой и противоречиями⁸⁷. Труды, выполненные в соответствии с данной парадигмой, обладают объяснительным потенциалом по отношению к происходящему лишь в рамках конкретной формации. Проблемные же зоны общественного движения

⁸⁶ Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society. Washington.: World Future Soc., 1983. – P. 233.

* Здесь и далее мы опираемся, прежде всего, на работы С.К. Шайхитдиновой (См.: Шайхитдинова С. К. Информационное общество и «ситуация человека»: Эволюция феномена отчуждения: дис. ... д. филос. наук. – Казань, 2004).

⁸⁷ Засурский И. И. Масс-медиа второй республики. – М., 1999. – С. 130.

от одной «стадии» исторического развития к другой могут быть раскрыты лишь в соотношении этих стадий друг с другом.

Тема информационного общества актуализирует вопрос о таком возрастании значения ментальных мыслительных актов, когда они все чаще и активнее выполняют роль социального действия, что ведет к возникновению и новых форм экстремизма, которые можно назвать виртуальными (онтологически) или сетевыми (топологически). Очевидно, что они фундированы феноменом современного отчуждения при перенасыщении коммуникативной сферы (виртуализация – симулякризация).

Список литературы

1. Засурский И. И. Масс-медиа второй республики. – М., 1999.
2. Мартин У. Царство культов. - СПб., 1992.
3. Шайхитдинова С. К. Информационное общество и «ситуация человека»: Эволюция феномена отчуждения: дис. ... д. филос. наук. – Казань, 2004).
4. Machlup F. The Production and Distribution of Knowledge in the United States. Princeton: Princeton University Press. – 1962.
5. Masuda Y. The Information Society as Postindustrial Society. Washington.: World Future Soc., 1983.

ИННОВАЦИОННАЯ МОДЕЛЬ РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА И ПРОБЛЕМЫ ЭКСТРЕМИЗМА

Игнатова В.С., г. Белгород

В современной культуре отчуждению и манипулированию подвергаются не только материальные формы бытия человека (природные и социальные), но и его «знаково-символическая телесность» (В.П. Римский): идеи, образы, знаки, символы, интеллект, знания и информация. В контексте (пост)индустриального общества реализуется тотальное информационное овеществление и соответствующее знаково-символическое отчуждение человека, продуцирование симулятивных, превращенных форм виртуальной реальности и «виртуального человека». Подобные изменения природы человека и общества ведут к росту экстремизма и ксенофобии, которые нельзя рассматривать вне контекста коммуникации и процессов приращения знания.

Чтобы глубже понять данные феномены, связь инноваций, знания и экстремизма, надо определиться с тем, что мы подразумеваем под понятиями знание и информация, что эти понятия разделяет.

Довольно часто имеет место тот факт, что знание и информация выступают как синонимы, или одно понятие включается в другое. Например, одно из определений звучит так: «Информация – все те сведения, знания,

сообщения, которые помогают решать определенную задачу»⁸⁸. Мы будем опираться на тезаурусное (энциклопедическое) философское определение: «Знание – форма социальной и индивидуальной памяти, свернутая схема деятельности и общения, результат обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания»⁸⁹. С определением термина информация немного сложнее, так как не существует одного общего определения понятия – «информация»⁹⁰. В нашем понимании: «Информация – все, полученное живым организмом в процессе отражения внешнего и внутреннего мира»⁹¹. Итак, информация не носит столь структурированного характера, как знание. Информация включает в себя как рациональные моменты, так и иррациональные, бессознательные, которые зачастую размыты в нашем сознании.

Применительно к социальной действительности это различие между знанием и информацией хорошо определил еще Э. Фромм. В своей концепции он проводит различие между принципом «быть» и принципом «обладать», «иметь»⁹². Обладать значит обладать чем-то (предполагает строгий ответ на вопрос: Чем ты обладаешь?), а быть подразумевает вопрос – как? каким образом? То есть, иметь информацию об объекте и знания о нем это разные вещи. Различие между принципом обладания и принципом бытия в сфере знания находит выражение в двух формулировках. «У меня есть знание» и «Я знаю». Обладание знанием означает приобретение и сохранение имеющихся знаний; знание функционально, оно участвует в процессе продуктивного мышления. Оптимальное знание по принципу бытия – это знать глубже, а по принципу обладания – иметь больше знаний⁹³.

В современном мире феноменология социально-экономического (товарного, вещного, фетишистского и т.п.) отчуждения индустриального общества дополняется *информационным овеществлением, фетишизмом и соответствующим отчуждением*. Поэтому отчуждается не только материальный продукт, но и информационный, что и порождает *эффект симулякров*.

Окружающий современного человека мир – это мир созданный «информационным продуктом» – овеществленной (опредмеченной) информации. И если в материальном продукте мы потребляем сам продукт, то в информационном продукте мы потребляем смысл. А смысл информационному продукту задает не суть продукта, не его существенные характеристики. Его задает сам субъект в процессе овеществления (опредмечивания) и, что самое главное, в процессе распределечивания. Поэтому информационный продукт не имеет «устойчивого смысла».

⁸⁸ Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии, 2001. – №3. – С. 5.

⁸⁹ Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 151.

⁹⁰ Там же. – С. 218.

⁹¹ Поцелуев С.П. «История и классовое сознание» Д. Лукача: теория «овеществления» и романтический антикапитализм // Вопросы философии. – 1993. – №4. – С. 21.

⁹² Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990. – С. 56.

⁹³ Там же. – С. 57.

Именно эта сторона отчуждения человека от прироста знания (обладания им) и плодотворной интеллектуальной деятельности более всего должно заботить общество. Симулякр, опирающийся на логику копирования, а не производства, тяготеет к экстенсивному приросту информации, но не знания. Но также эта антиинновационная модель тесно связана с экстремизмом как деятельностью, воспроизводящей шаблоны. Экстремизм действительно основан на копировании и заимствовании идеологии, то есть идей, информации. Поэтому он сущностно противоположен инновациям.

Список литературы

1. Поцелуев С.П. «История и классовое сознание» Д. Лукача: теория «овеществления» и романтический антикапитализм // Вопросы философии. – 1993. – №4. – С. 21.
2. Рейман Л.Д. Информационное общество и роль телекоммуникаций в его становлении // Вопросы философии, 2001. – №3. – С. 5.
3. Философский энциклопедический словарь. – М., 1983.
4. Фромм Э. Иметь или быть? – М., 1990.

ДИСКУРС ТОЛЕРАНТНОСТИ В ТРАНСПОРТНОЙ РЕКЛАМЕ

Исакова И.А., г. Нижний Новгород

Развитие рыночных отношений в современной России способствовало бурному формированию и становлению рекламы и рекламной деятельности, что стимулировало государство на поиск новых отношений, окрашенных в цвета сотрудничества и диалога, т.е. общество осознает необходимость обеспечения толерантного мироустройства. Оно может быть главным регулятором жизни людей, который направляет государственное устройство и поведение людей по пути гуманизации.

Понятие «толерантность»⁹⁴ не имеет однозначного определения: (1) Толерантность тождественна терпимости, т.е. это равнодушное признание прав другого человека, пассивное безразличие, спокойное принятие; (2) Толерантность – нравственное качество, определяющее активную жизненную позицию и готовность строить конструктивный диалог с другими людьми; (3) Толерантность связана со смирением, близким к милосердию и снисхождению.

Все приведенные определения подтверждают, что толерантность формируется в процессе общения. Она развивается или нет в зависимости от ситуации, поддается стимулированию и коррекции, а целью ее формирования является позитивное взаимодействие со всеми субъектами общества. Приподнести понятие толерантности можно по-разному, с помощью педагогического, политического, религиозного, рекламного и иных дискурсов.

⁹⁴ Соловьева, Н.В. К вопросу о толерантности и манипуляции в рекламном тексте [Электронный ресурс] / Исследование выполнено при поддержке Гранта РФФИ 11-34-00332а2. – Пермь. – Режим доступа: <http://www.journ.usu.ru/index.php/component/content/article/379>

Мы остановимся на рекламном дискурсе, а именно, на роли транспортной рекламы в пропаганде толерантности.

Для того, чтобы процесс формирования толерантности происходил полномасштабно и наиболее эффективно, Правительство РФ приняло Федеральную целевую программу «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе».⁹⁵

«3. Основные направления реализации Программы.

2) пропаганда и контрпропаганда:

- использование средств массовой информации для раскрытия антиобщественной природы экстремизма в любых его формах;

- издание публицистических материалов, способствующих распространению толерантности, снижению социальной напряженности в обществе...»

В нескольких пунктах представленной программы указано на необходимость использования СМИ для пропаганды толерантности. Но какая же роль им отводится? Это указано в другом разделе программы:

«4. Система программных мероприятий...»

Раздел «Общество» предусматривает разработку и реализацию комплекса мероприятий по пропаганде миролюбия, повышению устойчивости к этническим, религиозным и политическим конфликтам, противодействию экстремизму с опорой на средства массовой информации...».

Данный документ дает «зеленый свет» для применения рекламных технологий в пропаганде толерантности, но здесь возникает вопрос, как это делать:

1. Первая трудность заключается в том, что некая доля обмана и желание навязать товар покупателю вопреки его потребностям является сущностью рекламы, поэтому толерантность не свойственна рекламным текстам в силу этих особенностей, то есть истинная толерантность противоречит манипуляции, осуществляемой в рекламе.

2. Толерантность нередко пропагандируется через отрицание насилия путем вызова ненависти к крайним проявлениям этнических, религиозных и иных конфликтов. Данный вид рекламы является особенно сложным для анализа: (1) сложно определить грань, когда отражение ситуации перестает просто вызывать неприятие, а заставляет неадекватно воспринимать действительность; (2) сложно выявить, когда реклама сделана некачественно. Если технологию «агрессия» использовать неверно, то человек может перенести своё негативное отношение на тех, к кому по замыслу должен быть толерантен. К сожалению, такие примеры часто встречаются как в российском, так и зарубежном опыте рекламы. Например, остановимся на опыте Санкт-Петербурга, где на нескольких стендах появились плакаты с изображением восточной девочки и надписью: «Мой

⁹⁵ Федеральная целевая программа «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001-2005 гг.)» (в ред. Постановления Правительства РФ от 06.09.2004 N 459) [Электронный ресурс] // Утверждена Постановлением Правительства РФ от 25.08.2001 N 629 – Режим доступа: <http://www.referent.ru/>

папа торгует на рынке. Мы вышли во двор, чтобы поиграть, и меня убили, потому что я не похожа на них»⁹⁶. С другого билборда застенчиво улыбается обнаженный по пояс, обритый наголо молодой человек, надпись рядом гласит: «Мне сказали, что они черные. Они не похожи на нас. Я убил его».

Анализируя эту рекламную акцию, следует отметить, что использовать образ ребенка, чтобы вызвать жалость – это явная спекуляция, а когда реклама имеет не очень положительный подтекст, то это действует как антиреклама. А плакат со скинхедом вообще похож на одобрение подобных действий и даже призыв к ним, особенно если некоторые асоциальные личности воспримут её слишком буквально.

И в завершении описания представленной акции приведем комментарий пользователя Интернета, который очень хорошо объясняет ошибочность подобной рекламной акции: «Вообще, текст на плакате можно продолжить очень простой фразой: «И ни одного из наших не посадили... Значит, общество с нами». Выражение лица героя плаката говорит именно об этом. Если продолжить текстовый ряд, то плакат приобретает совершенно иной смысл».

Ещё один пример, тоже из Санкт-Петербурга⁹⁷. В октябре 2010 года на билбордах города в рамках мероприятий программы «Толерантность» появилась социальная реклама с восемью строчками из фамилий лиц, приехавших в Санкт-Петербург и сделавших здесь карьеру. Данный рекламный продукт призван снизить уровень негативного отношения коренных петербуржцев к приезжим. Интересна эта кампания тем, что она не только не корректна, но и не эффективна, и выявила это сама рекламная общественность⁹⁸:

- однотипное исполнение рекламы, обилие мелких многочисленных элементов, выполненных рубленным шрифтом, отсутствие необходимого свободного пространства, на которых «отдыхает глаз»;

- целевой группой являются, в том числе, трудные, неконтролирующие себя подростки, лица без образования или с низким образовательным уровнем. Многие из них не знают тех, кто перечислен на плакате, а, следовательно, смысла послания не поймут;

- черно-белые тона подобраны непродуманно, поскольку могут ассоциироваться с радикальным черно-белым видением мира, которое никак не ассоциируется с толерантностью, т.к. несет самой цветовой гаммой импульс отчуждения, деления мира на черное и белое, своих и чужих и т.д.

Необходимы организационные и правовые меры, чтобы на российском транспорте (охват аудитории у которого превышает многие плакаты) не появилась излишне агрессивная реклама, как это произошло на лондонском транспорте. Лозунг, появившийся на британских автобусах прошлым летом,

⁹⁶ Реклама «Толерантность для «чайников»» сняли с улиц Петербурга [Электронный ресурс] // Источник: «Метро» – 15 ноября 2006. – Режим доступа: <http://www.adme.ru/>

⁹⁷ Аналитическая записка по рекламе в рамках программы «Толерантность» [Электронный ресурс] / Виталий Дмитриевич Трофимов-Трофимов. – Режим доступа: <http://mister-tt.livejournal.com/586648.html>

⁹⁸ Аналитическая записка по рекламе в рамках программы «Толерантность». Там же.

сообщает: «Славные люди принимают наркотики». Кампания издательства The Guardian обращена в первую очередь к политическим деятелям. Они, по мнению авторов, должны пересмотреть свою позицию в отношении запрета на свободную продажу легких наркотиков. Но для простого обывателя рекламный текст выглядит как призыв к употреблению наркотиков.

Плакат с надписью «Миллиону жителей Нью-Йорка не нужен Бог, чтобы быть добрыми. А вам?» можно было наблюдать на самых оживленных станциях метро в Манхеттене. Это реклама американских атеистических организаций, которая должна шокировать верующую часть населения.⁹⁹

Подводя итог, отметим, что толерантность – очень сложное явление, грань до конфликта очень тонкая, и некорректная пропаганда может повлечь за собой серьезные негативные последствия.

3. Противоположная тактика – интеграция – это проявление толерантного отношения рекламодателя к потребителю, предполагающее присоединение адресата к группе «своих». Технология интеграции реализуется через приемы создания сообщества и формирования положительного эмоционального отношения у потребителя. Например, в Санкт-Петербурге с начала июля 2011 г. появились плакаты социальной рекламы «Счастье, когда тебя понимают. Давайте говорить на одном языке!» с изображениями петербуржцев разных национальностей. Горожане дали ей первые оценки: «...плакаты вполне симпатичны. Они яркие, бросаются в глаза, но не кричат, как большая часть наружной рекламы...», или «плакаты по толерантности выглядят по-европейски современно. Они могут нравиться не только взрослым, но и подросткам, молодежи».¹⁰⁰ Плакаты – пример добросовестно сделанной рекламы, которая позволяет людям ощущать причастность к сообществу, к горожанам, к стране, в том числе и тем, кто плохо говорит по-русски.

Основываясь на международном и российском опыте, подтвердим, что для пропаганды толерантного отношения часто используется реклама, в том числе транспортная. Это объясняется её специфической аудиторией – в основном трудоспособное население, а также тем, что в отличие от телевизионных роликов, она не столь раздражающая (данные опросов ВЦИОМ¹⁰¹). Однако необходим строгий контроль за материалами о толерантности, размещенными на транспорте, поскольку они могут повлечь за собой сильный эмоциональный резонанс как среди самих рекламистов, так и потребителей. Только качественно сделанная транспортная реклама позволит эффективно пропагандировать идеи толерантного мироощущения, гуманизируя общественные отношения.

⁹⁹ Социальная реклама может и любит потрясать устои общества, провоцировать и раздувать скандалы [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.adme.ru/>

¹⁰⁰ Понимание счастья. Социальная реклама Комитета по внешним связям Санкт-Петербурга [Электронный ресурс] // Программа правительства Санкт-Петербурга «Толерантность». – Режим доступа: <http://spbtolerance.ru/archives/5697>

¹⁰¹ Официальный сайт ВЦИОМ – <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13919>

ВОПРОСЫ НАЦИОНАЛЬНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ СЕВЕРОРУССКИХ ГОРОДОВ В ИСТОРИИ И СОВРЕМЕННОСТИ¹⁰²

Касаткина С. С., г. Череповец

В жизни нашего государства традиция толерантности в национально – конфессиональных аспектах утвердилась достаточно давно. Одним из регионов, сформировавшим эту черту был Русский Север, уникальная местность, сохранившая разнообразные социокультурные тенденции, особый хозяйственный уклад, значительные памятники русской истории и культуры, безграничные природные богатства. Этот регион — территория Архангельской, Вологодской областей, республики Карелия (бывшей Олонецкой губернии), Мурманского побережья стал привлекать внимание многих людей с конца XVIII – XIX вв. по настоящий момент экономическими, социокультурными и иными мотивами.

Миграционные процессы характерны для Русского Севера. Со времен императорской России коренными на территории Олонецкой и Архангельской губернии считались карельская, вепсская, саамская, лопарская, поморская и русская национальные группы. Каждая из них отстаивала свою самобытность, усваивая все лучшее от соседней культуры. В XVIII веке, с появлением инноваций Петра I на Русский Север прибыли многочисленные иностранные граждане: дипломаты, купцы и иной торговый люд. Некоторые земли Мурманска с 1864 года заселили финны и норвежцы, осевшие там целыми семьями, занимаясь промыслами. Многие северные города стали пунктами международного сотрудничества, проявления национально-конфессиональной толерантности.

По «Описанию губернского и приморского города Архангельска» П. И. Челищева, в «Подробном журнале путешествия 1791 г.» тему толерантности, как специфическую особенность северного портового города, можно определить следующими записями. «Жители города Архангельска хотя и христианской веры, но разных исповеданий: природные россияне – православные и раскольники, чужестранцы – лютеране и кальвины; оные чужестранцы свободное имеют отправление внешнего народного богослужения, как то доказывает состояние их церквей и училищ» [8; С. 103].

Первое поселение иностранцев в Архангельске упоминается в 1587 г. [8; С. 105]. Немецкие, голландские, финляндские, эстляндские, лифляндские граждане проживали в Архангельске вплоть до начала XX вв. «В мой приезд торгующее в городе Архангельске общество иностранных состояло из трехсот восьмидесяти трех человек... Жительствующие в городе Архангельске иностранные купцы производят гуртовый торг разных припасов как архангельским, так и другим, внутренних российских городов, купцам» [8; С. 106-107].

¹⁰² Работа выполнена в рамках реализации проекта «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России 2009 – 2013 гг.», ГК П 360

Особую политику, регламентирующую льготы и поддержку русским подданным и иностранным переселенцам на Мурманский берег проводило русское правительство с 1868 года. Среди привилегий было разрешение заниматься всякого рода торговлей и промыслами, освобождение от платежа государственных податей и натуральных повинностей и т.д. Город Кола стал одним из центров этой миграционной политики. Дарованные льготы привлекли колонистов из Финляндии и Норвегии, а затем и русских [9; С. 95 – 99].

Резкое усиление как внутренних, так и внешних миграций, как по всей стране, так и на Русском Севере произошло после 1917 г. С этого момента на несколько лет проблемы с этно-религиозной терпимостью со стороны официальных властей стали повсеместными. Религиозные общины превратились в латентные группы. Серьезные национальные передвижки населения были связаны с гражданской войной. После установления советской власти на территории Русского Севера были созданы первые звенья будущего ГУЛАГа (Соловецкие острова и др.), куда стали направлять потоки репрессированных. Резко усилилась эмиграция: большие группы населения выехали за границу, спасаясь от гражданской войны и боясь быть репрессированными.

«В 30-е годы достигли своего апогея массовые репрессии: огромное число людей было этапировано в лагеря на север и восток страны. С этого же периода начали осуществляться депортации целых народов, изгонявшихся с территорий своего проживания. В марте 1930 г репрессиям подверглись финны-ингерманландцы (савакот и эврмейсет), жившие в Карельской АССР и Ленинградской области. Многие из них были причислены к "кулакам и подкулачникам", другие же перед финской войной квалифицированы как "ненадежный контингент вблизи границы"» [4; С. 107- 108].

Однако процессы этнической ассимиляции и консолидации до репрессий сталинского режима создали на исследуемой территории особый конгломерат народностей, живущих в тесном соседстве, дружбе и содружестве. Внешний фактор со стороны правительства в 20-30 гг. XX в. не разрушил внутренней национально-конфессиональной толерантности среди населения Архангельской, Вологодской, Мурманской областей, республики Карелия. Города Европейского Севера продолжают быть территорией сотрудничества для многих иностранных держав.

В глобализирующемся обществе XXI века становятся актуальными вопросы этноидентификации. Это один из вариантов решения национальной политики в цивилизованном мире. Воспитание ценностей культуры, толерантное восприятие этносамосознания «своих» и «других» являются серьезной задачей в сфере образования и характеризуют мировоззрение россиян вообще и жителей Русского Севера в частности.

Этническую идентификацию дополняет этно-региональная. «В качестве примера этно-региональной идентичности можно сослаться на культуру Карелии как единство разнообразия и многообразия общего, систему важнейших ценностей, представлений о благе и достоинствах народов, проживающих на территории Республики Карелия, - составную часть культуры

России. Она выражается в отношениях людей, в их деятельности, опредмечена в социально-природной среде, в языках общения и в искусстве: фольклоре, литературе, изобразительном искусстве, музыке, хореографии, театре, архитектуре, прикладном искусстве. Этно-региональная идентичность характеризует качественный уровень совершенства и гармоничности взаимоотношений между людьми и социально-природной средой, меру ответственности человека за себя и мир в целом» [5; С. 10].

В практических условиях рассматриваемые проблемы становятся частью учебно-воспитательного процесса во многих городах Русского Севера [1, 2, 3, 6 и др.]. Таким образом, происходит попытка сформировать этническое самосознание, развить у индивида систему общечеловеческих ценностей, познакомиться со спецификой вероисповедания, понять роль своего этноса в обществе, мире в целом.

Список литературы

1. Булатов В. Н. Русский Север: учебное пособие для студентов вузов. – М.: «Академический проект», Гаудеамус, 2006. – 571 с.
2. Буторина Т. С. Педагогическая регионология: научно-методическое пособие. – Архангельск: АГТУ, 2004.- 66 с.
3. Камкин А. В., Кузьмин И. А. Программа духовно-нравственного воспитания «Социокультурные истоки»
<http://www.gov.cap.ru/hierarhy.asp?page=./299/2899/574642/659876/659910>
4. Казьмина О. Е., Пучков П. И. Основы этнодемографии. – М.: Наука, 1994. – 253 с.
5. Пивоев М. В. Ценности культуры как источник идентичности // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера: Тезисы докладов 2-й междун. научн. конф. / Петроз. отд. Академии гуманитарных наук, Петрозаводский университет / Отв. ред. В. М. Пивоев. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1999 – С. 7 - 10.
6. Пивоев В. М. Этнос и нация: проблемы идентификации / В. М. Пивоев. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2006. — 109 с.
7. Современная этнопедагогика: проблемы и перспективы развития: Материалы межрегиональной научно-практической конференции молодых ученых (Уфа, 16 апреля 2010 г.). – Уфа: РИО РУНМЦ МО РБ, 2010. – 208 с.
8. Челищев П.И. Путешествие по Северу России в 1791 году / П. И. Челищев. – М., 2008. – 304 с.
9. Энгельгардт А. П. Русский Север: Путевые записки. - М.: ОГИ, 2009. – 256 с.

ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ: МОДЕЛИ ОТНОШЕНИЙ В РАМКАХ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Кашикарров С.П., г. Белгород

В нашем докладе мы попытаемся провести анализ современной ситуации отношений между государством и церковью в постсоветской России, когда

становятся реальными возможность не только определенной «толерантности», но и открытого диалога РПЦ, государства и гражданского общества, формирование такой диалогической модели, которая позволит плавно перевести сферу государственно-церковного и гражданско-церковного взаимодействия из политики в социальную и культурную плоскость. Нами предлагается сопоставительный анализ моделей обоюдного взаимодействия как со стороны РПЦ, так и со стороны государства для выявления возможных сфер сотрудничества и диалога в рамках поликонфессионального, толерантного светского государства, для чего привлекается материал и из жизни современных западных государств.

Действительно, мы не можем не видеть, что история России была чередой народных и личных трагедий. И что именно этот трагизм делает ее такой значительной на историческом пути Православия. Когда мы говорим о русской культуре, мы не можем не признать, что петровское обращение к Западу было не только неизбежным, но и необходимым. Только в этой свободной встрече с миром Россия стала сама собой, выросла, нашла свое призвание, и призвание это – преодолеть тот страшный разрыв между «Востоком» и «Западом», начавшийся в эпоху Средневековья, который, согласно богословской традиции, составляет *главный грех христианского мира*. Все лучшее, что создала Россия, было результатом внутреннего примирения «восточного» и «западного», то есть всего истинного и не умирающего, что выросло в ней из византийских семян, но что прорасти могло, только после её включения в общую историю христианского человечества.

Путь органического развития государственно-церковных отношений оказался оборванным в 1917 году. И уже в гонении с кровью мучеников, начинается новая глава и в истории Православной Церкви, и в истории российского государства.

Уникальной особенностью современного положения церкви и ее взаимодействия с государством является кардинальное изменение ее роли и статуса в структуре современного российского общества.

Предыдущий экскурс в историю Православной Церкви, предпринятый нами ранее, позволяет сделать следующие выводы: церковь изначально, с первых дней ее появления, составляла с государством единую социокультурную систему. Церковь всегда поддерживала власть монархов, взамен получая социальные гарантии своей душеспасительной миссии, а христианство часто выступало в роли государственного мировоззрения, его идеологии. Крушение самодержавия повлекло за собой в пучину гибели и Православную Церковь.

По первичным замыслам ее устроителей, революция 1917 года должна была вывести Россию на новый виток общественных отношений, когда общество и государство трансформируется в гражданское общество (так было в государствах Западной Европы). В России этого не произошло: слишком сильным оставались традиции государственности, слишком слабы (можно сказать, вообще отсутствовали) тенденции гражданского общества. Общественность была подавлена новым государственным режимом, который

от прежней политической системы унаследовал не лучшее, а самое худшее – беспредельную бюрократию, чиновничество, отрыв властной элиты от народа и т.п. Это в полной мере отразилось и на судьбе церкви.

Экономический, политический кризис, переживаемый Россией в начале 90-х годов, усугубился *кризисом духовности*. Процесс перестройки привел к крушению коммунистической идеологии, но желаемой гармонии в сфере духовности не произошло: экспансия ценностей западной культуры обернулась падением нравственности и ростом бездуховности, прежде всего, отдельной части молодежи. Кроме того, начавшийся процесс проникновения в российскую культуру «новых религий» на волне демократизации общества создал явную угрозу распада мировоззренческих идеалов и ценностей российской культуры, которые с таким трудом были сохранены в пространстве светской культуры советской России. В этом особую негативную роль сыграла атака на свободу совести, начатая лично патриархом Алексием II. Осенью 1992 года Алексей II, обратившийся в российский парламент с письмом, предлагал ввести на пять лет мораторий на деятельность иностранных проповедников в России. Весной 1993 года Ельцин на встрече с религиозными деятелями, которой тогда придавалось большое значение в борьбе за изменение закона РСФСР № 261 – I «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 года, одобрил идею ограничения свободы совести. Но дальше произошло нечто непредвиденное. Идею ограничения свободы совести так активно поддержали хасбулатовцы, что у Ельцина она стала вызывать нехорошие ассоциации. Этой аллергии хватило на целых четыре года. Закон, аналогичный принятому ныне, подписал в качестве президента Руцкой в осажденном Белом доме. Увы, "великий целитель - время" в данном случае оказалось против свободы. Хасбулатовщина более не берedit мозг президента. Патриарх же оказался воистину мужем стойким и в конце концов добился своего. Решающей стала встреча Ельцина и Алексия II на освящении храма Министерства обороны. После нее президентская администрация покорно выполнила приказ хозяина и перестала сопротивляться новому проекту.

В этих условиях власти осознали необходимость консолидации с авторитетными общественными организациями российского общества, среди которых всегда была Русская Православная Церковь, обладавшая, наподобие крупных компаний типа Газпрома, своеобразным духовно-символическим капиталом, накоплениями в виде культурного наследия и возможностью выхода на «транснациональные культурные и политические рынки».

При всей беспрецедентности современных государственно-церковных отношений, в них присутствуют как элементы преемственности, так и моменты принципиальной новизны. Принцип отделения церкви от государства остается основополагающим, однако меняется его содержание. Надо учитывать, что в последние десятилетия на основе этого принципа в реальность государственно-церковных отношений современной России вошли *архетипы* и традиционных социокультурных моделей, сформировавшихся в контексте всемирной и российской истории, и модернистские, в том числе и тоталитарная версия *идеократического цезарепанизма*. Поэтому считаем необходимым

остановиться на сопоставительном анализе современных либерально-демократических моделей с реалиями государственно-церковных отношений в посттоталитарной России.

В настоящее время государства мира можно разделить на два типа: светские и те, которые живут по религиозным нормам, имеющим статус юридических. К последним относятся, в основном, исламские страны (Саудовская Аравия, Катар, Оман, Ливия, Иран, Афганистан), в которых государственно-церковные отношения носят характер исламской фундаментальной теократии.

В современных светских государствах основы государственной политики строятся на *принципах свободы совести и отделения церкви от государства*, которые являются фактически *секулярными версиями* симфонизма и цезарепапизма. Они находят свое культурно-идеологическое и политическое оформление в *сепарационной, кооперационной, секулярно-государственной, конфликтной, тоталитарной и диалогической* социокультурных моделях государственно-церковных отношений (отметим, что последние три выделены нами самостоятельно, и прежде всего, на основе анализа современной российской социокультурной динамики).

В практике ряда современных государств сложились *промежуточные*, в отличие от радикального отделения церкви от государства (каковым он был в СССР и ряде стран, его политических вассалов), формы государственно-церковных отношений, когда церковь имеет *статус частной корпорации* либо является *секулярно-государственной* (при этом количество государственных церквей не ограничивается одной, самой многочисленной). Так, Великобритания, Финляндия, Норвегия, Дания, Греция сохраняют государственную церковность (в Финляндии даже малочисленная православная церковь имеет статус государственной). В Германии Католическая, Евангельская и ряд других церквей имеют статус корпораций публичного права, в то время как иные религиозные общины от государства полностью отделены (это касается новых религий и многочисленных мистических сект).

При *сепарационной модели* отношений не создается специального законодательства, закрепляющего эти отношения, между государством и религиозными объединениями воздвигается «стена», религия вытесняется из всех сфер деятельности государства. Данная модель эффективно функционирует в США, Франции и ряде других стран. Однако события последних лет, связанные с развитием исламского терроризма и экстремизма, заставили многих экспертов и политиков говорить о неэффективности этой модели, ее «архаичном» модернистском характере.

При *кооперационной модели* реализуется другая идея принципа отделения, когда религиозное, церковное и светское разделены, но при этом взаимодействуют, сотрудничают. При кооперационной модели отношений государство защищает ведущие, традиционные конфессии в рамках законодательств государств. Такая модель государственно-церковных отношений действует в большинстве стран Западной Европы. Обеспечивая свободу вероисповедания для всех религий, государство поддерживает

наиболее авторитетные церкви: англиканскую – в Великобритании, католическую – в Италии и Испании, православную – в Греции, лютеранскую – в Швеции, Дании, Норвегии, Финляндии. В рамках кооперационной модели государственно-церковных отношений государство поддерживает одну или несколько религиозных организаций при запрете дискриминации граждан по вероисповедному признаку.

Наиболее безболезненно и бесконфликтно кооперационная модель государственно-церковных отношений реализована в Литве. Закон Литовской Республики «О религиозных общинах и сообществах» от 4 октября 1995 г. признает «девять традиционно существующих в Литве религиозных обществ и сообществ, представляющих собой часть исторического, духовного и социального наследия Литвы: католиков латинского обряда, евангелистов-лютеран, евангелистов-реформатов, ортодоксов (православных), старообрядцев, иудеев, мусульман-суннитов и караимов». Там нет государственной религии, государство признает традиционные в Литве церкви и религиозные организации, а также другие церкви и религиозные организации в случае, если они имеют опору в обществе и их учение и обряды не противоречат закону и нравственности (Конституция Литвы, ст. 43). Другие религиозные общины могут получить признание государства как часть исторического, культурного и социального наследия Литвы по решению Сейма Литовской Республики, но «могут обращаться относительно государственного признания спустя не менее 25 лет после их первичной регистрации в Литве».

Сложнее и противоречивее переход к кооперационной модели государственно-церковных отношений протекает в тех странах, где делаются попытки укрепить государственность, сделав опору на одну – единственную религиозную организацию, ограничив права других конфессий и религий. Этот путь не сулит продвижения к демократии, тормозит развитие полноценного сотрудничества государства с широким спектром религиозных организаций в сфере благотворительности и духовного просвещения. В этом случае зарождается *конфликтная модель* государственно-церковных отношений государства с различными религиозными организациями.

Атеистическая идеология светского государства не позволяла властям сотрудничать с церковью, церковь была отделена от государства, однако на деле государство грубо вмешивалось во внутрицерковную жизнь, что и способствовало реализации конфликтной модели государственно-церковных отношений. Именно такая модель существовала в открытой форме в СССР 20-х – 30-х годов и фактически способствовала трансформации принципов свободы совести и отделения церкви от государства в *тоталитарный идеократический цезарепатизм*.

Какая модель работала и работает в России? Россия всегда была многонациональным и поликонфессиональным государством. В дореволюционный период РПЦ имела статус государственной религии. К некоторым религиозным объединениям провозглашался принцип терпимого отношения при лишении привилегий, а некоторые общины не только не признавались, но и преследовались. Таким образом, Российское государство,

Православная Церковь имеют исторический опыт регулирования отношений с неправославными христианскими конфессиями и нехристианскими религиозными общинами, и это особенно важно сегодня, поскольку вопрос о веротерпимости является наиболее остро дискутируемым и проблематичным в современном постсоветском российском пространстве.

Сегодня ситуация в России складывается таким образом, что возможно создание *диалогической социокультурной модели государственно-церковных отношений* в рамках принципа отделения церкви от государства, однако следует решить ряд важных вопросов: необходимо выделить наиболее авторитетную религию (или религии), обеспечить их поддержку со стороны государства и определить область их взаимодействия.

ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В РУССКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ XIX В.

Кинаш Л.А. г. Белгород

Возрастающий интерес к многовековому культурному наследию, народа в контексте музыкального творчества русских композиторов приобретает доминантное звучание в научных исследованиях. Это обосновано обострившимися проблемами переходного периода современной эпохи, повлекшими кризис культуры, образования, воспитания. Путь выхода из сложившейся ситуации просматривается в преломлении «идей и людей», артефактов культуры XIX-XX веков, воспринимаемых как самобытное явление, как своеобразие духовной жизни, «которую нам не нужно искать», но «следует только проникнуться тем духом, который живет в нашем народе, и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли», композиторов (Асафьев, 1987, с.6), в том числе в оперном творчестве русских композиторов.

Основы научного феномена «народного» как социокультурного и художественного явления имеют давнюю историю. Сущность понимания народности художественного творчества была заложена, В.Г. Белинским и Н.А. Добролюбовым, а также гениями русского искусства А.С. Пушкиным, Н.В. Гоголем, М.И. Глинкой и др., в творчестве которых можно выделить два аспекта:

- отражение своеобразия народности как культурного явления в профессиональном искусстве, питающегося соками «народной почвы», образами, темами и мелодикой народной культуры;

- взаимоотношение художника и народных масс, их идеология.

Как показывает анализ, в теории проблемы исследования народности был накоплен значительный опыт, рассматривающий ее с философско-эстетических, искусствоведческих и культурологических позиций.

Основным признаком народности любого этноса является своеобразие духовной и материальной культуры. «Тайна национальности каждого народа, отмечал В.Г. Белинский, заключается не в одежде и кухне, а в его, так сказать, манере понимать вещи» (Белинский, 1983, с. 32-33.). В идеологическом плане,

категориальное поле «народ», «народное», «народность» создавало определенное пространство развития национальной темы, с одной стороны. С другой стороны, становилось важным фактором в качестве идеологии, включаясь в концептуальную систему, оформляющую идею патриотизма, основанную на триаде «за веру, царя и Отечество», связывая единство социального и национального контекста. Наиболее фундаментальными моментами русской истории, определившими характер и направленность «русского духа», считалось православие, воплощающее специфический тип развития для России и особый социально-психологический образ – человека русской культуры, проникнутого духом соборности, как целостного сознания, соединяющего разум и сердце (И.В. Кириевский).

Таким образом, народность в музыке выражается многогранно: в правдивом воплощении в ней чувств и образов, в высокой идейности, в создании музыкальных образов народа и народных героев, в широком использовании композиторами в своих произведениях народных мелодий, интонаций и ритмов, раскрывается ценностный феномен национального богатства музыкальной культуры.

Специфический духовный опыт сострадания и симпатии к простому человеку из народа нередко применялся в художественной критике и служил ей в качестве ценностной парадигмы в контексте социально-эстетического синтеза музыкального искусства. В эстетическом и культурно-философском осмыслении, народ – центральный и одновременно «стержневой» феномен наиболее влиятельного течения русской мысли и русской общественной жизни последней трети XIX - начала XX веков. Будучи в основе своей социально-политическим движением, народничество оказало огромное воздействие на русское национальное самопознание, и тем самым, на русскую культуру в целом. Идейное влияние народничества чувствуется во многих значительных произведениях художественной культуры того времени, в частности, в оперной музыке «Могучей кучки», в критических статьях В.В. Стасова, и является для нас великим образцом подлинно реалистического искусства.

Безусловно, целостность дискурса народных и профессиональных музыкальных традиций обусловлена взаимодействием и взаимообогащением трёх важнейших в нём сфер: профессионального композиторского творчества, традиционной музыкальной культуры и духовно-религиозного искусства. Следует отметить, что вопросу религиозности как важной черте характера русского человека, как эпохальной особенности его миропонимания и жизненного порядка уделяли большое внимание русские философы XIX - первой половины XX века. Так, например, Н.К. Михайловский в работе «Из литературных и журнальных заметок 1874 года», писал: «... Музыканты наши до сих пор так много получали от народа. Он дал им столько чудных мотивов, что пора бы уж и расплатиться с ним хоть мало-мальски, в пределах музыки же, разумеется». (Михайловский, 1995, с.79).

Н.О. Лосский говорил: «Основная, наиболее глубокая черта русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра... Русский человек обладает особенно чутким различением добра и зла; он зорко подмечает

несовершенства всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенство добра» (Лосский, 1991, с.35-36). И.А.Ильин отмечал: «Как способ, как образ бытия в целом, духовность открывает человеку путь к любви, к совести и чувству долга; к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к очевидности, к науке, к молитве и религии. Только духовность может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в жизни» (Ильин, 1992, с.52).

Проблема народности, отражающая духовные образы, органично входила в светские произведения русских композиторов как отражение сложной, многоукладной жизни общества, консолидируя нравственную чистоту, внутренний покой и гармонию, нередко противопоставляясь, суете и порочности окружающего мира.

Народность, как духовная компонента творчества нашла яркое претворение в русской опере «Иван Сусанин» М.И. Глинки, главная заслуга которого, – создание русской классической оперы, ставшей историческим фундаментом русской классической школы. Опера «Иван Сусанин» положила начало русской народной музыкальной драме, вооружила последующих русских композиторов принципами народности и национальной определенности музыки, реализма и художественной правды, демократизма и высокой идейности, стройностью формы и ясностью музыкального языка. Величие характера русского человека, патриотизма русского народа – вот основная идея оперы.

М.И. Глинка, первым из отечественных композиторов создал могучий и величественный образ народа, сделав его главным героем произведения, играющим значительную роль в драматургии музыкально-сценического произведения. Хоровые эпизоды в опере представлены в самых разнообразных жанрах: героическом, эпическом, бытовом, историческом, лирическом. Придав опере эпический размах, насытив ее действие массовыми сценами, Глинка справедливо назвал «Ивана Сусанина» отечественной героико-трагической оперой.

Особенностью хорового творчества М.И. Глинки является органическое претворение в нем русской крестьянской народной песни, которая была важным источником его вдохновения. Не прибегая к цитированию подлинных напевов, он взял от народной песни самую суть, ее дух, обобщив ее характерные особенности – распевность, ладовую переменность, несимметричный размер, диатонику, подголосочный склад письма, вариационный прием развития тематического материала.

Одновременно М.И. Глинкой разрабатывается православная интонация. Например, в сцене, когда Сусанин перед свадьбой благословляет Собинина и Антонида: «Милые дети, будь между вами мир и любовь». Здесь, в самый ответственный момент звучит молитва: «Боже, счастье семье пошли». Звучание вокального квартета выдержано в стиле стройного партесного четырехголосия, напоминая стиль церковных песнопений.

Молитвенные интонации лейтмотивом проходят через всю оперу. Во второй картине четвертого действия (сцена у посада) звучит ариозо – молитва Вани. Предсмертная ария Сусанина (третья картина четвертого действия) является

не чем иным, как предсмертной молитвой. В музыке арии, в ее словах: «Господь, в нужде моей Ты не оставь меня...», слышны интонации не только протяжной песни, но и молитвы-плача. В эпилоге оперы в сцене на Красной площади в Москве, знаменующей всенародное празднование освобождения Родины, средствами музыки воспроизводится картина богослужения, совершаемого по случаю победы над поляками в главном соборе Московского Кремля – Успенском. И гениальный хор «Славься» по своему образному и эмоциональному содержанию является «Многолетием». М.И. Глинка будто выносит из стен собора на Красную площадь завершающий хор праздничной службы, придавая ему тем самым общенародный, патриотический характер. Ликующее звучание хора «Славься» дополняется праздничным перезвоном колоколов Московского Кремля. Колокольный звон – обязательный элемент церковной службы. На Руси издавна сложилась традиция звонить в колокола по случаю праздников, знаменательных событий страны. М.И. Глинка первый из русских композиторов ввел колокольный звон в оперу, что стало традицией в отечественной опере XIX века.

Таким образом, анализируя музыкальную культуру XIX века, мы отмечаем динамичное взаимодействие всех трёх её сфер: народной, религиозно-духовной и композиторского искусства, что иллюстрирует целостность духовно-нравственного пространства, в синтезе его составляющих. Вобрав в себя тысячелетний духовный и практический опыт народа, русская музыкальная культура всеобъемлюще отразила этноконфессиональные, этические, эстетические представления народа, его историю, мировоззрение, менталитет, систему ценностей. Ввиду этого, народная, духовно-религиозная русская культура в дискурсе профессионального композиторского творчества представляет собой ценностную парадигму, отражающую философско-эстетическое самосознание этноса, сложившегося в ходе многовековой истории. В контексте этого взаимодействия рождаются произведения, формирующие духовный мир человека, его лучшие качества, такие как доброта, справедливость, добродетель, всепрощение, милосердие, чувство долга и чести, совести и патриотизма, терпимости и ответственности. Именно эти качества требуют определённых внутренних усилий, воли, самоотверженности.

Собственно поэтому в лице философов, культурологов, публицистов, эстетиков, композиторов в дискурсе традиционной, религиозно-духовной и светской русской музыкальной культуры мы находим мудрых собеседников, взгляды, мысли и идеи которых относительно развития русской философско-культурологической мысли, проблемы народности в русской культуре, русской музыке созвучны научным изысканиям XXI века.

Список литературы

1. Асафьев, Б.В. О народной музыке / Б.В. Асафьев; сост., вступ. ст. и коммент. И.Земцовского, А. Кунанбаевой. – Л.: Музыка, 1987. – с.6.
2. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу / В.Г. Белинский. – М., 1983. – с. 32-33.
3. Ильин, И.А. Собр. соч. в 10 т. / И.А. Ильин. – М., 1993. – Т. 1. – С. 52.

4. Лосский, Н. Характер русского народа // Философия и жизнь. - 1991. - № 2.

5. Михайловский, Н.К. Литературная критика и воспоминания / Н.К. Михайловский. – М.. 1995. – с. 79.

6. Стасов, В.В. Избранные статьи о Мусоргском / В.В. Стасов. – М., 1952. – с. 101.

ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ В ОПЕРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ

Кинаш Л.А., Лопина Л.П., г. Белгород

Возрастающий интерес к многовековому культурному наследию, народа в контексте музыкального творчества русских композиторов приобретает доминантное звучание в научных исследованиях. Это обосновано обострившимися проблемами переходного периода современной эпохи, повлекшими кризис культуры, образования, воспитания. Путь выхода из сложившейся ситуации просматривается в преломлении «идей и людей», артефактов культуры XIX-XX веков, воспринимаемых как самобытное явление, как своеобразие духовной жизни, «которую нам не нужно искать», но «следует только проникнуться тем духом, который живет в нашем народе, и содержит в себе всю тайну роста, силы и развития нашей земли», композиторов (Асафьев, 1987, с.6), в том числе в оперном творчестве русских композиторов.

Основы научного феномена «народного» как социокультурного и художественного явления имеют давнюю историю. Сущность понимания народности художественного творчества была заложена, В.Г. Белинским и Н.А. Добролюбовым, а также гениями русского искусства А.С. Пушкиным, Н.В. Гоголем, М.И. Глинкой и др., в творчестве которых можно выделить два аспекта:

- отражение своеобразия народности как культурного явления в профессиональном искусстве, питающегося соками «народной почвы», образами, темами и мелодикой народной культуры;

- взаимоотношение художника и народных масс, их идеология.

Как показывает анализ, в теории проблемы исследования народности был накоплен значительный опыт, рассматривающий ее с философско-эстетических, искусствоведческих и культурологических позиций.

Основным признаком народности любого этноса является своеобразие духовной и материальной культуры. «Тайна национальности каждого народа, отмечал В.Г. Белинский, заключается не в одежде и кухне, а в его, так сказать, манере понимать вещи» (Белинский, 1983, с. 32-33.). В идеологическом плане, категориальное поле «народ», «народное», «народность» создавало определенное пространство развития национальной темы, с одной стороны. С другой стороны, становилось важным фактором в качестве идеологии, включаясь в концептуальную систему, оформляющую идею патриотизма, основанную на триаде «за веру, царя и Отечество», связывая единство социального и

национального контекста. Наиболее фундаментальными моментами русской истории, определившими характер и направленность «русского духа», считалось православие, воплощающее специфический тип развития для России и особый социально-психологический образ – человека русской культуры, проникнутого духом соборности, как целостного сознания, соединяющего разум и сердце (И.В. Кириевский).

Таким образом, народность в музыке выражается многогранно: в правдивом воплощении в ней чувств и образов, в высокой идейности, в создании музыкальных образов народа и народных героев, в широком использовании композиторами в своих произведениях народных мелодий, интонаций и ритмов, раскрывается ценностный феномен национального богатства музыкальной культуры.

Специфический духовный опыт сострадания и симпатии к простому человеку из народа нередко применялся в художественной критике и служил ей в качестве ценностной парадигмы в контексте социально-эстетического синтеза музыкального искусства. В эстетическом и культурно-философском осмыслении, народ – центральный и одновременно «стержневой» феномен наиболее влиятельного течения русской мысли и русской общественной жизни последней трети XIX - начала XX веков. Будучи в основе своей социально-политическим движением, народничество оказало огромное воздействие на русское национальное самопознание, и тем самым, на русскую культуру в целом. Идейное влияние народничества чувствуется во многих значительных произведениях художественной культуры того времени, в частности, в оперной музыке «Могучей кучки», в критических статьях В.В. Стасова, и является для нас великим образцом подлинно реалистического искусства.

Безусловно, целостность дискурса народных и профессиональных музыкальных традиций обусловлена взаимодействием и взаимообогащением трёх важнейших в нём сфер: профессионального композиторского творчества, традиционной музыкальной культуры и духовно-религиозного искусства. Следует отметить, что вопросу религиозности как важной черте характера русского человека, как эпохальной особенности его миропонимания и жизненного порядка уделяли большое внимание русские философы XIX - первой половины XX века. Так, например, Н.К. Михайловский в работе «Из литературных и журнальных заметок 1874 года», писал: « ... Музыканты наши до сих пор так много получали от народа. Он дал им столько чудных мотивов, что пора бы уж и расплатиться с ним хоть мало-мальски, в пределах музыки же, разумеется». (Михайловский, 1995, с.79).

Н.О. Лосский говорил: «Основная, наиболее глубокая черта русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра... Русский человек обладает особенно чутким различием добра и зла; он зорко подмечает несовершенства всех наших поступков, нравов и учреждений, никогда не удовлетворяясь ими и не переставая искать совершенство добра» (Лосский, 1991, с.35-36). И.А.Ильин отмечал: «Как способ, как образ бытия в целом, духовность открывает человеку путь к любви, к совести и чувству долга; к праву, правосознанию и государственности, к искусству и художественной красоте, к

очевидности, к науке, к молитве и религии. Только духовность может указать человеку, что есть подлинно главное и ценнейшее в жизни» (Ильин, 1992, с.52).

Проблема народности, отражающая духовные образы, органично входила в светские произведения русских композиторов как отражение сложной, многоукладной жизни общества, консолидируя нравственную чистоту, внутренний покой и гармонию, нередко противопоставляясь, суете и порочности окружающего мира.

Народность, как духовная компонента творчества нашла яркое претворение в русской опере «Иван Сусанин» М.И. Глинки, главная заслуга которого, – создание русской классической оперы, ставшей историческим фундаментом русской классической школы. Опера «Иван Сусанин» положила начало русской народной музыкальной драме, вооружила последующих русских композиторов принципами народности и национальной определенности музыки, реализма и художественной правды, демократизма и высокой идейности, стройностью формы и ясностью музыкального языка. Величие характера русского человека, патриотизма русского народа – вот основная идея оперы.

М.И. Глинка, первым из отечественных композиторов создал могучий и величественный образ народа, сделав его главным героем произведения, играющим значительную роль в драматургии музыкально-сценического произведения. Хоровые эпизоды в опере представлены в самых разнообразных жанрах: героическом, эпическом, бытовом, историческом, лирическом. Придав опере эпический размах, насытив ее действие массовыми сценами, Глинка справедливо назвал «Ивана Сусанина» отечественной героико-трагической оперой.

Особенностью хорового творчества М.И. Глинки является органическое претворение в нем русской крестьянской народной песни, которая была важным источником его вдохновения. Не прибегая к цитированию подлинных напевов, он взял от народной песни самую сущность, ее дух, обобщив ее характерные особенности – распевность, ладовую переменность, несимметричный размер, диатонику, подголосочный склад письма, вариационный прием развития тематического материала.

Одновременно М.И. Глинкой разрабатывается православная интонация. Например, в сцене, когда Сусанин перед свадьбой благословляет Собинина и Антонида: «Милые дети, будь между вами мир и любовь». Здесь, в самый ответственный момент звучит молитва: «Боже, счастье семье пошли». Звучание вокального квартета выдержано в стиле стройного партесного четырехголосия, напоминая стиль церковных песнопений.

Молитвенные интонации лейтмотивом проходят через всю оперу. Во второй картине четвертого действия (сцена у посада) звучит ариозо – молитва Вани. Предсмертная ария Сусанина (третья картина четвертого действия) является не чем иным, как предсмертной молитвой. В музыке арии, в ее словах: «Господь, в нужде моей Ты не оставь меня...», слышны интонации не только протяжной песни, но и молитвы-плача. В эпилоге оперы в сцене на Красной площади в Москве, знаменующей всенародное празднование освобождения Родины, средствами музыки воспроизводится картина богослужения, совершаемого по

случаю победы над поляками в главном соборе Московского Кремля – Успенском. И гениальный хор «Славься» по своему образному и эмоциональному содержанию является «Многолетием». М.И. Глинка будто выносит из стен собора на Красную площадь завершающий хор праздничной службы, придавая ему тем самым общенародный, патриотический характер. Ликующее звучание хора «Славься» дополняется праздничным перезвонком колоколов Московского Кремля. Колокольный звон – обязательный элемент церковной службы. На Руси издавна сложилась традиция звонить в колокола по случаю праздников, знаменательных событий страны. М.И. Глинка первый из русских композиторов ввел колокольный звон в оперу, что стало традицией в отечественной опере XIX века.

Присутствие церковных образов в опере «Сказание о невидимом граде Китеже» Н.А. Римского-Корсакова не ограничивается отдельными сценами. Нравственная, христианская идея, переплетается с патриотической, лежит в основе содержания оперы, а две молитвы становятся узловыми моментами действия. Древнюю легенду, повествующую о спасении города и его жителей благодаря их глубокой вере и духовной чистоте, композитор соединил с легендой о деве Февронии, доброй, искренней в своей любви к людям и окружающему миру.

Первая драматическая кульминация оперы – день свадьбы Февронии с княжичем Всеволодом и нападение татар на Малый Китеж. Глубоко переживая за судьбу Китежа, Феврония обращается к Богу с молитвой: «Боже, сотвори невидим Китеж-град, а и праведно живущих в граде том». Исполненная сострадания, молитва Февронии становится важным психологическим моментом второго действия. Она напоминает протяжную народную песню, и это не случайно: Феврония жила в лесу, не знала церковных напевов, поэтому и молитву свою она поет как песню.

Другую молитву композитор вводит в переломный момент развития оперы. Народ Великого Китежа уже предупрежден о набеге татар, и княжич уходит со своим войском на смертный бой. Народ молит Царицу Небесную о спасении Китежа – и происходит чудо: город становится невидимым. Только купола церквей отражаются в озере Светлый Яр и доносится негромкий перезвон колоколов. В контексте музыкально-психологического воздействия эта сцена является одной из выдающихся в опере. Молитва выдержана в стиле церковной музыки и близка старинным знаменным песнопениям. Суровое, сдержанное звучание хора словно вобрало в себя всю глубину печали и горя, одновременно выражая мужество и стойкость русских людей в защите Отечества.

Колокольные мотивы пронизывают всю оперу и связаны с образом Великого Китежа. Под торжественный звон колоколов в невидимый град входят Феврония и княжич. В последней картине оперы перезвон создает образ вечного покоя. Легендарный Китеж – символ Божественного рая на земле, вечной красоты, любви и мира. Таким он показан и в музыке Н.А. Римского-Корсакова, близким эмоциональному строю старинных церковных песнопений.

Сострадание народному горю принимает особый характер в оперном творчестве М.П. Мусоргского. Знаменитый публицист Н.К. Михайловский писал:

«Мы поняли, что сознание общечеловеческих идеалов далось нам только благодаря вековым страданиям народа», в частности, он отмечает ряд замечательных народных сцен в операх композитора (Михайловский, 1995, с. 79.). Эти высказывания чрезвычайно близки эстетическим оценкам В.В. Стасова, который много писал о Мусоргском, и тоже считал народ «главным действующим лицом» музыкальной поэзии и музыкальной драматургии великого композитора (Стасов, 1995, с. 101.).

В опере «Борис Годунов» М.П. Мусоргского нравственные проблемы становятся ее стержнем. Создавая народную трагедию и трагедию царя Бориса, М. Мусоргский вслед за А. Пушкиным показывает, как сложно переплетались в критические моменты истории судеб разных людей. Важное место писатель и композитор отводят представителям русского монашества. При этом все они являются людьми из народа и обобщают в себе важные стороны характера русского человека. Летописец Пимен, монах Чудова монастыря, олицетворяют народную совесть, мудрость; бродячий инок Варлаам – стихийную грозную силу; Григорий Отрепьев, будущий Самозванец, инок Чудова монастыря, становится носителем честолюбивых замыслов и стремления к власти. Олицетворением народного горя, его слез стал Юродивый, хоть он и не был монахом, но отречение от мирских благ сближает его с ним. Блаженные по собственному убеждению «отказывались» от разума, обрекая себя на унижения и насмешки окружающих. Этим они выражали протест против лицемерной праведности.

На протяжении всей оперы композитор показывает два контрастных образа: монаха Пимена и царя Бориса в их нравственном поединке. Рассказ Пимена о чудесном исцелении слепого пастуха – это своеобразное испытание, духовная казнь, которую Борис не выдерживает и умирает. В сцене смерти появляются церковные интонации, завершающие развитие этого образа, когда совесть Бориса наконец обретает состояние покоя. В этот важный нравственный момент Борис произносит молитву: «С горней неприступной высоты пролей на чад моих невинных...кротких, чистых...». Он молится о своих детях, и в последние мгновения успевает произнести слова раскаяния: «Простите...простите...». В развитии образа Бориса есть несколько эпизодов, связанных с использованием колокольного звона: в сцене коронации и в сцене смерти. Первый – торжественный, праздничный, но внутренне весьма напряженный, последний – похоронный, трагический. Оба звона обрамляют недолгое царствование Годунова.

Разнообразными музыкальными характеристиками наделены бродячие монахи - Варлаам и Мисаил. В заключительной сцене, подстрекая народ против Бориса, выражая гнев и недовольство его правлением, монахи поют: «Солнце, луна померкли, звезды с небес покаталися, вселенная всколебалася от тяжкого греха Борисова». Образы Апокалипсиса ложатся на мотив народной былины «Жил Святослав девяносто лет». Так Мусоргский соединяет в их характеристике христианские и народные элементы.

Есть в опере и калики перехожие – Божьи странники, нищие певцы, обычно слепые, которые ходили по Руси, пели духовные песни, стихи, псалмы и разносили важные, нередко политические вести. В опере калики появляются среди московского люда перед избранием Бориса на царствование, предвещая

народу перемену власти: «Грядите царю во сретение...». Хор калик, так же как и мотив Варлаама и Мисаила («Старцы смиренные, иноки честные»), интонационно близок церковным напевам.

Завершается опера песней Юродивого, напоминающей жалобную детскую колыбельную. В ней выражен весь горький страшный смысл происходящего на Руси, который понимает только Юродивый:

Лейтесь, лейтесь, слезы горькие;
Плачь, плачь, душа православная!
Скоро враг придет и настанет тьма,
Темень темная, непроглядная.

Сравнивая музыкальный тематизм оперы, характеризующий духовные образы, с церковными обиходными напевами, отметим следующее: М.П. Мусоргский создает свои оригинальные темы, интонационно более близкие знаменному пению, нежели партесному.

Таким образом, анализируя музыкальную культуру XIX века, мы отмечаем динамичное взаимодействие всех трёх её сфер: народной, религиозно-духовной и композиторского искусства, что иллюстрирует целостность духовно-нравственного пространства, в синтезе его составляющих. Вобрав в себя тысячелетний духовный и практический опыт народа, русская музыкальная культура всеобъемлюще отразила этноконфессиональные, этические, эстетические представления народа, его историю, мировоззрение, менталитет, систему ценностей. Ввиду этого, народная, духовно-религиозная русская культура в дискурсе профессионального композиторского творчества представляет собой ценностную парадигму, отражающую философско-эстетическое самосознание этноса, сложившегося в ходе многовековой истории. В контексте этого взаимодействия рождаются произведения, формирующие духовный мир человека, его лучшие качества, такие как доброта, справедливость, добродетель, всепрощение, милосердие, чувство долга и чести, совести и патриотизма, терпимости и ответственности. Именно эти качества требуют определённых внутренних усилий, воли, самоотверженности.

Собственно поэтому в лице философов, культурологов, публицистов, эстетиков, композиторов в дискурсе традиционной, религиозно-духовной и светской русской музыкальной культуры мы находим мудрых собеседников, взгляды, мысли и идеи которых относительно развития русской философско-культурологической мысли, проблемы народности в русской культуре, русской музыке созвучны научным изысканиям XXI века.

Список литературы

1. Асафьев, Б.В. О народной музыке / Б.В. Асафьев; сост., вступ. ст. и коммент. И.Земцовского, А. Кунанбаевой. – Л.: Музыка, 1987. – с.6.
2. Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу / В.Г. Белинский. – М., 1983. – с. 32-33.
3. Ильин, И.А. Собр. соч. в 10 т. / И.А. Ильин. – М., 1993. – Т. 1. – С.52.
4. Лосский, Н. Характер русского народа // Философия и жизнь. - 1991. - № 2.

5. Михайловский, Н.К. Литературная критика и воспоминания / Н.К. Михайловский. – М., 1995. – с. 79.

6. Стасов, В.В. Избранные статьи о Мусоргском / В.В. Стасов. – М., 1952. – с. 101.

СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИГРЫ

Клепацкий В.В., г. Москва

Игра часто превращается в коллективное развлечение. Даже игры, предназначенные для одного игрока и для проявления его личной сноровки, быстро превращаются в коллективный конкурс или собирают зрителей. Так, у играющих в змея или в летающую тарелку в отсутствие зрителей или конкурентов желание играть быстро исчезает. Но как только появляется элемент соперничества и возможность устанавливать недолговечные рекорды выдержки, сноровки или терпения в присутствии наблюдателей, игра приобретает новый импульс. Поэтому владельцы одних и тех же игрушек часто собираются в компании, чтобы померяться ловкостью, - в этом и заключается основное удовольствие.

Игра сноровки, смысл которой заключается в тренировке какого-либо навыка, является также феноменом культуры, назначение которого состоит в поддержании коллективного духа общины в долгие зимние вечера. Феномен игр сноровки иллюстрирует до какой степени даже самая индивидуальная игра поддается развитию или обогащению, институализирующим ее. Более того, если бы такая игра оставалась лишь индивидуальным упражнением, мы бы сказали, что ей чего-то не хватает. Таким образом, игра находит свое полное воплощение именно когда она играется (разыгрывается) в сообществе игроков и получает общественный и нравственный резонанс. Даже если игроки в принципе могут наслаждаться игрой по одиночке, игры быстро становятся предлогом для устройства конкурса или зрелища, как это можно видеть на примере разнообразных теле-конкурсов.

Игра тяготеет к социально-нравственной публичности. И все же круг игроков во всякой игре непременно ограничивается, в противном случае было бы невозможно активное участие каждого. При определенных обстоятельствах даже игры, предназначенные для ограниченного круга участников, переходят первоначально очерченные социально-нравственные границы и провоцируют создание сложных и разветвленных организаций с собственной иерархией ценностей и специализированным персоналом, вызывая к жизни сложные структуры, которые превращаются в учреждения, принимающие официальный, частный, а иногда закрытый характер со стабильным статусом (что, впрочем, как любая институционализация, прекращает игру).

Каждая из основных категорий игр, таким образом, стремится институализироваться, получает право гражданства в коллективной социально-нравственной реальности за счет размаха игровой деятельности и стабильности во времени.

Перечисляя качества игры, мы почти ничего не сказали о психологических законах, управляющих ею и коренящихся в мере субъективного отношения игрока к происходящему в игровой реальности. Между тем, не упомянув о степени субъективной вовлеченности индивида в игровое действие, мы рискуем не заметить, что игровой дух с его подлинными эмоциями часто привносится в реальную жизнь, что не отменяет реальность целиком, но зато искажает и разрушает саму природу игры, если границы игры нарушаются.

В игре ведь всегда существует жесткий и абсолютный код, приговаривающий игроков к его неукоснительному, хотя и добровольному выполнению. Такой код существует как в отношении соблюдения внешних границ игры (правил, структурирующих игровую деятельность), так и в отношении эмоциональных границ вовлеченности, которые каждый индивид устанавливает и контролирует сам, но нарушение которых, тем не менее, становится вскоре очевидным и для внешнего наблюдателя.

Сегодня в моде публикация гороскопов на каждый день и каждую неделю, она дает предсказания или предостережения, показывает индивиду, что для него заготовили звезды. Конечно, большая часть публики не принимает эти "предсказания" всерьез, однако же, читая их. Как ехидно замечают некоторые скептики, люди уже взяли себе за правило начинать чтение газеты или журнала с рубрики "Гороскоп на неделю". Наиболее доверчивые субъекты не довольствуются чтением гороскопов для всех, но выписывают специальные издания, расходящиеся тиражами в сотни тысяч экземпляров. Адепты астрологии часто даже посещают лицензированных магов и астрологов.

Игра появляется на свет, когда симулякр более не признается симулякром, когда спрятавшийся под маской индивид верит в реальность своей роли. Убежденный в том, что он и есть этот самый "другой", человек ведет себя соответствующим образом и забывает о том, кто он есть на самом деле. Наказанием для индивида незнающего меры в игре служит потеря идентичности и самоотчуждение. В более общем случае к самоотчуждению приводит идентификация с чем-либо внешним, например, с социальной функцией. Другим случаем самоотчуждения в игре является попытка прожить жизнь так, словно человек разыгрывает выбранную роль. Такая попытка "игры в жизнь" становится возможной потому, что человек умеет занять позицию внеположенности по отношению к ситуации, посмотреть на себя глазами "другого". При этом подсматривающий за собой превращается то в "автора", то в "героя" своих поступков, режиссирует свою жизнь, для него приоритет создаваемого впечатления превосходит важность достижения своей цели. И тогда поступок вырождается в жест. Сознание такого человека, "подсматривающего" за собой, Бахтин назвал "авантюрно-героическим". Его сознание "одержимо другими". "Герой" живет так, словно своими поступками сам про себя пишет роман или с ощущением присутствия скрытой камеры. Без других его авантюризм не имеет смысла. Им движут желания: быть героем, быть любимым, испытать "фабулизм жизни" (прожить разнообразные жизненные коллизии). Все три типа мотивации характерны для "наивного

индивидуализма" или "наивного паразитизма". Наивность тут состоит в доверчивости к другим, в приписывании им исключительности выносить другого на суд. Этому-то суду авантюрно-героический субъект себя и вверяет, заранее спроектировав и завершив в этом проекте свою судьбу на манер завершеного произведения искусства. Таким способом он умертвляет себя и омертвляет свое бытие. Результатом является экзистенциальная смерть, самоотчуждение.

Итак, принцип игры, ограничивая исполнение роли социально-нравственным хронотопом спектакля, защищает личность от погружения в бездну. Как только этот хронотоп покидается, фантазмагория оканчивается, и фигляр вновь обретает свою личность. Аплодисменты - не только жест признания и вознаграждения. Они еще и средство проведения социально-нравственных границ игры. Точно также с рассветом заканчивается карнавал, костюм возвращается в магазин или в гардероб и каждый участник спектакля обретает свое бывшее жилище. Точность границ социально-нравственного хронотопа игры охраняет от самоотчуждения и каждый раз заново проводится там, когда водораздел между феерией и реальностью рискует исчезнуть, а субъект мало-помалу начинает принимать на себя чужую личину, химерическую, захлестывающую его, притязающую на чрезмерные права.

Каждый волен предаваться игре со всей серьезностью, на которую он только способен, доходить в этой самоотдаче до социально-нравственного предела, ставить на кон все свое состояние, или рисковать своей жизнью, но следует располагать внутренней силой, чтобы остановиться на установленной заранее нравственной границе, и знать путь возвращения назад, туда, где правила игры, одновременно освобождающие дух и изолирующие социально-нравственный хронотоп игры от хронотопа социально-нравственной реальности, более не являются подвижными. Для игры границей, отделяющей игровое отношение к происходящему в игровой реальности, от отношения вовлеченного, превращающего игру в не-игру, является эмоциональная значимость процесса игры как такового для данного игрока. Когда интерес к игре превращается в азарт, поработавший человека, лишаящий его социально-нравственной свободы выхода из игры, игра разрушается.

Игра дисциплинирует эмоции и вводит их в границы социально-нравственных отношений. Обеспечивая им формальное и ограниченное удовлетворение, игра вводит их в систему нравственных ценностей и принципов. Принцип игры, ограниченной правилами и нормами социально-нравственного поведения доказывает, что их разрушение ведет к уничтожению человеческих свойств.

Таким образом, хотя игра имеет свои цели, и цели эти заключаются в представлении чего-либо, соревновании и риске, игра в целом может использоваться в качестве средства для достижения неигровых социально-нравственных целей. В правилах игры должно быть заложено социально-нравственное начало. Общество должно научиться регулировать процессом формирования правил игры, которые бы утверждали нравственные ценности общества. Пропагандируя направленность на получение престижа, почета,

обучение чему-либо, выявление приговора судьбы (воли богов), проведения досуга, самоутверждение, получение экзистенциального опыта, поддержание душевного здоровья, даже поддержки мистических сил, необходимо, чтобы правила игровой деятельности формировали новые современные социально-нравственных ценности.

ДИАЛОГ И КОНФЛИКТ СВЕТСКОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ МОДЕРНА

Ковальчук О.В., г. Белгород

Средневековый образ мира на стадии раннеиндустриальной европейской цивилизации меняют два великих движения – Возрождение и Реформация. И хотя Возрождение оценивается как начало светской, секулярной цивилизации Нового времени, нужно отметить, что люди этой эпохи не перестали быть людьми средневековья. Не потеряв Бога и веру, они лишь по-новому взглянули на самих себя и земной мир. Именно в это время начинается процесс секуляризации во всех сферах жизни общества. Термин *секуляризация* по-латински первоначально означал обращение церковных и монастырских имуществ в светское владение. Впервые термин был использован впервые в 1646 г. и означал возможность удовлетворения интересов победителей за счет конфискации монастырских владений.

Сейчас понятие секуляризации употребляется как освобождение от церковного влияния в общественной и интеллектуальной сфере деятельности, в художественном творчестве, иными словами, освобождение от религиозного влияния в светских делах. Секуляризация означает *обмирщение*: то, что было принадлежностью веры и Церкви, со временем дистанцируется от религии, становясь независимым от нее, утверждая альтернативную по отношению к религии сферу – сферу светской культуры. В начале этого процесса речь шла об отказе от средневекового христианского представления о мире и его устройстве, от всей традиционной формы организации человеческих представлений: секуляризация покоилась на глубокой убежденности в том, что вечные истины недоступны человеческому интеллекту и что только ограниченные знания, представляемые опытом в этом мире, имеют значение для земной человеческой деятельности. Человек живет как бы в *двух отдельных мирах*, земные и небесные явления несовместны, и, не отвергая веры в Бога, отдавая Богу Богово, в то же время человек должен воздать «кесарю кесарево».

Секуляризация в своем первоначальном значении означала установление светского контроля над государственно-политическими делами. Прежде всего, это замена клириков мирянами в правительственных учреждениях, передача юридической власти, ранее принадлежавшей Церкви, светским судам, а также секуляризация церковных земель и имущества. Аналогичные процессы мы наблюдаем и в Германии, где Реформация, движение, казалось бы, за «религиозное обновление» общества, и ее идеолог Мартин Лютер

провозглашали независимость мирских дел общества от церковного насилия. Выступая против догматов и претензий католической церкви, М. Лютер, утверждал, что Церковь и духовенство не являются посредниками между человеком и Богом. Человек, по его мнению, достигает «спасения души» («оправдания») только при помощи веры, которая дается ему непосредственно Богом. Чтобы оттенить эту мысль, он многократно намеренно повторяет свой тезис о спасении, об оправдании «одной только верой», постоянно добавляя «без участия добрых дел», подразумевая под ними внешнее показное благочестие. В связи с этим он отрицательно отзывался о монашеской практике, предлагая сделать из монастырей школы, выступил за отмену обязательных постов, паломничества к святым местам. По его мнению, высшая задача человека – выполнение долга в рамках своей мирской профессии, посредством чего он убеждается в собственной угодности Богу. Истинная христианская вера как бескорыстная устремленность к добру означает просто усердную и тщательную сосредоточенность и упорную методичность в выполнении своей обыкновенной мирской работы, составляющей одну из взаимопригодных служб устроенного Богом миропорядка.

Однако, объявляя веру христианина единственным средством его общения с Богом, М. Лютер настаивал на том, что и мирская жизнь, и весь мирской порядок, светское государство и его учреждения занимают важное место в христианской религии. В трактате «К христианскому дворянству немецкой нации» (1520 г.) прослеживается основная мысль о том, что дело служения Богу должно рассматриваться не как дело одного духовенства, а как функция всей жизни христиан, «ведь все христиане воистину принадлежат к духовному сословию»¹⁰³. Эта идея, объявляющая священной всю мирскую жизнь христиан, получила выражение в его учении о «всеобщем священстве», поскольку «все христиане через дух и веру имеют одинаковую природу»¹⁰⁴.

Важно, что сам М. Лютер, говоря о власти (статья «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться»), указывал на необходимость *диалога* светского и духовного: «...Бог учредил два правления: духовное... и светское». И хотя «эти два правления должны усердно разделяться, но оба должны оставаться: одно, которое делает благочестивым; другое, которое создает внешний мир и защищает от злых дел»¹⁰⁵. Однако, из его учения в конце концов следовало, что светская власть не нуждается в освящении Церковью. М. Лютер отвел светской власти широкое поле для деятельности, освободив от опеки Церкви: сохранение мира и порядка среди людей, административные функции, контроль над внешней и внутренней торговлей, заботу о воспитании и образовании молодежи, призрении нетрудоспособных. При этом реформатор сделал *саму власть священной*. Непослушание по отношению к существующим властям М. Лютер считал более тяжким грехом, чем убийство, нецеломудрие и

¹⁰³ Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг. – Харьков, 1994. – С. 14.

¹⁰⁴ Там же. – С. 120.

¹⁰⁵ Там же. – С. 120-121.

ложь. Он также не допускал активного сопротивления властям. Оружием христианина на земле он считал слово и страдание.

М. Лютер пропагандировал *мирскую аскезу* – аскезу действия (угодную Богу деятельность), которая находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, с целью подавить рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской профессии. М. Вебер же считал мирскую аскезу (профессиональную этику пуритан) парадоксальной, поскольку она «отказалась от универсализма любви, считая всякую мирскую деятельность служением положительной воле Бога, тем самым приняв как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический космос, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный – в качестве угодного Богу материала для выполнения долга»¹⁰⁶. Таким образом, М. Лютер обыденное приравнивает к священному, сакрализуя тем самым мирское: «Самые обычные человеческие действия (семейные обязанности, служба и труд) получали значение полноценных нравственно-религиозных свершений»¹⁰⁷.

В Англии – на родине *королевской Реформации* – монастыри вследствие секуляризации лишились своих земельных владений, а королевская администрация стала активно вмешиваться в организацию богослужений, королевские суды получили права юрисдикции над делами о богохульстве, ересь, колдовстве. Но на деле такая Реформация привела не к ослаблению, а к значительному укреплению фактического положения англиканского духовенства. Профессиональная церковная элита, ранее исповедовавшая островной вариант католицизма и номинально подчинявшаяся папскому престолу в Риме, была поставлена на службу абсолютизму и королю и взамен эфемерной духовной власти над обществом получила вполне осязаемую политическую власть. Сакральный хронотоп «небесного града» однозначно заменялся на «град земной» – *здесь и сейчас*.

Реформированная Церковь стала представлять собой только один из наиболее важных *институтов государства*. И этот *главный итог* английской Реформации был по-своему логичен и закономерен. «Рационализм *иерократии*, - подчеркивал М. Вебер, – выросший из профессиональных занятий культом и мифом или в еще значительно большей степени из спасения души, т.е. из отпущения грехов и наставлений грешникам, повсюду стремился монополизировать спасение, даруемое религией, другими словами, придать ему посредством ритуала форму «сакраментальной благодати», или благодати, даруемой учреждением, а не достигаемой каждым в отдельности»¹⁰⁸.

Изменяется и характер королевской власти, происходит ее сакрализация. Яков I (1603 - 1625), например, постоянно подчеркивал «божественное происхождение» свое и своего трона, но порой доходил до утверждения себя как «земного бога». Показательный пример того, как происходило перенесение *сакральной* мифологии на сугубо мирскую почву. Фактически сакральная

¹⁰⁶ Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994. – С. 15

¹⁰⁷ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991. – С. 118.

¹⁰⁸ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991. – С. 51.

мифология трансформируется в формы *светской*, современной мифологии. Подобная сакрализация светской абсолютистской власти нового монарха отличало его от королей эпохи средневековья, так как там король был всего лишь «равным среди равных».

В этих процессах формирования новых европейских наций-государств свою определяющую роль сыграл протестантизм, перенеся *сакральные* атрибуты на *государство и абсолютного монарха*, оставив Бога на небесах и в сердце верующего. Эту же роль сыграло и устранение фигуры главы Церкви – папы и священников из сферы опосредования сакрального и мирского, профанного.

Список литературы

1. Лютер М. Время молчания прошло: Избранные произведения 1520-1526 гг. – Харьков, 1994.
2. Вебер М. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
3. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. – М., 1991.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Корнев К.С., г. Орел

Всесторонний анализ механизма формирования толерантности в современных условиях не позволяет сделать однозначные выводы и дать стратегические прогнозы. Это связано с тем, что механизм формирования толерантности молодежи в настоящее время не является сложившимся и завершенным, и более того, он находится на начальной стадии развития. И это естественным образом предопределяет вероятность многовариантности дальнейшего развития событий. Именно поэтому, необходимо дальнейшее мониторинговое изучение готовности молодежи к позитивному взаимодействию в условиях поликультурности и функционирования механизма формирования толерантности.

Формирование толерантности приобретает особое значение в ситуации ухудшения качества и уровня жизни российского населения, в результате чего актуализируются проблемы, связанные с межличностными и межгрупповыми отношениями в условиях нормативно декларируемого плюрализма.

В последние десятилетия тема толерантности стала одной из наиболее актуальных и широко востребованных во всем мире. Она обсуждается на различных уровнях, в разных аспектах, включает пласт разных проблем, связанных с отношениями людей.

Благодаря усилиям ЮНЕСКО в последние десятилетия понятие толерантности стало международным термином.

В Декларации принципов терпимости, принятой Генеральной конференцией ЮНЕСКО 16 ноября 1995 года, содержание принципов терпимости раскрывается в следующих характеристиках:

уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, форм самоуважения и проявления человеческой индивидуальности;

единство в многообразии;

достижение мира, переход от культуры войны к культуре мира;

активное отношение, формируемое на основе признания универсальных прав и основных свобод человека, обязанность способствовать утверждению прав человека, плюрализма, демократии и торжеству права (1).

Одно из предельно широких по содержанию, но достаточно лаконичных по форме определение термина «толерантность» дано в Оксфордском словаре. Словарь трактует толерантность как «готовность и способность принимать без протеста или вмешательства личность или вещь». В Советском энциклопедическом словаре понятие определяется как «терпимость к чужим мнениям, верованиям, поведению» (2; с.6).

В русском языке существуют два слова со сходным значением - «толерантность» и «терпимость». Термин «толерантность» обычно используется в медицине и гуманитарных науках, означая «отсутствие или ослабление реагирования на какой-либо неблагоприятный фактор в результате снижения чувствительности к его воздействию. А слово «терпимость», более знакомое и привычное, употребляемое в обыденной речи, означает «способность, умение терпеть, мириться с чужим мнением, быть снисходительным к поступкам других людей». Понятие «терпимость», рассматриваемое В.М. Золотухиным как отношение, характеризуется посредством соотнесенности совершаемых поступков с их моральной значимостью, оказывающей положительное или отрицательное воздействие на «общечеловеческое» (3; с. 7).

Итак, толерантность можно рассматривать как минимум в трех аспектах: во-первых, как овладение определенной философией толерантности как ценностью; во-вторых, как культуру толерантного сознания; в-третьих, как отношение к соответствующей действительности, воплощающееся в реальном поведении (4; с. 14). На индивидуальном же уровне - это способность индивида без возражений и противодействий воспринимать отличающиеся от его собственного мнения, образ жизни, характер поведения и какие-либо иные особенности других индивидов (5; с. 5).

Толерантным отношением мы будем именовать такое отношение, когда человек стремится достичь взаимопонимания и реализации собственных целей путем достижения согласованности своих действий с действиями других людей без применения каких-либо мер насилия, принуждения или давления, а лишь посредством взаимодискуссии и убеждения (6; с. 40). Общественная же толерантность, в свою очередь, есть сумма индивидуальных толерантностей или отношений, когда личность культивирует в себе установку на самоограничение, согласие и сотрудничество и когда общество всячески поощряет эту установку, особенно через образование и целенаправленную педагогику толерантности (7; с. 15).

Наличие установок толерантного поведения, веротерпимости, миролюбия, особенно в молодежной среде, противодействие экстремизму в различных его проявлениях имеют для многонациональной России особую актуальность, признаваемую и на государственном уровне.

Анализ функционирования механизма формирования толерантности показывает невысокую его эффективность, определяющуюся недостатками профилактического воздействия. Алгоритм совершенствования механизма формирования толерантности включает, во-первых, обеспечение базовых условий формирования толерантности (концептуальное осмысление поликультурности российского общества в условиях демократии, консолидация всех социальных институтов российского общества в плане формирования толерантности и долгосрочная практическая реализация комплекса мер, направленных на решение этой задачи) и, во-вторых, оптимизацию образовательного направления (концептуальное осмысление в педагогической мысли и нормативных документах формирования толерантности как самостоятельной образовательной задачи, а также реализация ее в учебных заведениях всех уровней) и пропагандистского направления профилактики (нормативно-правовое обеспечение формирования толерантности в средствах массовой информации, активизация деятельности региональной власти и отдельных информационных компаний по формированию толерантности молодежи посредством СМИ).

Анализ функционирования механизма формирования толерантности показывает недостаточную эффективность профилактического воздействия и определяет необходимость его совершенствования. Алгоритм совершенствования механизма формирования толерантности молодежи включает обеспечение базовых условий и оптимизацию образовательного и пропагандистского направлений профилактики. Базовыми условиями совершенствования механизма формирования толерантности молодежи в современной России является концептуальное осмысление поликультурности российского общества в условиях демократии, консолидация всех социальных институтов российского общества в плане формирования толерантности и долгосрочная практическая реализация комплекса мер, направленных на решение этой задачи.

Список литературы

1. Декларация принципов толерантности // Век толерантности. М., 2001. N 1.
2. Солдатова Г.У., Шайгерова Л.А., Шарова О.Д. Жить в мире с собой и другими. М., 2000.
3. Золотухин В.М. Терпимость как общечеловеческая ценность // Современные проблемы гуманитарных дисциплин. Ч. 1. М., 1997.
4. Клепцова Е.Ю. Психология и педагогика толерантности. М., 2004.
5. Бондырева С.К., Колесов Д.В. Толерантность (введение в проблему). М., 2003.
6. Толерантность: Материалы региональной научно-практической конференции. Якутск, 1994.

7. Тишков В.А. Толерантность и согласие в трансформирующихся обществах // Толерантность и культурная традиция: Сб. статей / Под. ред. М.Ю. Мартыновой. М., 2002.

ВЛИЯНИЕ ИНСТИТУТА ОБРАЗОВАНИЯ НА ФОРМИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Королёва К.Ю. г. Белгород

Социальная самоидентификация – отношение личности к себе как к феномену, включённому в различные социальные общности, - одна из существенных сторон социально-структурного функционирования любого общества. Содержание социальной идентичности, направления ее формирования складываются под влиянием ряда факторов, к которым традиционно относят существующую систему социальных отношений в обществе, степень интегрированности субъектов этих отношений, наличие или отсутствием единой, разделяемой системы ценностей. В условиях динамичной трансформации социального пространства процессы обретения социальной идентичности имеют особое значение, поскольку возникающие новые социальные связи, отношения требуют перманентного переосмысления, отождествления индивидом и группой своего места в конгломерате социальных структур различных уровней, подтверждения социальных статусов.

Социальный статус как норма и общественный идеал обладает большим потенциалом, когда встают вопросы социализации личности. Каждый социальный статус включает определенный набор социальных ролей. С одной стороны, роли личности программируются устойчивыми ожиданиями общества или группы в отношении поведения лица, обладающего определенным статусом, с другой, - происходит преломление социальных установок и ожиданий в индивидуальном сознании. Обретаемые одновременно с социальной идентичностью ценностные ориентации формируют направленность личности, определяют жизненную стратегию индивида, влияют на способность адаптироваться в меняющихся условиях жизнедеятельности и отражаются в мотивационной структуре.

Необходимо отметить, что структура и актуальный объем потребностей, иерархия социальных мотивов индивида не являются прямой проекцией потребностей общества, социальных групп, к которым данный индивид принадлежит. Не смотря на то, что социально - статусные позиции индивида (профессиональные, экономические, властные и пр.), его этническая и конфессиональная принадлежность, могут оказывать существенное влияние, не менее важными измерениями социальной идентичности являются социально-психологические характеристики, в том числе и телесность, ее осознание, социокультурные конструкты, например такие, как гендер или культурные/медийные репрезентации.

Образование является одной из многих составляющих процесса приобщения индивида к культуре, поскольку охватывает, главным образом,

формализованную часть этого многогранного процесса, лишь отчасти отражая разнообразие возможных вариаций психологических механизмов индивидуального освоения действительности, трансформации сознания индивидов, особенностей идентификации. Именно от эффективности функционирования института образования зависит успех формирования социально востребованных качеств и социальных установок личности.

Процесс обучения осуществляется в соответствии с нормами и ролевыми моделями, доминирующими в данном обществе, т.е. и на организационно-управленческом, и на содержательном уровнях образовательного процесса обучаемый усваивает имплицитированные в данных структурах и программах ценности, традиции, социо-культурные особенности организации жизнедеятельности людей, хозяйственного уклада данного общества, получая своеобразную матрицу социально значимых элементарных взаимодействий, взаимосвязей, отношений.

Система образования служит формированию как потенциальных социальных мотивов, например, задает направленность будущей профессиональной деятельности, так и реально действующих мотивов, обеспечивающих устремленность индивида, регламентацию деятельности в текущий момент.

Сознательная селекция и постановка образовательных целей, особенности организации образовательного процесса, система мер текущего и итогового контроля обучения обеспечивают весомую степень предсказуемости результатов - конечных продуктов деятельности системы образования, которые могут быть представлены в наиболее общем виде - как социализированные индивиды, полноценные граждане своей страны, в более узком ракурсе - в виде квалифицированных специалистов, а также продуктов иных измерений - как приращенный человеческий капитал, новые знания, научно-технические разработки и т.д. Поскольку модель образования отражает особенности социальной структуры и организации общества, протекающих в нем социальных процессов, стандартизированные программы обучения обеспечивают, закладывают основы взаимопонимания между различными поколениями, тем самым, помогая урегулировать процесс вхождения индивида в систему социальных связей, служат гарантом социального воспроизводства общества.

Институт образования является ключевым элементом поддержания стабильности социальной системы, поскольку закладываемые в процессе обучения знания, умения, навыки, не только позволяют решать широкий круг задач теоретической и практической направленности, но и формируют цели деятельности человека, структурируют и контролируют направленность активности индивида в период становления, обеспечивают стабильность в условиях интенсивного личностного развития. В процессе обучения индивид усваивает представления о природе, социальной среде, системе взаимоотношений и взаимодействий между различными субъектами, субъектами и объектами, выстраивает систему приоритетов, наиболее соответствующую его самовосприятию – самоидентификации, которая может

рассматриваться в качестве одного из механизмов социализации и адаптации личности.

В процессе обучения транслируется информация, содержащая, в равной мере, как объективные данные по содержательному наполнению различных видов деятельности, их качественные характеристики, так и информацию о престиже - оценке, которую дает общество определенным социальным (профессиональным, экономическим и т.д.) позициям с точки зрения их значимости для системы. Индивид получает одновременно две перспективы оценки различных социальных статусов – с точки зрения их соответствия внутренним потребностям, склонностям, талантам, и с точки зрения проецирования иерархии статусно-ролевых позиций, сложившихся в рамках данной социально-стратификационной структуры общества. Восприятие объективной реальности происходит как напряжённое взаимодействие социально-экономических и внутри личностных процессов. Механизм стимулирования, поощрений и санкций, функционирующий в системе образования, укрепляет связи между индивидуальными потребностями и социальными мотивами, способствует повышению эффективности и устойчивости целенаправленной деятельности индивида.

Обычно, зрелый человек является субъектом собственной мотивации, т.е. его цели и мотивы упорядочены в единое целое, они формируются под влиянием самой личности и направляют ее деятельность в плоскость конкретных поступков, соответствующих выбранному вектору «мотив-цель». Качественное изменение оценки (восприятия) влекут за собой смену жизненной стратегии человека, которая определяется такими внутренними факторами как цели, ожидания, надежды, ориентации.

Статусная и ролевая определённость человека непосредственно связана с эффективностью адаптационного взаимодействия. Она даёт систему координат, в которой можно найти своё местонахождение и соотносить его с положением партнёров по взаимодействию или референтных групп. Перспективы обретения социального статуса, мобильности, адаптационные возможности индивида определяются уровнем его образования и общей культуры, в не меньшей степени, чем личностными особенностями.

Знания, умения, навыки являются капиталом, расширяющим возможности выбора и повышающей способности оценить перспективы с большей долей объективности, как на начальных этапах, так и в процессе вторичной социализации и адаптации, например при смене сферы деятельности, выходе на пенсию и т.д. Мотивация предопределяет потенциал индивида, форсируя развитие способностей, необходимых для выполнения функционально значимых обязанностей, и ослабляя проявление тех, которые не соответствуют социальным установкам и ожиданиям, т.е. индивидуальные способности являются связующим звеном между мотивацией и конкретными результатами деятельности, а ценностные ориентации, в свою очередь, определяют смысл и перспективные цели. Активность участников взаимодействия, изменения внешних условий вносят коррективы и намечают альтернативные способы достижения поставленных целей. При несоответствии содержания

деятельности жизненным целям индивида, происходит ломка ценностных ориентаций, что может приводить, в свою очередь, к возникновению внутриличностных конфликтов, суррогатных форм социальной и психологической адаптации.

Система стандартизации и унификации образовательных программ выполняет функции своеобразного стабилизатора процесса воспроизводства ролевых моделей поведения и паттернов взаимодействия индивидов, снижающего степень социокультурной гетерогенности, и таким образом, вносит свой вклад в обеспечение относительной устойчивости социальной структуры, задавая последующую траекторию развития не только самой системы образования, но и других подсистем общества, которые напрямую функционально с ней связаны.

ФЕНОМЕН ЦВЕТА В ТВОРЧЕСТВЕ ХУДОЖНИКОВ ЛОГИЧЕСКОГО АБСТРАКЦИОНИЗМА

Котлярова Н. В., г. Тула

Начало XX века обозначило не «границы в смене картин мира, а некий глобальный разрыв с предшествующими тенденциями искусства»¹⁰⁹. Глобальность его состояла в том, что предметом пересмотра стал базовый принцип традиционного искусства.

Раньше художественный образ обязательно соотносился с образностью действительности, а окружающий реальный мир работал порождающим лоном художественного творчества. Искусство считало главной своей целью отобразить окружающий мир в некоем художественном преломлении. В начале XX века множество художников разных стран почти одновременно отказались от этой задачи. Сложившаяся тогда тенденция отказа от изобразительности стала впоследствии чуть ли не господствующей.

Понятие «видение» в качестве проводника между действительностью и произведением искусства изменилось на понятие «представление». Так, например, К. Малевич, как наиболее яркий представитель течения логического абстракционизма, в своих супрематических полотнах демонстрировал не свое «видение», а свое «представление» о метафизике мира. Его «Черный квадрат» - это не художественная реальность увиденного, а символ помысленного космического пространства.

Одной из самых интересных и талантливых фигур в окружении К. Малевича в те годы была Ольга Владимировна Розанова, не успевшая реализовать полностью свой талант из-за ранней смерти. Она также как и К. Малевич представляла течение логического абстракционизма. Соединив свою судьбу с А. Крученых, она еще теснее связала свое творчество с авангардистским движением. Две крайности находят гармоническое

¹⁰⁹ Кривцун О. Эстетика. – М.: Аспект-Пресс, 2003. С.50.

разрешение и соединение и в супрематических композициях, относящихся к 1916 – 1918 годам, и в графических композициях, выполненных в технике цветного коллажа.

В супрематических работах, таких как «Зеленая полоса», «Композиция», «Беспредметная композиция», свет выступал в качестве важного элемента живописного языка. «Розанова добивается максимальной светоносности фактуры за счет прозрачных цветных лессировок, тончайшим слоем наложенных на белила грунта, резко отражающего свет»¹¹⁰. Свет, пропитывающий цвет на картинах художницы – это особый супрематический свет, увиденный сознанием, но не глазами.

Одновременно с творчеством О.В. Розановой в 1910-е годы формировался талант другой женщины, вошедшей в число наиболее интересных художников русского авангарда, а именно в одно из его ответвлений – Л.С. Поповой.

Произведения Л.С. Поповой имели более сложную организацию. Композиции в ее работах были выстроены логично, компактно. Художница собирала все формы к центру. «Если подчеркивается движение, картина строится так, что некое противоборствующее начало останавливает его и закрепляет гармонию»¹¹¹. Она также использовала принцип наслаивания форм друг на друга. Л.С. Попова подбирала к этим формам определенные цвета, считая, что геометрические фигуры могли иметь оптимальные варианты раскраски. Таким образом, художница пыталась сотворить свою гармонию на земле. Но именно это и отдаляло ее от К. Малевича, который, в свою очередь, стремился к постижению космического пространства через организацию энергии черного и белого.

Поиски чистых форм велись не только в живописи, но и в скульптуре. Взлет беспредметной пластики связан с именем В.Татлина. Его первые «синтезостатичные композиции» в какой-то степени напоминают опыты футуристической итальянской скульптуры и «контррельефы» кубистов синтетической стадии, но в то же время выявляют яркую индивидуальность мастера. По мере дальнейшего развития В.Татлин все более отчетливо формулирует перед собой новую задачу. Художник уже не изображает трехмерное пространство. В его произведениях краска не воспроизводит цвет какого-либо предмета, она имеет смысл сама по себе, а, следовательно, приобретает самоценность. Она не нуждается в эстетическом или теоретическом истолковании.

В Голландии логический абстракционизм проявил себя в творчестве группы «Стиль» (П. Мондриан; Т. ван Дусбург), выдвинувшей концепцию неопластицизма, утверждавшего ясность, простоту, функциональность, конструктивность чистых неприводных геометрических форм.

П. Мондриан начал с реалистических пейзажей, а затем стал схематизировать изображаемое. Он создавал геометрические абстракции, раскрывающие действующую красоту. Формы жизни постепенно превращаются

¹¹⁰ Бобринская Е. «Естественное» в эстетике русского авангарда. // Искусствознание. – 1989. - №1. С. 280.

¹¹¹ Сарабьянов Д.В. История русского искусства конца XIX – начала XX века. – М.: Галарт, 2001. С. 231.

им в геометрические конструкции. Логический абстракционизм К. Малевича и П.Мондриана продолжает традицию кубизма, однако в отличие от кубизма в абстракционизме за прямоугольниками, треугольниками, кругами не стоят реальные явления.

Именно П. Мондрианом были сформулированы принципы логического абстракционизма: 1) художник мыслит в живописи плоскостью; в архитектуре пустое пространство должно быть принято за «нецвет» (черный, белый и серый), а строительный материал – за цвет; 2) необходимо равновесие, оно предполагает большую поверхность «нецвета» и маленькую – цвета; 3) дуализм пластических средств требуется уже в самой композиции; 4) равновесие достигается отношением положений и выражается прямой линией; 5) равновесие, нейтрализующее пластические средства, создается отношением пропорций. Эти положения П. Мондриана обосновали логику плоскостных построений и нашли выход в архитектуру, в прикладное искусство, дизайн, книжную графику. Таким образом, логический абстракционизм расторгает связи искусства с действительностью.

Работы П. Мондриана (сам художник называл их композициями) – это комбинации геометрических фигур, образованных рассечением полотна жирными черными линиями. Раскраска фигур подобна чертежной заливке. Цвета и их интенсивность распределены так, чтобы сохранялась (зрительно не распадалась) плоскость картины.

Теоретически обосновав принципы логического абстракционизма, П.Мондриан выдвигал аргументы, схожие с В. Кандинским: «Мир наших чувственных впечатлений – источник страданий человека»¹¹². Это обманчивый, противоречивый мир. В нем все субъективно. Задача художников логического абстракционизма – освободить восприятие мира от погруженности в природные формы, очистить восприятие от природы и дать ему новое формирование.

Таким образом, художники логического абстракционизма моделировали свой мир, создавали свои формы выразительности, условия их существования и расшифровки. Каждый раз они создавали совершенно новую искусственную модель, в которой воплощали свою идею, свой концепт, свое представление о мире. Но самое главное, на чем основывалось их творчество – это особое индивидуальное цветовое видение, стремящееся к диалогу со зрителем.

МОРАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ОПЫТА ТОЛСТОВЦЕВ В ХОЗЯЙСТВЕННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Кудюшев И.С., г. Тула

Толстовское движение возникает в восьмидесятых годах девятнадцатого столетия, это было движение, «объединяющее людей вокруг духовно-этических ценностей, основанных на учении Л.Н. Толстого»¹¹³.

¹¹² Бореев Ю.Б. Эстетика. – Ростов н/Д: «Феникс», 2004. С. 411.

¹¹³ Е.Д. Мелешко. Толстовские земледельческие коммуны. С сайта http://lampe-questions.ya.ru/replies.xml?item_no=25

Толстой считал, что человек должен совершенствоваться духовно. Основой духовного совершенствования является христианское учение. Основной для Льва Николаевича стала заповедь о непротивлении злу силою. Эту заповедь, по мнению мыслителя, каждый человек должен пропустить через свое сердце, душу, таким образом, понять ее. Сама заповедь непротивления является частью вселенского закона любви.

С.Л. Франк, подробно разбиравший толстовское непротивление злему, считает, что «Внутренний смысл этого учения сводится к прямолинейному проведению начала моральной принципиальности и отрицания компромисса; при этом добро и зло усматриваются в известных поступках и отношениях людей, т.е. предполагается (в согласии с общим мнением), что поступки и отношения сами по себе хороши и плохи и что моральная оценка человека определяется его поступками»¹¹⁴.

Толстой считает, что противиться злу насилием, значит совершать зло, а раз любое зло недопустимо, то так поступать нельзя. Но тот же С.Л. Франк пишет, что такие «Выводы Толстого осуждаются с ожесточением, против них возмущается нравственная совесть, требующая деятельной борьбы со злом; а между тем основная посылка толстовского рассуждения, именно моральная принципиальность, отрицание компромисса, недопущение поступков, которые дурны сами по себе, но преследуют благую цель, - есть символ веры, можно сказать, фундаментальная аксиома русской интеллигенции»¹¹⁵.

Непротивление, по Толстому, требует от человека самоотверженности, смирения и правдивости. В то же время не каждый самоотверженный, смиренный и правдивый человек является приверженцем заповеди непротивления, но каждый «непротивленец» должен обладать самоотречением, смирением и правдивостью. Без этих качеств человек не сможет не противиться злему, непротивление его будет «внешним», без внутреннего понимания, что приведет человека к нерешительности, трусости, слабости, а возможно даже и к гордости.

Толстой считал, что человек состоит из тела и души. Все телесные грехи возникают из-за отождествления своего «я» с телом, в том, что душа подчинена телу. Поэтому необходимо перенести свое «я» в область души, подчинить ей свое тело. Этим возможно избавиться от грехов, так как душа это Божественное начало в человеке.

Самоотречение есть «естественный», разумный момент эволюции человека. Но самоотречение - это не отречение от себя, а перенесение своего «я» из тела в душу.

Самоотречение непосредственно связано с непротивлением злему, так как всякая ненасильственная борьба со злом предполагает возможность жертву от человека, порой даже и жизни во имя высших духовных целей (можно привести в пример Иисуса Христа). В жизни человека и всего человечества

¹¹⁴ Л. Толстой. PRO et CONTRA. С.301

¹¹⁵ Там же.

действует один и тот же закон. Этот закон является необходимой частью универсального «закона любви».

«Любовь как главный мировоззренческий принцип этики Толстого проявляется через Единение с Живым бытием. Единение с Живым – характерный признак наличия духовного начала в поведенческих ориентациях и в хозяйственной деятельности человека. В хозяйственной деятельности приоритет духовного предполагает развитие духовного начала личности, ее совершенствование. Эти духовные основания хозяйственной деятельности с необходимостью предполагают такие добродетели, как аскетизм, идеал нестяжания с принципами разумного ограничения потребностей, коллективизм и общинность, любовное отношение ко всему живому, подразумевающие такие нравственные нормы, как вегетарианство, трезвенность, воздержанность»¹¹⁶.

Кроме того, толстовцы, вслед за Львом Николаевичем не признавали государства как института, полагая, что государство строится на насилии и принуждении. В этом они были близки к анархистам. Они отказывались от военной службы, от уплаты налогов.

В тоже время толстовцы, как и Лев Николаевич, не признавали церковь, считая ее «фантастическим понятием».

«В христианстве весь обман построен на фантастическом понятии церкви, ни на чем не основанном и поражающем с начала изучения христианства своей неожиданной и бесполезной бессмыслицей. Из всех безбожных понятий и слов нет понятия и слова более безбожного, чем понятие церкви. Нет понятия, породившего больше зла, нет понятия более враждебного учению Христа, как понятие церкви»¹¹⁷.

«Вера не может себя навязывать и не может быть принимаема ради чего-нибудь: насилия, обмана или выгоды; а потому это не вера, а обман веры. И этот-то обман веры есть старое условие жизни человечества»¹¹⁸.

Наиболее оптимальные условия существования людей, согласно Л.Н. Толстому – земледельческие коммуны.

«Главным условием земледельческого труда, его духовной установкой было работать честно, без ожесточения, а с любовью и желанием, с убеждением, что физическая работа не только приносит пользу другим, но и оздоровительна для тела и ума, что физический труд - это необходимое условие, закон природы для каждого человека»¹¹⁹.

Производительность труда в толстовских коммунах была огромна, даже несмотря на то, что коммуны создавались в непригодных для земледелия регионах.

«...хозяйственная этика толстовства основывается на соответствующей метафизике и представляет собой целостную систему (философию хозяйства)

¹¹⁶ Каширин А.Ю. Толстовство как феномен русской культуры. Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2004. С. 32-33

¹¹⁷ Толстой Л.Н. Церковь и государство. С сайта <http://www.philosophy.ru/library/tolstoy/tol2.html>

¹¹⁸ Толстой Л.Н. Церковь и государство. С сайта <http://www.philosophy.ru/library/tolstoy/tol2.html>

¹¹⁹ Е.Д. Мелешко. Толстовские земледельческие коммуны. С сайта http://lampe-questions.ya.ru/replies.xml?item_no=25

мировоззренческих принципов, идеалов и норм, регламентирующих образ жизни и поведение личности в условиях хозяйственной деятельности, определяет социальные ориентиры хозяйствования, в том числе хозяйственно – экономическую и правовую деятельность личности. Именно этот момент институализации характеризует и отличает все толстовские хозяйственные объединения на всех этапах его развития»¹²⁰.

Толстовцы также применяли в жизни принцип «неучастия», заключавшийся в не участии в политической жизни. Они стремились не нарушать законов государства, в котором они жили, и в то же время жить в согласии со своими морально – этическими принципами.

Однако, несмотря на это, судьба толстовского движения трагична. Как при царской власти, так и при советах толстовцев не любили. Так в 1897 году церковь признает идеологию толстовцев враждебной, а впоследствии толстовство объявляется вредной сектой. Сторонников толстовского движения привлекали к суду.

Наибольшего расцвета толстовские коммуны достигли в первое десятилетие после революции, когда определенная свобода еще сохранялась. Однако с наступлением коллективизации толстовцам было предложено соединиться с колхозами.

Но толстовцы не соглашались на такой шаг, так как коллективизация являлась насильственной, против чего выступали последователи Толстого. Кроме того, у толстовцев образ и уклад жизни были весьма отличны от обычных крестьян.

Верные морально – этическим идеям Толстого, коммунары отказывались от заработков, если их работа могла принести хоть какой – то вред людям. Несмотря на это в двадцатые – тридцатые годы толстовские коммуны были ликвидированы, а их участники репрессированы. Толстовские коммуны на сегодняшний день сохранились в Западной Европе, Северной Америке, Японии, Болгарии.

Список литературы

1. Мелешко Е.Д.. Толстовские земледельческие коммуны. С сайта http://lampe-questions.ya.ru/replies.xml?item_no=25
2. Толстой Л.. PRO et CONTRA. Антология. Ред.: Д.К. Бурлака, А.А. Грякалов// Издательство Русского Христианского гуманитарного института. С-Пб. 2000.
3. Каширин А.Ю. Толстовство как феномен русской культуры. Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2004.
4. Толстой Л.Н. Церковь и государство. С сайта <http://www.philosophy.ru/library/tolstoy/tol2.html>

¹²⁰ Каширин А.Ю. Толстовство как феномен русской культуры. Изд-во ТГПУ им. Л.Н. Толстого, 2004. С. 42

УСЛОВИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ НА УРОКАХ ИСТОРИИ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ

Кузнецов П.В., г. Белгород

В последнее время часто используется понятие толерантности – в научной литературе, публицистике, в политике, в образовании, даже в быту, его изучением занимаются многочисленные исследователи разных направлений: политологи, юристы, социологи, философы, психологи, педагоги, культурологи. Внимание исследователей к данной проблеме объясняется не столько ее неразработанностью, но, прежде всего, тем, что насилие, недоброжелательность, взаимная нетерпимость, озлобленность, жестокость, агрессивность все чаще проявляются в обществе, а через средства массовой информации и социальное окружение все больше распространяются среди подрастающего поколения. «Во всем мире участились акты насилия, терроризма, национализма, дискриминации по отношению к национальным, религиозным и языковым меньшинствам, беженцам, мигрантам, социально незащищенным группам и лицам. Эти негативные социальные явления можно рассматривать как следствие недостаточности или отсутствия толерантности у отдельных людей и социальных групп».¹²¹

Для России эта проблема сегодня не менее актуальна, чем для всего остального мира. Эскалация конфликтов, любые проявления интолерантности потенциально угрожают всем частям страны. В обществе достаточно часто возникают межэтнические и межконфессиональные конфликты, растет сепаратизм и национальный экстремизм. Наиболее остро эти конфликты проявились на Северном Кавказе в всплесках сепаратизма, фанатизма, фундаментализма, которые в крайних формах своего выражения могут приводить к терроризму. Все это является не только препятствием на пути развития общества, но и представляет собой угрозу безопасности и целостности страны.

Формирование толерантности – важная часть школьного образования, его целей, направленных на воспитание граждан России, на подготовку школьников к активному участию в становлении и развитии гражданского общества в своей стране, на социализацию учащихся, их духовное и нравственное развитие для жизни в XXI веке.

Изучение истории дает чрезвычайно богатый материал по воспитанию толерантности у учащихся. Это длительный и сложный процесс, основой которому служит материал школьного курса истории. Обращение к формированию толерантности при изучении исторического материала крайне необходимо. Во многом это связано с содержанием самого материала учебников истории. «Опыт работы в этом направлении показывает, что каждый

¹²¹ Кузьменко Н.Н.

Образование, трудоустройство молодежи и формирование толерантности в условиях полиэтничного региона www.rusoir.ru/news/23-09-2005-8.html

курс школьного исторического образования дает обширный материал для формирования толерантного сознания. Главная задача учителя – постоянно работать в этом направлении, проводя из урока в урок идеи терпимости, устойчивости, допуска и компромисса».¹²²

Формирование понятия толерантности проходит постепенно, в зависимости от возрастных способностей учащихся и особенностей изучаемого материала. Учитель должен вести учащихся по ступенькам формирования сознания. Главной причиной успеха такого движения будет постоянная и кропотливая работа в этом направлении. Отдельный урок по толерантности, как бы блестяще он не был проведен, не сможет сформировать толерантного сознания.

«Значительную роль в восприятии школьниками сущности и значения толерантности в отношениях между людьми играет то, как организована учебная работа, в какой мере она предполагает активную деятельность школьников, определение ими своих позиций».¹²³

Для успешной организации такой работы необходимо выполнение ряда условий.

Чёткость и строгость в расставлении акцентов и манере подачи материала. По-прежнему значительное место в учебниках отведено изучению войн, социальных катаклизмов и других явлений, дающих учащимся, прежде всего, представление о возможности силового решения возникающих проблем. Но в то же время на конкретном историческом материале учитель может показать, что компромисс способен привести к достижению желаемых результатов. При изучении греко-персидских войн необходимо обратить внимание учащихся, что противоречия между греческими полисами оставались по-прежнему очень сильными. Их союз представлял своеобразный компромисс, на который они были вынуждены пойти перед угрозой потери независимости. Он полностью оправдал себя. В то же время неспособность и нежелание пойти на заключение компромисса в более позднее время привело к полной потере независимости греческих полисов и их подчинению Македонии. Таким образом, у учащихся формируется представление о терпимости как средстве, ведущем к стабильности. При изучении истории России нужно уделить больше внимания, тому, что есть общего у народов населяющих нашу страну и тому, чего они вместе добились.

Следующее условие это наглядность, причём наглядность как можно более близкая аудитории. Да, сейчас почти все кабинеты истории оборудованы всеми аудиовизуальными средствами обучения, но что именно показать должен выбрать учитель и выбрать отказавшись от устарелых рамок. Сюда могут входить примеры из современных кинофильмов, новостных выпусков, роликов из интернет, зависит от возраста аудитории. Главное, чтобы наглядность была не только у событий из прошлого, но и по аналогии из дня сегодняшнего.

¹²² Репиницкий А. Толерантность на уроках истории // История "Первое сентября". -2002. -7. -С. 6

¹²³ «Возможности школьного курса истории в формировании толерантного сознания обучающихся» Анохина В.М, учитель истории МОУ «СОШ № 135» г. Омска www.omsk.edu.ru/_vmo/_history/arxiv.html

Выполнение самостоятельных заданий. В идеале если это будут задания, которые могут развенчать те предрассудки или ложные убеждения, которые могут быть у школьников в связи с теми или иными историческими событиями.

Очень тесно связанное с предыдущим это взаимодействие с родителями при выполнении самостоятельных заданий. Ведь если родители продолжают и в семейном кругу дело воспитания своих чад в духе уважения к другим культурам и отдельным личностям, то это будет во много раз более эффективно чем воспитание в рамках одной лишь школы.

Ещё одно очень важное условие – это тесное взаимодействие с другими предметами как гуманитарного, так и естественнонаучного цикла. Формирование этических норм и ценностей должно проходить в комплексе. Для этого учителю нужно быть информированным о том, что проходят ученики параллельно его предмету на других школьных уроках и наладить тесное сотрудничество с другими преподавателями.

Только комплексное взаимодействие при выполнении всех этих условий и чёткая организация учебной работы помогут выпустить из школы не просто человека с аттестатом, но полноценного гражданина своей страны осознающего и уважающего не только её многообразие, но и многообразие и широту мира вокруг, уважающего других людей вне зависимости от их происхождения и вероисповедания.

ВЛИЯНИЕ СОВРЕМЕННОГО ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА НА ФОРМИРОВАНИЕ ЦЕННОСТНЫХ ПОЛИКУЛЬТУРНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ СТУДЕНЧЕСТВА

Кузьмина В.М., Иванова В., г. Курск

Исследование ценностных ориентаций в России велось с середины 1960-х годов, когда появились теоретические работы психолога Б. Г. Ананьева, социологов А. Г. Здравомыслова, В. А. Ядова и др., а также эмпирические исследования, крупнейшим из которых стало социологическое и социально-психологическое исследование ценностных ориентаций рабочих (в том числе и молодых), выполненное ленинградскими учеными под руководством В. А. Ядова в начале 1970-х годов. В советское время изучение ценностных ориентаций молодежи в значительной мере было направлено на выявление их соответствия коммунистическому идеалу, социалистическому образу жизни. В период перестройки (1985–1991 гг.) поле проблем заметно расширилось за счет исследований неформальных молодежных объединений (фактически это был путь к переходу к изучению молодежных субкультур). Наконец в последние 15 лет ценностные ориентации российской молодежи стали исследоваться немалым числом отдельных ученых и научных коллективов. На современных российских исследователей ценностей и ценностных ориентаций немалую роль оказали работы О. Г. Дробницкого, в последнее время заметны следы подходов, принятых в свое время классиками Чикагской социологической школы. В ходе исследования ценностей как теоретической проблемы ученые разных стран,

представители различных научных школ высказали немало оригинальных идей, позволяющих говорить о достаточно высоком уровне ее разработки [4, с.36-37].

Многие опросы и эмпирические исследования последних 15 лет в своих выводах фиксируют общий ценностно-нормативный кризис у российской молодежи, который имеет характер переоценки культурных, этических и духовных ценностей предшествующих поколений. Полученные данные нередко трактуются как нарушение преемственности и передачи социокультурного опыта от старшего поколения к последующему. В этих выводах нашло отражение безвременье первых лет после распада СССР. В молодежной политике этого времени также заметно движение от жесткого регулирования к поддержке свободного самоопределения молодого человека, а, в конечном счете – его опоры на собственные силы. Молодежь и молодежная политика оказались на периферии государственных интересов. Россия «ельцинского» периода была попросту не готова к борьбе со множеством новых для нее экономических, политических и социальных вызовов, и молодежь оказалась предоставленной сама себе [4, с.36-37].

Косвенные данные о ценностных ориентациях молодежи в конечном итоге точнее показывают действительные предпочтения молодых людей, чем прямые вопросы о ценностях. Это, в частности, связано со свойствами изучаемой социальной группы, какую составляет молодежь. Если мы говорим о «переоценке ценностей», то это скорее позиция зрелых людей, имеющих определенный жизненный опыт, достаточно долго подвергавшихся социализационным воздействиям [1, с.19].

В последние годы большое влияние на процесс формирования ценностных ориентаций российской молодежи оказали СМИ, интернет, кинопрокат, то есть все то информационное пространство, которое нас окружает. Современное общество из «застывшего» трансформировалось в динамично развивающееся и характеризующееся изменчивостью, динамичностью и мобильностью общество. Вместе с тем культура новой России формируется в сложной социально-экономической и политической ситуации, способствующей не только успешному включению молодежи в современное информационное общество, но и делающей ее общение проблематичным.

Существует мнение, о том, что не следует преувеличивать роль информационного пространства в формировании образа жизни, ценностей молодежи, списывая все существующие в молодежной среде проблемы на счет «тлетворного влияния запада» и коммерциализацию радио, телевидения и прессы. В советские времена, когда в СМИ не было абсолютно никакой рекламы, а цензура не пропускала ничего, что могло бы отрицательно сказаться на личности или образе жизни молодого человека, в Украине имели место такие явления как курение, пьянство, и беспорядочные половые связи. То есть не только СМИ сегодня ведут к тому, что значительная часть населения ведет нездоровый образ жизни. В тоже время роль информационного пространства в формировании образа жизни, ценностей нельзя недооценивать. Однако нельзя не отметить, что именно в последнее десятилетие огромные средства,

вкладываемые международными и украинскими корпорациями в рекламу сигарет и алкогольных напитков, не идут ни в какое сравнение с финансированием программ, статей, передач, посвященных формированию здорового образа жизни молодежи.

В наше время особой остроты обрела проблема *телевизионного насилия*. Практически во всех современных сериалах, фильмах, и даже мультфильмах существует насилие. Термин «телевизионное насилие» давно используется в научном лексиконе и объединяет в себе демонстрацию нанесения повреждения или ушибов персонажам телевизионных программ или фильмов. С одной стороны существует множество исследований, результаты которых свидетельствуют, что просмотр сцен насилия по телепрограммам и фильмам связан с последующей агрессией. Было доказано, что теленасилие может стать причиной кратковременного возбуждения и так званых «эффектов моделирования». После выхода на экраны ярких, неординарных фильмов, в которых рассказывается о преступниках, о насилии, по миру прокатилась волна грабежей, разбоев, убийств, содеянных молодыми людьми, которые утверждали после ареста, что подражали героям этого фильма [2].

СМИ, интернет являются также источниками пошлой информации, порнографии. В телевидении транслируется множество эротических фильмов, которые развращают, опошляют современную молодежь. Страшно то, что эту пошлость, нечистоту мы видим не только по телевидению, но и в газетах, журналах, в сети Интернет – везде. Можно проследить негативное воздействие телевидения на половую жизнь подростков. «Ценности, нормы и стереотипы половой жизни, которые транслируют СМИ, очень часто далеки от реальности, ориентируют молодых людей на бесправные половые связи, которые не опираются на взаимные чувства любви и ответственности, провоцируют и стимулируют и без того повышенную подростковую сексуальность».

Статистика свидетельствует: около 80% подростков невольно познакомились с порносайтами, благодаря всплывающим окнам «клубничек», а 40% - подвергались в Интернете сексуальным домогательствам на многочисленных сайтах для знакомств. Это и агрессивное информационное воздействие сайтов экстремистского толка, деструктивных религиозных сект - отследить появление которых, практически невозможно [5, с.110-112].

К проблемам, можно отнести и новые психические заболевания, которые возникли с появлением Сети – все больше подростков уходят от проблем реальной жизни - в виртуальную. Психологи и педагоги с тревогой отмечают у нового поколения трудности вести живое общение (Интернет не требует собеседников). И, самое страшное, появилась мода на шокирующие видеоролики: подростки ищут сомнительной славы, снимая на сотовый изнасилования, жестокие избиения, издевательства над своими сверстниками. Как противостоять этому, решения проблемы пока нет. Впрочем, можно и нужно противопоставить этому позитивную информацию [3, с.13-14].

Но с другой стороны телевидение - неотъемлемый элемент культуры XX - го века, часть и компонент духовной жизни социума и личности. Телевидение в своей развитой форме увеличивает возможности соучастия людей в разных

событиях, делает достижения науки и культуры доступным для масс, расширяет пределы жизненного мира каждого индивида до всепланетарных масштабов.

Помимо негативного влияния СМИ на молодежное поведение, можно выделить несколько позитивных моментов: СМИ держит молодежь в курсе всех происходящих событий, утоляя «информационный голод»; средства массовой информации повышает общую, в том числе и политическую культуру населения; служит для взаимного информирования властей и населения; держат в курсе происходящих событий в стране; снимают социальную напряженность.

Таким образом, можно говорить о влиянии информационного пространства на ценности современной молодежи, но при этом все же следует помнить, что базовые и смыслообразующие ценности формируются в семье, в школе и социальном окружении. И не надо недостатки воспитания «списывать» на негативное влияние масс-медиа.

Список литературы

1. Алишев Б.С. Некоторые особенности ценностного мира современных студентов // Социальная психология в периоды кризиса общества /Под ред. В.В. Новикова.-Набережные Челны, 2000.-С.19.

2. Ватова Л. Психологические предпосылки возникновения молодежного вандализма пути их нивелирования // Альма матер.-2003.-№3.

3. Добрынина В. Ценностные ориентации учащейся и студенческой молодежи: особенности и тенденции // Альма матер.-2003.-№2.-С.13-14.

4. Добрынина В., Кухтевич Т. Особенности и тенденции развития массового сознания студенчества // Альма матер.-2003.-№5.-С.36-37.

5. Ивахненко Г. Современное студенчество: социологический портрет // Альма матер.-2003.-№5.-С.110-112.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА СОВЕТСКОГО ОБЩЕСТВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Кузьмина В.М., г. Курск

Несмотря на колоссальный объем литературы, посвященной социокультурной динамике советского общества, принципам и практике «социалистического реализма», влиятельным выставкам или биографиям представителей художественной элиты, рассмотрение деятельности артистов, музыкантов, художников, писателей, драматургов, особенно провинциальных, с позиции их вклада в социально-экономическое развитие страны долгое время не находило серьезного научного отражения как в отечественной, так и в зарубежной историографии.

Пробуждение интереса к изучению социокультурной динамики советского общества было обусловлено культурными, политическими и экономическими факторами. Открытие архивов, интенсивные научные контакты российских, зарубежных исследователей создали предпосылки того,

чтобы исследователи смогли по-новому взглянуть на деятельность работников культуры и искусства в XX в., выявить параллели и аналогии с творчеством буржуазной интеллигенции, которое, как представлялось ранее, развивалось по диаметрально противоположным сценариям.

Решающую роль в пробуждении интереса к обозначенной проблематике сыграла демократизация исторического знания, расширение методологического арсенала историков. Переосмысление мотивов активной созидательной деятельности интеллигенции в годы нэпа, индустриализации, коллективизации происходило в основном на базе вербальных источников – литературы, массовой прессы, на материале мемуарной литературы. Историки все чаще обращались к советскому кинематографу, живописи, литературе, драматургии, видя в них среду не просто создания социалистических образов, стереотипов, но протекания социально-экономических процессов.

На первом этапе советской историографии (1917-1950-е годы) Л. Д. Троцкий отмечал «великую силу искусства», в том числе литературы, которая способна влиять на умы непросвещенного народа, в связи с чем к деятельности поэтов и писателей необходимо относиться ответственно и понимать значимость их роли в обществе[9]. Одними из первых работ, раскрывающих значимость творчества художественной интеллигенции стали публикации С.В. Кафтanova и Е. Ярославского[2]. В этих работах указывается на основную задачу интеллигенции – пропагандировать целеустремленность, веру в успех и необходимость отдать все силы на поднятие экономики в условиях военного времени. Во второй половине 40-х годов издаются работы по истории искусства СССР (охватывается период военного времени), накапливается и систематизируется ценный фактический материал. Важным шагом на пути изучения художественной интеллигенции в годы Великой Отечественной войны явилось издание в 1946 г. «Театрального альманаха» - сборника статей и материалов, в котором приведён репертуар ведущих театральных коллективов СССР[8]. В целом, в этих работах характер деятельности интеллигенции освещался с позиции ее вклада в победу советского народа в Великой Отечественной войне через пропаганду и воодушевление народа на поднятие экономики, восстановление разрушенных районов. С этой целью специально подбирались репертуар театров, выступления артистов филармоний и т.д.

В 1930-е годы труды носили в основном социологический характер, где объектом исследования выступала интеллигенция, а вопросы ее вклада в индустриальное развитие страны не рассматривались[11]. В 1950-е годы также многими исследователями были выполнены диссертации, в которых характеризовалась деятельность партии по подготовке инженерно-технических кадров[3], поскольку именно техническая интеллигенция рассматривалась как необходимый компонент для интенсивного развития индустриализации, а вопросы о деятельности творческой интеллигенции не рассматривались. Как справедливо отметил М.Е. Главацкий, в это же время вышли работы по истории культурной революции, и в них в первую очередь рассматривались вопросы общего характера[1].

Интерес западных (англо-американских) исследователей к социокультурной динамике в СССР не носил системного характера и был связан с изучением отдельных аспектов ее творчества. Отношение западной аудитории к творческой интеллигенции точно отражает название книги М. Истмена – «Художник в униформе»[12]. В 1930–1940-е гг. К. Лондон, Дж. Чен, К. Бант опубликовали небольшие работы, в которых обсуждались особенности творчества советской интеллигенции[13].

На следующем этапе развития историографии (1950–1980-е годы) исследования продолжались с учетом некоторого идеологического ослабления давления на культуру и дальнейшего построения социализма.

В работах по истории культурной революции, в первую очередь рассматривались вопросы создания кадров интеллигенции из рабочих и крестьян, что отвечало партийно-государственной политике в области формирования советской интеллигенции. В 1960-е годы С.А. Федюкин доказал, что процесс дифференциации интеллигенции был более сложным, и проходил внутри каждой из ее групп[10]. Для нашего исследования значимыми являются выводы, свидетельствующие о том, что в среде интеллигенции были внутренние противоречия, которые во-первых, подпитывались пониманием необходимости дальнейшего индустриального развития страны, во-вторых – методы и средства проведения индустриальной модернизации вызывали протест в среде интеллигенции, и в-третьих, интеллигенции трудно было втиснуть свое творчество в рамки соцреализма. В данном направлении работали С.А. Красильников, В.А. Конев, П.И. Кабанов и др. С этого времени, как отмечает А.В. Квакин, только за 10 лет, с 1968 по 1977 гг., по проблеме было опубликовано свыше тысяч работ историков, социологов, философов и других исследователей[6].

В 1950–1980-е годы были изданы исследования, рассмотревшие отдельные направления развития культуры военной поры. Это коллективные издания Академии наук СССР о литераторах, артистах, музыкантах, подготовленные филологами и искусствоведами. Для нашего исследования важно то, что в литературе послевоенного десятилетия вклад интеллигенции в развитие индустриальной модернизации рассмотрен с позиции оказания материальной помощи работниками искусства фронту, поскольку главный интерес вызывало изучение военной экономики, массовый героизм советских людей, организаторская и идеологическая работа партии и интеллигенции.

Со второй половины 50-х гг. начали издаваться работы биографического и автобиографического характера. В 1957 г. вышла в свет работа М.П. Кима «40 лет советской культуры», в которой автор анализирует основные направления в развитии культуры военного периода, на основе источников демонстрирует изменение тематики литературных произведений, определяет ключевые культурные события военных лет[4]. Важное значение имеют опубликованные работы Л.В. Максаковой. Автор впервые в отечественной историографии в обобщающем виде определила основные направления развития культуры СССР в военные годы, акцентировала внимание на деятельности интеллигенции в победе над фашизмом. Вклад интеллигенции в социалистическую

модернизацию страны рассматривается с позиции ее включенности в общественные и государственные организации.

В 1977 г. была издана хроника событий культурной жизни военных лет «Культурная жизнь в СССР в 1941–1950 гг.»[5], которая осветила последовательность событий культурного характера в годы войны. На примерах отдельных территорий, в том числе и национальных республик историками рассматривались созидательная деятельность представителей художественной интеллигенции на благо развития всего социалистического общества, а также освещались направления работы творческих союзов, учреждений искусства[7].

Говоря о западной историографии 1970-1980-х годов, имеющей отношение к изучаемой проблеме, отметим, что основное внимание исследователей привлекали вопросы организации власти и политического руководства в годы правления Сталина и Хрущёва. Лишь ряд работ западных авторов посвящен влиянию политики власти на советскую литературу. Британскому историку Э. Френкелю принадлежит ряд исследований по истории взаимоотношений властей и журнала «Новый мир». Существует также работа Л. Черчворда, посвященная советской интеллигенции 1960-х гг., в которой автор касается главным образом роли столичной интеллигенции в общественных процессах того времени. Ряд зарубежных авторов акцентирует внимание на особой роли литературы и писателя в советском обществе. Э. Симмонс, во многом повторяя советскую схему, сводил предназначение литературы к воспитанию народа в духе партийных требований. В. Данхем рассматривала деятельность творческой интеллигенции как способ диалога между режимом и народом. Для нашего исследования также необходимо отметить работу Ш. Фицпатрик «Культурная революция в России, (1928-1931 гг.)», в которой она предлагает свое концептуальное видение советского общества в конце 1920-начале 1930-х годов. Мы согласны в целом с ее выводом о том, что культурная революция для России была необходима, но методы проведения культурной революции (репрессии, диктат) она осуждает.

Таковы основные черты советской отечественной и зарубежной историографии относительно особенностей социокультурной динамики советского общества. Представленные примеры из отечественной и зарубежной историографии свидетельствуют о преобладании идеологических факторов при рассмотрении социо-культурной жизни советской страны.

Список литературы

1. Главацкий М.Е. Историография формирования интеллигенции в СССР. Свердловск, 1987.
2. Кафтанов С. В. Советская интеллигенция в Великой Отечественной войне. М., 1945.
3. Кикачейшвили Г.П. Борьба КПСС за решение проблемы промышленных кадров в годы первой пятилетки (1929- 1932 гг.) Автореф. дисс.канд. ист. наук. Л., 1950.
4. Ким М.П. 40 лет советской культуры. М., 1957.

5. Культурная жизнь в СССР в 1941–1950 гг.: Хроника событий. М., 1977.
6. Советская интеллигенция. Советская историческая и философская наука за 1968–1977 гг. Новосибирск, 1988.
7. Степанов З.В. У истоков культурной революции. М., 1972.
8. Театральный альманах: Сб. статей и материалов. М., 1946.
9. Троцкий Л.Д. Партийная политика в искусстве // Правда. 1923. 10 сентября.
10. Федюкин С.А. Великий Октябрь и интеллигенция. М., 1972.
11. Чернов Ф. Советская интеллигенция нового типа // Под знаменем марксизма. 1938. №2.
12. Eastman M. Artists in Uniform. New York, 1934. New York: Octagon, 1972.
13. London K. Seven Soviet Arts. New Haven, 1938.

ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ И ПРОФИЛАКТИКА РАЗЛИЧНЫХ ФОРМ ЭКСТРЕМИЗМА КАК ОДНОЙ ИЗ ПРОБЛЕМ НАЦИОНАЛЬНО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РОССИИ

Купряшина А.Е., г. Белгород

Противодействие национальному и религиозному экстремизму является одной из важнейших проблем на современном этапе не только в нашей стране, но и во всем мире. Агрессивно настроенные группировки выбирают, прежде всего, национализм или разного рода экстремизм, чтобы прорекламировать себя. Этим они удовлетворяют свои амбиции в политической борьбе за власть и влияние. Как правило, экстремизм имеет место в том обществе, в котором складывается экстраординарная ситуация: резкое падение социально-экономического уровня жизни населения, безработица, миграционные проблемы и связанные с этим резкая социально-политическая дифференциация и поляризация сил в обществе.

Вторгаясь во все сферы жизнедеятельности российского общества, экстремизм в настоящее время обрел масштабы, которые без преувеличения позволяют отнести его к одной из угроз национальной безопасности России. Только в период 2007-2010гг. количество зарегистрированных преступлений экстремистской направленности увеличилось на 67%.¹²⁴ Высокая степень обеспокоенности законодателя проблемой экстремизма в современном российском обществе выразилась в принятии Федерального закона «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием государственного управления в области противодействия экстремизму» от 24.07.07. №211-ФЗ¹²⁵. В рамках решения

¹²⁴ http://www.mvd.ru/presscenter/statistics/reports/show_88233

¹²⁵ Федеральный закон от 24 июля 2007 г. №211-ФЗ «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в связи с совершенствованием государственного управления в области противодействия экстремизму» // СПС «КонсультантПлюс».

данной проблемы предлагаем следующий перечень основных мероприятий профилактического характера, направленных на устранение причин экстремистской преступности:

Социальная сфера:

- ✓ снижение социальной напряженности в регионе, улучшение психологического микроклимата;
- ✓ поддержка незащищенных и малообеспеченных групп населения;
- ✓ осуществление мер по повышению роли семьи в воспитании у подрастающего поколения патриотических чувств и норм толерантности;
- ✓ проведение мероприятий по обоснованному и рациональному распределению квот на использование труда мигрантов;

Экономическая сфера:

- ✓ повышение инвестиционной привлекательности республики;
- ✓ повышение уровня жизни населения;

Политическая сфера:

- ✓ проведение последовательного политического курса на улучшение отношений между представителями различных национальностей и религий;
- ✓ последовательная политика улучшения социально-экономической обстановки;
- ✓ регулярное проведение мероприятий по взаимодействию органов государственной и муниципальной властей, общественных (в том числе правозащитных, политических и религиозных) объединений и организаций, правоохранительных органов, органов образования и культуры, ученых (проведение различных круглых столов, собраний, конференций, семинаров);
- ✓ проведение органами власти постоянного мониторинга ситуации в области межнациональных отношений, открытость данной информации для населения, недопустимость замалчивания тех или иных конфликтов;

Образовательная сфера:

- ✓ разработка и реализация образовательных программ формирования у граждан норм поведения, характерных для гражданского общества;
- ✓ введение в педагогических образовательных учреждениях высшего и среднего профессионального образования курсов по подготовке будущих специалистов-педагогов к воспитанию подрастающего поколения в духе миролюбия, веротерпимости, патриотизма и толерантности;
- ✓ внедрение в методические программы образовательных учреждений дошкольного образования и воспитания большего объема мероприятий по формированию у подрастающего поколения уважения к представителям других национальностей и религиозных воззрений;
- ✓ введение в образовательных учреждениях среднего общего образования курсов, воспитывающих у подрастающего поколения понимание, что многокультурность при наличии толерантности – фактор стабильного развития общества.

Сфера культуры:

- ✓ регулярное проведение круглых столов, конференций, конкурсов и олимпиад, воспитывающих терпимость и уважительное отношение к

представителям других национальностей и конфессий;

✓ регулярное проведение в музеях республики выставок, демонстрирующих достижения совместного труда и творческой деятельности представителей различных национальностей;

✓ регулярное проведение дней культуры различных народов, способствующих разрушению тех или иных негативных стереотипов;

✓ более масштабное проведение национальных праздников.

Информационная сфера:

✓ активная пропаганда в СМИ ценностей гражданского общества, идеалов гуманизма, добра и справедливости;

✓ активная информационная деятельность по разрушению негативных стереотипов о той или иной национальности;

✓ противодействие распространению экстремистских печатных изданий, листовок, уничтожение сайтов, пропагандирующих национальную, расовую, религиозную или социальную вражду;

✓ постоянное освещение в СМИ позитивного опыта межнациональной дружбы;

✓ пропаганда патриотизма, толерантности, взаимного уважения.

В информационную эпоху "словесные" проявления экстремизма (распространение определенных идей) являются не менее, а часто более общественно опасными правонарушениями, чем "традиционные".¹²⁶ Но ведь по поводу последних никто не говорит, что это есть покушение на права человека. Отсутствие при экстремистских правонарушениях обычных потерпевших не должно приводить к выводу, что они есть простые проявления плюрализма. Разумеется, грань между правомерным и неправомерным тут более зыбкая, нежели в сфере насильственных проявлений. Что касается возможности запрета призывов к установлению диктатуры нации, мы считаем, что эти явления совершенно не допустимы. Также мы считаем, что нужны запреты на определенного рода символику. Но максимально подробно их описывать не представляется целесообразным. Надо понимать, что в праве вообще никакое правонарушение не описывается исчерпывающим образом. Всегда есть место для правосознания правоприменителя. В настоящее время зачастую только на это приходится рассчитывать. Другое дело, что атмосфера в обществе влияет на сознание правоприменителей. Полагаю, что место для запрета определенной символики не в УК РФ, а в КоАП РФ.

В заключении ещё раз подчеркнём, что стоит внести дополнения и изменения в законы об общественных объединениях и о политических партиях. В частности в этих законах, на наш взгляд, должна быть прописана следующая формулировка: «Не допускается распространение учений, содержащих идеи ликвидации того или иного социального класса, социальной группы или социального слоя, ликвидации права собственности или отторжения

¹²⁶ Бирюков В.В. Еще раз об экстремизме // Адвокат. - 2006. - № 12. - С. - 12. Борьба с экстремизмом: методологические основы и состояние // Актуальные проблемы национальной безопасности России на современном этапе / Аналитический вестник Совета Федерации ФС РФ. - 2004. - № 1. - С. - 21.

собственности иначе как по решению суда, а равно идеи иного ущемления прав по социальному или имущественному признакам».

НЕОЛИБЕРАЛЬНАЯ МОДЕЛЬ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА **А.И. СТРОНИНА**

Кутоманов С.А., г. Белгород

В середине XIX в. в философии появляется новое течение - светский неолиберализм, развивавшийся, однако, в тесном соприкосновении с религиозным. В отечественной науке его сторонниками являлись такие мыслители, как А.Д. Градовский, К.Д. Кавелин, П.Б. Струве, Б.Н. Чичерин, и др. Проблемы, рассматриваемые этими учеными крайне разнообразны - от соотношения личности и государства до гражданского общества и нации. К этому направлению принадлежал также выходец из Курской губернии Александр Иванович Стронин. Его работы, к сожалению, не выходят за пределы узкого круга специалистов, а между тем произведения подобного рода можно смело отнести к золотому фонду отечественной политической науки.

Свои политические взгляды А.И. Стронин представил, в изданном в 1872 г. трактате под названием «Политика как наука». Основная проблема существования любого государственного устройства, по мнению, автора – это разобщенность интересов общества, хаотичность его функционирования. Сложная внутренняя структура и культурное многообразие дестабилизируют не только общество, но и государство, не дают им, во-первых, успешно развиваться, а, во-вторых, сохранять внутреннюю стабильность. Размышляя над этими проблемами, А.И. Стронин выводит необходимость построения, устойчивой модели самого общества, в котором интересы различных слоев не мешали бы, а позволяли двигаться в едином направлении при сохранении внутреннего структурного разнообразия.

Фундаментом его социальной модели является единство основных элементов – правительства и общества. Вся же модель общества построена А.И. Строниным в виде пирамиды, во главе которой стоит правительство, которое имеет тенденцию к своему сокращению вплоть до одной фигуры – верховного правителя. Такое общественно-политическое устройство является крайне неустойчивым, так как движение вперед предполагает определенную группу новаторов (авангард), а так же остальную, гораздо большую в количественном отношении массу людей (арьергард). Однако эта неустойчивость обманчива, так как внутреннее движение, если оно направленно от основания пирамиды к ее вершине и есть естественное движение, основа устойчивости.

Движение общества к единой вершине А.И. Стронин связывал с характером развития мысли. Ведь мысль сама по себе способна зародиться сначала в одной голове, потом становится достоянием нескольких и, в конце концов, становится всеобщим достоянием. [1, С.16] В целом же движение общества, построенного в виде любой другой геометрической фигуры, кроме пирамиды, представляется автором невозможным. Если бы общество имело вид, допустим, призмы, то оно не сохранилось бы, а обрушилось, так как

активное меньшинство стремилось бы наверх, разрушая порядок и раскачивая призму. [1, С.12] Это непременно привело бы к краху данного вида общества и оно против собственной воли приобрело бы пирамидальную форму. Особенность такого строения общества связывается с определенной устойчивостью, которой способствует широкое основание пирамиды.

Следует отметить, что пирамидальная идея рассматривалась философом не только для социальной материи, он также проецировал ее на биологическую, и даже на неорганическую материи.

Есть еще одна причина, почему мыслитель предлагает пирамидальную форму. Это статическая причина. В устойчивом состоянии пирамида наиболее надежная фигура. В ней «общественная неподвижность» оседает, а наиболее активная, подвижная часть стремится наверх. Последующие движения активистов не приводят к крушению системы, а лишь не допускают в ней застоя. «Сохранить же, - полагает Стронин, - какую бы то ни было власть и какое бы то ни было подчинение, значит сохранить пирамидальную фигуру общества» [1, С.14].

Однако общественная пирамида не однородна. В ней, по мнению мыслителя, должны быть минимум три основных группы (слоя, класса): демократия (нижний слой, основание), тимократия (или средний класс), и аристократия (класс управленцев) [1, С.12]. Причем каждая из этих групп имеет в своей собственной структуре уже свой треугольник: аристократы (меньшинство) - это законодатели, судьи, администраторы; средний класс - арендаторы, мануфактуристы, банкиры; большинство - земледельцы, ремесленники, торговцы.

Наибольшее внимание А.И. Стронин, вслед за Аристотелем, уделял среднему классу – тимократии. По своему количественному составу она способна либо значительно увеличиваться, заполняя всю пирамиду, либо уменьшаться до минимума. Ключевое значение этого слоя заключается в способности соединять крайности: активной аристократии и пассивной демократии.

Кроме представленных групп любое общество имеет в своем составе особую социальную прослойку – интеллигенцию. Ее представители могут быть выходцами из любого класса. Именно этим объясняется солидарность интеллигентов со всеми слоями общества. В целом же интеллигенция рассматривается как класс активный, инициативный и, следовательно, по преимуществу политический. Основная задача интеллигенции – творческая деятельность, направленная на производство идей.

Внутреннее функционирование государства, сочетающего в себе различные по своей сути социальные слои, осуществляется рядом объективных законов: Общим биологическим законом, Общим социологическим законом, Общим политическим законом, Частным политическим законом и Частным законом гражданства.

Рассматривая объективность общественных законов А.И. Стронин показывает как работает его модель. Поэтому в заключительной части произведения, послесловии, он проводит политическую диагностику

Российского государства. Здесь автор сравнивает Россию с романо-германским обществом. Интересно, что Америка из этого сравнения была исключена, потому что она, как пишет А.И. Стронин: «...есть страна будущего, а не настоящего, первое звено нового, а не последнее старого мира, колыбель совершенно иной системы обществ, такая же, какую была Германия, когда Фабий Пактор писал свою первую историю Рима» [1, С.330].

Сопоставляя Россию и Европу автор отмечает: во-первых, отсутствие в России среднего класса, т.е. буржуазии, а значит невозможность буржуазной политики; во-вторых, приоритет низшего, демократического в политической жизни России над высшим аристократическим (впоследствии такого рода идеи разовьют Н.А. Бердяев и С.Л. Франк). Отсутствие среднего класса А.И. Стронин связывал с традиционным для России общинным началом, который буквально задавил развитие буржуазии, и более того буржуазности, в целом. Поэтому российские аристократы тянутся к демократии, ища союза вначале с простоллюдинами, а затем с вышедшей из их среды интеллигенцией. Таким образом, в России, в отличие от Запада, произошел перекося в сторону основания общественной пирамиды. Это, по мнению А.И. Стронина, негативная черта русского политического уклада, причина заострения правительства, отсутствие творческого генератора - элитарной интеллигенции [1, С.410].

Отсюда возникает прогноз философа: либо России погрязнет в катаклизмах «политического произвола», либо позволит интеллигенции заниматься ее прямым делом - творчеством, производством идей, что должно утвердить нормальное функционирование общественной пирамиды. Но решать эту задачу должно однозначно только лишь правительство. В современной России мы видим именно такой путь развития: во-первых, это экономическая политика, направленная на укрепление среднего класса, а во-вторых, попытка создания определенной элитарности интеллигенции.

Таким образом, можно отметить, что развитие государства А.И. Стронин тесно связывал с развитием общества. Попытка выявления объективных законов развития последнего, приводит автора к построению пирамидальной общественной модели. Функционирование этой модели возможно лишь при наличии трех классов, а так же творчески активной прослойки - интеллигенции. Действенность этой модели показана автором на примере развития России.

Список литературы

1. Стронин А.И. Политика, как наука. – Спб., 1872- 526 с.

РОЛЬ РЕЛИГИИ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРЫ В ТЕОЛОГИИ В. ПАННЕНБЕРГА

Лаврентьев А.В., г. Москва

Доклад посвящен роли религии в культуре на материале работ современного немецкого теолога В. Панненберга (род. в 1929). Внимание

акцентируется на вопросах организации социально-политической жизни, свободы и самоидентификации индивидуума в общественной и религиозной жизни.

Современный немецкий теолог В. Панненберг представляет в когнитивно-дискурсивном ракурсе систему взглядов о роли религии в развитии культуры, общества и государства. Панненберг утверждает, что религия несет фундаментальную, изначально существующую функцию в жизни общества. Религию интересует единство мира: его сакральное происхождение (т.е. сотворение Богом) и его потенциальное завершение. Поэтому одной из важных тем для религии является осмысленный порядок человеческой жизни на земле, т.е. общественное устройство. Религия говорит об универсуме, т.е. о божественной реальности, созидающей смысловое единство нашего мира. Универсум жизни проявляется исторически в особых формах и процессах, которые становятся для религиозного сознания точкой интеграции единства этого мира. Поскольку в религиях речь идет о единстве реальности вообще, то можно и даже следует искать в религии основополагающую систему координат общественного устройства. Только религия осознает универсум как разумный порядок. Общественное устройство, будучи частью устройства универсума, получает, таким образом, и религиозный смысл.

Целью общественно-политического устройства является постоянно продолжающаяся интеграция общества, поэтому государство должно подтверждать легитимность своей власти, ссылаясь на религиозные основы понимания порядка и смысла реальности. Несколько столетий назад можно было утверждать, что государство Нового времени потеряло свою легитимность. Отсюда проблема обоснования своего властвования стала актуальной только для государства Нового времени, эмансипировавшего от религиозно-обусловленной культуры. Для религии, напротив, функция легитимизации того или иного политического порядка второстепенна, в противном случае религия была бы безнадежно коррумпирована. Политическая власть постоянно нуждается в обосновании законности своего управления, избегая постоянно выдвигаемого обвинения в манипулировании индивидуумами и группами общества. На место религиозного обоснования в государствах Нового времени встали идеологические величины, прежде всего статус собственной нации среди прочих народов, правовое устройство и суверенитет нации. Разочарование в этих идеологических основах и пробудившееся в последние годы внимание к ущербности в удовлетворительном обосновании легитимности секулярного государства приводит к вопросу о дальнейшем существовании общества без религиозных основ.

Предмет религии – начало и завершенность истинной реальности и спасение человека в его участии в этой реальности; предмет политического устройства – политическая интеграция общества и, посредством этого, благо его индивидуумов. Несмотря на то, что и религия и государство сконцентрированы на общественной и индивидуальной жизни, они легко могут прийти к конфликту. С одной стороны, политическое устройство может быть

формой Богом заповеданного порядка и гармонии, с другой стороны – назвать самое себя осуществлением высшего порядка. В последнем случае земная власть воспринимает черты власти антихриста, согласно христианскому суждению.

Вовлечение человека в общественно-политический порядок всегда носит характер принуждения. Даже самая демократичная власть никогда не сможет считаться с устремлениями каждого отдельного члена общества. Человек исполняет свое предназначение в социальной жизни, но в полноте своей оно не реализуется ни в одном государственном устройстве. Тот общественный образ жизни, в котором бы могло осуществиться социальное предназначение каждого индивидуума, превосходит все возможности политической интеграции. Религия становится для индивидуума инстанцией, выступающей против абсолютности политического устройства, его односторонних принципов и злоупотребления властью.

Отношение между религией и политической властью амбивалентно. С одной стороны правительство может являть образ божественного порядка, а с другой, узурпировать статус Божественного авторитета и творить произвол. В христианстве принято считать, что назначение человека не осуществляется в политической жизни. Участие в общественно-политическом порядке является предварительной задачей для гарантии мирного сосуществования людей. Реализация человека возможна только в ожидаемом мире Божиим, участие в котором осуществляется в посюстороннем мире не государством, а сакраментальной общностью церкви. Таким образом, религия трансцендируется в отношении земной власти.

В то время как политическое устройство нуждается в религиозном обосновании, сами религии не связаны с каким-либо определенным политическим порядком. Во всяком случае, это относится к миссионерским мировым религиям, чья проповедь обращена ко всем людям. Не только распад определенной формы государства, но и распад культуры не приведет их к уничтожению. Религия далека от того, чтобы быть только выражением социальной общности и являть превосходство перед партикуляризмом индивидуумов и отдельных групп. Религия способна образовать единство культуры и стать основанием общества именно по той причине, что она превосходит социальный уровень. Только в перспективе такого превосходства возможно построение культуры и общества. В своей трансцендентности религия имеет не только культуuroобразующую возможность, но и способна дать самоидентификацию индивидууму, которой тот лишен в своей социальной ограниченности.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ ИЛИ БЕЗРАЗЛИЧИЕ?

Лейба М.В., г. Воронеж

Толерантность, или терпимость, – это стремление и способность к установлению и поддержанию общности с людьми, которые отличаются в

некотором отношении от превалирующего типа или не придерживаются общепринятых мнений.¹²⁷ Толерантность – терпимость к иного рода взглядам, нравам, привычкам. Она необходима по отношению к особенностям различных народов, наций и религий.¹²⁸

Современная культура приучает нас оценивать положительно те действия, в которых выказывается толерантность. Поведение человека, проявляющего толерантность при решении некоторых острых социальных проблем (межнациональных, межконфессиональных, межклассовых и др.), чаще всего расценивается нами как «хорошее» в ценностном аспекте. Вопрос в том, что значит, что человек толерантный. То, что он сам не пойдёт бить представителей других наций, других религий, других партий, или то, что он будет спокойно наблюдать (а может отвернётся), если при нём начнут бить представителей других наций или религий. В обеих этих ситуациях в целом человека можно будет назвать терпимым, но во втором случае человека можно будет назвать ещё и безнравственным. Вполне можно говорить о том, что часто толерантность, терпимость проявляет себя как нейтральность, а может даже безразличие и равнодушие к жизни и убеждениям людей с иными национальными, религиозными, политическими, социальными взглядами.

Современное общество культивирует образ толерантного человека, оно требует толерантности во многих сферах жизни. Сегодня именно толерантность является залогом успеха в предпринимательской, политической, социальной деятельности. Терпимость к другим культурам, к другому образу мышления даёт возможность взаимовыгодного сотрудничества, вытесняющего конфликтное, воинственное отношение к «иному». В результате терпимого отношения в человеке возвращается умение не проявлять ценностно-негативную реакцию на окружающих его и отличающихся от него людей, вещи, события. Но толерантность в действиях человека далеко не всегда соседствует и с проявлением ценностно-позитивной реакции, то есть с проявлением уважения, понимания и утверждения достоинства отличающихся от него людей. Таким образом, толерантность часто оборачивается ценностно-безразличным отношением к жизненным позициям других людей.

Жизнь современного человека и так наполнена безразличием. Большинство современных людей каждый день сталкиваются с огромным количеством информации о людях, местах, событиях. Большая часть получаемой информации расценивается человеком как ценностно-нейтральная, по отношению к которой человек безразличен и не готов проявлять ценностно-окрашенную реакцию каждый раз при получении данной информации. Современная жизнь приучает человека с безразличием относиться к большей части того, что его окружает.

Понятие толерантности не включает в себя необходимость уважения других людей, необходимость высокой культуры личности, необходимость конструктивного отношения к другим людям. Толерантность – это всего лишь

¹²⁷ <http://www.tolerance.ru/review-hist/tol2.html>

¹²⁸ Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2009. – С.457.

инструмент, через который личность проявляет своё конструктивное отношение к другим людям, и поэтому сама толерантность не может быть базовой ценностью личности. Не зря Честертон говорил, что толерантность – это добродетель людей, которые ни во что не верят. Прежде человек должен верить во что-то, должен иметь определённые нравственные ориентиры и ценности. Только на основе этого человек может проявлять терпимость, толерантность к другим людям, другим нациям, другим религиям, другим партиям, другим общественным классам. Только человек, ориентирующийся на базовые человеческие ценности, находящийся в саморазвитии, заинтересованный в личностном росте, может называть себя толерантным человеком, и только в этом случае толерантность приобретает положительный нравственный смысл. Иначе толерантность – это просто терпимость, не связанная с нравственными ценностями, которые утверждаются в любом человеческом обществе. И в этом случае толерантность – это скорее порок, потому что это скорее безразличие, а не желание помогать другим людям, иметь с ними конструктивные диалоги, полилоги.

Таким образом, говорить о том, что какой-либо человек обладает высокой культурой, выраженным достоинством личности, только на основе знания о его толерантном отношении к миру, просто невозможно. Потому что толерантность может присутствовать как в действиях безнравственного человека, так и в действиях человека высокой нравственной культуры. Толерантность – это всего лишь поверхностное проявление личности. Чтобы оценивать толерантное действие как ценностно позитивное или негативное, необходимо всегда смотреть вглубь, выяснять, что является причиной толерантного отношения: безразличие или желание мирных отношений. Это два разных мотива толерантных поступков, именно от этих мотивов зависит, является ли толерантность добродетелью или пороком.

Страшно представить, если все мы превратимся в общество людей, которым безразличны судьбы окружающих их людей, которым безразличны индивидуальные особенности других людей, которые вполне могут жить в мире рядом с людьми других взглядов и жизненных позиций, но не имеют никакого уважения, интереса, понимания, вовлечённости в жизнь этих людей. А ведь если пропагандировать терпимость в обществе, не делая акцент на том, что главное в толерантном человеке, это не терпимость, а высокая культура отношений с другими людьми, то в конце концов мы действительно придём к обществу безразличных безликих людей, которых интересуется только своя жизнь, людей, которые ведут себя возможно очень терпимо, воспитанно, порядочно, но при этом жизненные позиции других людей не вызывают в них живых личностных переживаний и уважения. Это опасность образа толерантного человека, это опасность, которая в современном мире усугубляется огромным количеством информации, окружающей человека. Современный человек вообще склонен ко многому относиться безразлично, а толерантность, утверждаемая вне связи с базовыми нравственными ценностями, позволяет произойти перекоосу в сторону ещё более бездушного отношения к миру.

Образ толерантного человека должен основываться на базовых нравственных ценностях: уважению к свободе, правам других людей, утверждению ценности личности, творчества. Толерантность может стать положительно наполненной ценностью и добродетелью, только если рассматривать её в системе общечеловеческих нравственных ориентиров. Толерантность, не имеющая связи с ценностями, превращается в безразличие. При воспитании «правильного», «зрелого» толерантного отношения к миру, необходимо делать акцент на том, что толерантность – это скорее косвенное проявление достоинства человека, нежели основной ориентир достойного человека. В обществе, в процессе воспитания пропаганда образа толерантного человека должна постоянно утверждать необходимость высокой нравственной культуры и достоинства человека, которая является залогом уважительного толерантного отношения к другим культурам, нациям и ценностным установкам.

ПОЛИТИКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ПРОБЛЕМЫ НАЦИОНАЛЬНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Линник Н.В., г. Белгород

Толерантность и интолерантность становятся фундаментальными составляющими современного мира. основополагающим принципом толерантности является не только межличностные отношения, но и взаимоотношения между ячейками общества, государственными и общественными институтами. Сегодня широко обсуждаются проблемы использования принципов толерантности в межгосударственных отношениях.

Проблема терпимости и нетерпимости занимает весьма специфическое место в истории, вероятно, более значительное, чем кажется. Нынешний мир находится перед лицом многочисленных опасностей - традиционных и новых, в числе которых политический радикализм с его жесткой нетерпимостью, военные конфликты и терроризм, который впервые в истории приобрел планетарный формат с небывалым числом жертв, со все более реальной перспективой применения оружия массового поражения.

Толерантность является ключевым духовно нравственным принципом гражданского общества. Уровень толерантности отдельного человека во многом характеризует его личные качества, обуславливает его отношения с другими людьми.

Исходя из этого, во многих социологических и политологических теориях уровень, степень толерантности общества рассматривается как один из ведущих, иногда главных критериев духовного, социального, политико-государственного развития общества. Именно поэтому в практике реального политического процесса, государственного управления его формированию всегда уделялось особое внимание.

В настоящее время проблема формирования толерантности стоит особенно остро. Это объясняется целым рядом причин: резкое расслоение мировой цивилизации по экономическим, социальным и другим признакам и связанный с этим рост нетерпимости; развитие религиозного экстремизма; обострение межнациональных отношений, вызванное локальными войнами; проблемами беженцев. Не случайно в 1995 году ЮНЕСКО приняла специальную «Декларацию принципов толерантности».

Непременным условием для эффективного осуществления этих и других программ является, прежде всего, чёткое понимание сегодняшнего состояния толерантности в российском обществе: её уровень в целом, по отдельным направлениям, тенденции изменений и другие параметры.

Нетерпимое отношение людей друг к другу на почве религиозного предпочтения и национальной принадлежности сегодня характерно для многих стран мира, поэтому становится актуальной проблема формирования гуманизма и толерантности в обществе. Актуальна она и для России, страны многоконфессиональной и многонациональной.

В России сегодня определяющим маркером отношений "свой-чужой" выступает этническая принадлежность; другие основания – такие, как раса, конфессия, гражданство - существенно менее значимы.

Анализируя международный опыт и его приложимость к российским условиям, можно сделать вывод, что основой стратегии противодействия интолерантности во всех ее формах, и особенно национал-радикализму, является этническая политика государства. Она должна быть признана одним из приоритетных направлений политической деятельности и направлена на постепенное исключение этнической дискриминации и ксенофобии из государственной практики и из официальных дискурсов. При этом предметом этнической политики должна быть, в первую очередь, защита прав граждан и основ конституционного строя страны от покушений радикальных этно-националистов

В основе своей, современное общество пришло к порогу социальной нетерпимости, с одной стороны, а демократическая основа развития диктует необходимость межконфессиональной толерантности в обществе, с другой стороны, что в свою очередь требует четко очертить границы, как порог терпимости.

Чрезвычайно сложным является соотношение двух ветвей одной проблемы: правовое требование свободы совести, из которого напрямую вытекает веротерпимость или межконфессиональная толерантность общества, и законное требование со стороны государственных и религиозных организаций ограничения толерантности.

Толерантность – это фактор, стабилизирующий личность изнутри, а также и извне, как фактор, направляющий отношения в обществе в мирное русло и связывающий индивидов с традициями, нормами, культурой, который сегодня очень важен.

Для проращивания идей толерантности необходимы условия или принципы толерантности такие как:

1) отказ от насилия как неприемлемого средства приобщения человека к какой-либо идее;

2) добровольность выбора, акцент на искренности его убеждений, «свобода совести». Подобно тому, как в христианстве «проповедь и пример» являются способами обращения в свою веру, идея толерантности может стать своеобразным ориентиром, своего рода флагом движения, объединяющим единомышленников. При этом не следует осуждать или винить тех, кто ещё не «просвещён»;

3) умение принудить себя, не принуждая других. Страх и принуждение извне не способствует в целом сдержанности и терпимости, хотя в качестве воспитательного фактора в определённый момент дисциплинирует людей, при этом формируя определённые нравы;

4) подчинение законам, традициям и обычаям, не нарушая их и удовлетворяя общественные потребности. Подчинение закона, а не воли властелина или большинства представляется важным фактором развития и движения в нужном направлении;

5) принятие Другого, который может отличаться по разным признакам – национальным, расовым, культурным, религиозным и т.д. Толерантность каждого способствует равновесию целостности общества, раскрытию всей полноты его частей и достижению «золотой середины» на основе золотого правила нравственности.

Итак, в настоящее время имеет большое значение осознание важности феномена толерантности для нашего общества. Проблема воспитания толерантности должна объединить людей разных, прежде всего, специалистов разных направлений и уровней – психологов, педагогов, воспитателей, руководителей, лидеров и рядовых специалистов, а также представителей разных возрастных групп.

К ВОПРОСУ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РИМЛЯН С ВАРВАРАМИ В ЭПОХУ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ

Литовченко Е.В., г. Белгород

Античная история предоставляет богатейший материал для проникновения в природу изменений на историческом пути современных народов и стран, проявляющихся по-разному в зависимости от континентальных и региональных условий, типа традиционной ментальности и общественной активности социальных групп, сословий, элит, этносов.

Взаимоотношения Ойкумены с варварами в античном мире играли особую роль, хотя и неоднозначную, если сравнивать греческую и римскую цивилизации. Римляне, первоначально бывшие для эллинов варварами, ко II в. до н.э. осознали свою культурную слитность с ними и восприняли стереотип «варвара вообще» со всеми его оттенками, с той лишь разницей, что в эпоху Римской империи в силу ее многонациональности в данный термин

вкладывалось не этническое, а государственное содержание: под варварами подразумевались те, кто не жил на ее территории и не подчинялся ее законам¹²⁹. Однако, именно эта особенность предопределила характер взаимоотношений римлян с варварами и обусловила долговечность Римской империи как государственного образования.

Римская империя впервые предложила идею объединения (*Integratio*): идет процесс интеграции разрозненных "лоскутков" (государств, племен, экономик, языков, культур), соединения и восстановления единства. Античные римляне стремились вернуться к некоей исходной целостности, своеобразному золотому веку, а для этого преодолеть хаос, смуты и т.п. Осмысливалось все это как объединение народов под эгидой Рима. Недаром крупнейший исследователь имперской истории Г. Бауэрсок категорически утверждал: "Секрет долговечности [Римской империи] заключался в знании того, что для укрепления опоры власти правителя следует не стеснять, а, наоборот, мобилизовывать местные традиции. У римлян не было представления о политике романизации, и они никогда не пытались проводить подобную политику <...> В Римской империи местные традиции выживали и развивались не вопреки общей (например, греческой в ее восточной половине) культуре, но в ней, благодаря ей и внутри нее"¹³⁰.

На сегодняшний день внимание исследователей часто фиксируется на переходных периодах истории, кризисных состояниях цивилизаций, характеризующихся, как правило, конфликтами нового со старым, с последующим выходом на упорядочение и упрочение нового качественного состояния. Одним из таких периодов, безусловно, является позднеантичная эпоха в Римском Средиземноморье (IV-VI вв.н.э.), подготовившая базу для рождения средневековой цивилизации, хозяевами которой явились бывшие варвары.

После относительно стабильного IV в. Западная Римская империя вновь вступила в полосу кризиса, осложненного чередой внешних вторжений. Характер взаимодействия с варварами изменился: теперь они стремились захватить территорию империи, отвоевать у римлян «жизненное пространство», что, несомненно, затронуло все стороны жизни и ускорило крушение империи. К середине V века за римлянами осталась лишь часть центральной Галлии, окруженная варварами и отрезанная от Италии.

Желая надежнее защитить империю от варваров, императоры старались поддерживать с ними мирные отношения. Вместо дани требовали, чтобы варварские племена слали вспомогательные войска. Однако варвары неохотно служили вдали от родины. Поэтому наряду с полками-гентилиями появляется все больше «союзников» (*foederati*)¹³¹. Предводительствуемые своим вождем

¹²⁹ Ермолова И.Е. Образ другого в римских юридических источниках // Материалы научной конференции "Межкультурный диалог в историческом контексте" ИВИ РАН, Москва, 30-31 октября 2003 г. - Москва, ИВИ РАН, 2003. - 235 с. / <http://www.igh.ru/intellect/conf/conf03/>

¹³⁰ Бауэрсок Г. Римская империя в постимпериалистической перспективе // ВДИ. 1997. № 4. – С. 89.

¹³¹ Первый договор такого рода был заключен в 330-е гг. на Балканах с готами. Он соблюдался до битвы при Адрианополе 378 г.

(*regulus, dux*), эти союзники жили по ту или другую сторону границы, охраняя империю от своих соплеменников. Такие конунги и дуки признавались римскими полководцами, а в V веке, когда подобные федератские образования умножились, они начинали управлять областью вместо римских чиновников. Это были уже подлинные варварские королевства. Поначалу федераты обосновывались на заброшенных землях или получали от жителей определенную часть земли и две трети инвентаря. Эти так называемые «гости» (*hospites*), разумеется, не очень приходились по душе местному населению еще и потому, что, хотя римские законы предписывали передачу одной трети земельных угодий варварам (CTh VII. 8, 1-16), они зачастую получали две трети¹³².

Действительность поздней Римской империи была такова, что варвары прорывались не только на ее земли, но упоминания о них содержатся в юридических документах. В духе всей предшествующей античной историко-литературной традиции в императорских конституциях находят место привычные штампы о «варварской дикости» (CTh. V. 7. 2 pr.; VII. 16. 2) и о том, что свирепость свойственна именно варварам (CTh. IX. 12. 1), что вполне согласуется с наиболее популярным стереотипным образом «варвара вообще». Тот, кто совершает преступление против государства, вполне сравним с варваром, а действия такого человека – это варварство (CTh. IX. 42. 22). Римские законодательные памятники демонстрируют антагонизм с враждебным миром варваров во всех сферах. И в них четко прослеживается противопоставление *Romanae gentis homines* (CJ. IV. 42. 2 pr.) и *barbarae autem gentis* (CJ. IV. 42. 2. 1)¹³³.

Кроме того, не погиб еще старый римский патриотизм; он даже возрос в среде некоторых представителей высшей знати, все еще лелеявшей мечты о восстановлении былого могущества империи, когда на государство обрушились несчастья (Auson. Carm.; Sid. Epist.) Поэтому одной из основополагающих проблем, вставших перед римлянами, была проблема взаимодействия с абсолютно чуждой культурой. Опираясь на источники, мы имеем возможность составить общее представление о данной проблеме.

Отношение римлян к готам, например, в конце IV и в V в. отличается крайней неоднозначностью. Амвросий Медиоланский, вскоре после вторжения вестготов на Балканский полуостров, приравнял их на основании созвучия обоих имен к готам, упомянутым у Иезекииля (*De fide*). Он призывал императора к войне, ибо гнев Господень, дав готам испытать радости успехов, затем изничтожит это племя. Таким образом, для Медиоланского епископа готы были преходящим, сиюминутным явлением¹³⁴.

Крайне радикальную позицию занял Сальвиан Марсельский. Из германских племен, живших тогда в Галлии, он лучше всего знал вестготов. Его

¹³² Клауде Д. История вестготов. – СПб., 2002. – С. 61. См. также: Томпсон Э. Римляне и варвары. Падение Западной империи / Под ред. М.Е. Килуновской. – СПб.: Изд. Дом «Ювента», 2003. – С. 47-50.

¹³³ Ермолова И.Е. Ук. соч.

¹³⁴ Клауде Д. Ук. соч. – С. 77.

мнение об этом народе было очень положительным, хотя следует принять во внимание, что он идеализировал германцев, чтобы поставить их в пример «прогнившим» римлянам. Сальвиан восхваляет прежде всего суровость вестготских обычаев в сравнении со стремлением римлян к праздности и роскоши, приведшим к нужде низших слоев населения. Взваленный на них гнет со временем стал настолько тяжел, что значительная часть утратила всякий интерес в продолжении существования империи и с надеждой ожидали прихода варваров.

Естественно, члены высших слоев придерживались диаметрально противоположных взглядов. Сенатор-язычник Рутилий Намациан, в 417 г. совершивший поездку по Галлии и своими глазами наблюдавший опустошения, произведенные вестготами, находил параллели между их вторжением и несчастьями, случавшимися с империей в предыдущие столетия ее истории. Он считал вестготскую власть преходящим явлением, которому может положить конец одна-единственная победа римлян.

Овернские сенаторы, тяжело переживавшие упадок Западной Римской империи, до последнего верили в возможность возрождения римской власти в Галлии. Сидоний Аполлинарий испытывал по отношению к вестготам только презрение. Он писал своему другу: «Ты избегаешь варваров, так как они считаются плохими, а я даже в том случае, когда они хороши» (Sid. Epist. VII, 14, 10). Ярким свидетельством признания господствующего положения варваров служит и тот факт, что Сидоний Аполлинарий посвятил одно стихотворение (IV, 8, 5) жене Эйриха Рагнахильде, владевшей латынью, правда, знание латыни для того же Сидония являлось одной из высших духовных ценностей и признаком принадлежности к высокой римской культуре.

Заметим, что влияние латинской культуры на германские племена очевидно, однако степень романизации была неодинакова; многое зависело от того, какие именно германские племена вторгались на территорию Римской империи. Например, вестготы, остготы, франки довольно долгое время жили на ее границах, и, разумеется, входили в контакты с местным населением, усваивая многие элементы цивилизованности. В Остготском королевстве продолжала действовать римская система образования, и варвары пополняли ряды учащихся. Остготский король Теодорих покровительствовал искусствам и наукам, при его дворе творили римские философы, писатели и историки.

Иначе к плодам цивилизации относились те варвары, которые не имели опыта общения с римлянами. Лангобарды, покорившие Италию, были не готовы к усвоению античных достижений и потому последствия вторжения этого племени оказались гораздо более разрушительными. Но важно было уже то, что варвары захватили цивилизованное пространство: в самой Италии и римских провинциях были выстроены акведуки и термы, возвышались древние города, украшенные храмами и статуями. Это пространство не могло исчезнуть сразу, как и старые социальные отношения, законы, как и люди, возвращенные культурой Рима.

Не менее значительным было влияние северных варваров на культуру, быт и привычки римлян в позднеантичную эпоху. Так с появлением на

территории Рима большого количества нелатинского населения расшатываются нормы классической латыни в процессе ее усвоения германскими народами. Укрепляется обычай подражать варварам в костюмах, манерах, повадках, разговоре и т.п. Длинная германская борода и длинные волосы становятся общепринятой модой (Amm. Marc.). Варваризируются также римская кулинария, и прежняя растительная пища заменяется мясным и молочным столом германцев (Aric. De Re suchinaria).

Таким образом, коренные народы империи и варварское окружение все более сливаются, становясь однородным населением будущей средневековой Европы. Однако, римские патриции, которых отличал высокий образовательный уровень и культурное развитие, все-таки значительно отличались от «нецивилизованных» германцев. Учитывая и тот факт, что интеллектуальная элита являлась носителем патриотических взглядов, неудивительно, что в их произведениях мы фиксируем пренебрежительное отношение к варварам - ближайшим соседям сначала, полноправным хозяевам позднее.

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПАТРИОТИЧЕСКАЯ ИДЕОЛОГИЯ КАК ОСНОВА НОВОГО ПОДХОДА К ПАТРИОТИЧЕСКОМУ ВОСПИТАНИЮ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

Логинова Е.А., Белгород

События последнего времени подтвердили, что экономическая дезинтеграция, социальная дифференциация общества, девальвация духовных ценностей оказали негативное влияние на общественное сознание большинства социальных и возрастных групп населения страны, резко снизили воспитательное воздействие российской культуры, искусства и образования как важнейших факторов формирования патриотизма. Стала все более заметной постепенная утрата нашим обществом традиционно российского патриотического сознания. Объективные и субъективные процессы существенно обострили национальный вопрос. Во многом утрачено истинное значение и понимание интернационализма. В общественном сознании получили широкое распространение равнодушие, эгоизм, индивидуализм, цинизм, немотивированная агрессивность, неуважительное отношение к государству и социальным институтам. Проявляется устойчивая тенденция падения престижа военной и государственной службы.

В этих условиях очевидна неотложность решения на государственном уровне острейших проблем системы воспитания патриотизма как основы консолидации общества и укрепления государства.

Чтобы объединить усилия федеральных органов исполнительной власти, органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации, скоординировать и направить их работу на все социальные и возрастные группы, семью как главную ячейку общества, нужна единая государственная политика в области патриотического воспитания граждан России и

соответствующая этой политике государственная система патриотического воспитания граждан, способная консолидировать и координировать эту многоплановую работу.

Эта система должна включать в себя соответствующие государственные структуры, нормативную правовую базу воспитательной деятельности на всех уровнях, начиная с первичного коллектива и заканчивая высшими органами государственной власти, а также комплекс мероприятий по формированию патриотических чувств и сознания граждан Российской Федерации.

Героические события отечественной истории, выдающиеся достижения страны в области политики, экономики, науки, культуры и спорта еще сохранили качества нравственных идеалов, что создает реальные предпосылки для разработки комплекса мероприятий по патриотическому воспитанию граждан с учетом сложившихся к настоящему времени тенденций, связанных с консолидацией общества и подъемом патриотизма, переносом основных усилий по патриотическому воспитанию в регионы, общественность которых демонстрирует негативное отношение к сепаратизму и указывает на необходимость более активного участия центра в проводимых на местах мероприятиях патриотической направленности.

Система патриотического воспитания предусматривает формирование и развитие социально значимых ценностей, гражданственности и патриотизма в процессе воспитания и обучения в образовательных учреждениях всех типов и видов; массовую патриотическую работу, организуемую и осуществляемую государственными структурами, общественными движениями и организациями; деятельность средств массовой информации, научных и других организаций, творческих союзов, направленную на рассмотрение и освещение проблем патриотического воспитания, на формирование и развитие личности гражданина и защитника Отечества.

Основным институтом, обеспечивающим организацию и функционирование всей системы патриотического воспитания, является государство.

Создание такой системы предполагает консолидацию деятельности органов государственной власти всех уровней, научных и образовательных учреждений, ветеранских, молодежных, других общественных и религиозных организаций, творческих союзов по решению широкого комплекса проблем патриотического воспитания на основе программных методов и единой государственной политики в соответствии с Концепцией национальной безопасности Российской Федерации.

Несомненно, патриотизм является основой духовной жизни человека, его стремления к свободе и процветанию Родины. Это положение дает полное основание утверждать, что идея государственного патриотизма является в настоящее время тем внутренним стержнем, концептуальной духовной опорой, которая сможет объединить вокруг себя всех граждан независимо от национальности, вероисповедания и партийности, политических взглядов и привязанностей.

Поскольку государство как некая общность представляет собой определенную реальность, то основой единения в нем различных классов, партий, национальных общностей выступает определенная идея. Поэтому если исчезает такая организующая и объединяющая идея, то рано или поздно распадается и само государственное здание.

В своей деятельности государство должно опираться на представителей науки, экономики, образования и культуры, руководителей и служащих предприятий, финансовых и банковских структур, широкие слои творческой и технической интеллигенции, студенчества и учащейся молодежи, рабочих и крестьян, военнослужащих и ветеранов, т.е. всех тех, кому небезразлично, какими вырастут дети и внуки, каким станет будущее нашей страны.

Становится очевидным, что характерным признаком общественно-политической жизни на новом этапе российской государственности является возрастание популярности «идеологии российского возрождения».

Российская Федерация, ее национальные интересы, так или иначе, не отрицают историческое прошлое страны. В качестве одного из главных современных национальных интересов весьма привлекательна идея государственности, державности, которая непрерывно связана с бережным отношением к памяти нации, ее истории. Держава - понятие, которым обозначается независимое, самостоятельное государство. Обычно державой называют крупное суверенное государство с его материальными, экономическими, военными и иными возможностями.

Идея державности предполагает, что за основу общенационального самовосприятия берется признак принадлежности к государственной общности. Она не зависит от этнических признаков; все граждане России в одинаковой мере причастны к государству, в котором они живут. Тем самым их восприятие своей страны, своего общества, своего государства происходит как на этническом, так и на державном, государственном уровне. Кроме этого, национальные интересы России, наряду с идеей державности, основываются также на идее формирования правового, демократического, справедливого общества.

Принятая в области долгосрочная целевая программа «Патриотическое воспитание граждан Белгородской области на 2011-2015 годы» стала необходимым и закономерным актом по возрождению идей патриотизма у российских граждан и позволяет в дальнейшем формировать систему патриотического воспитания подрастающего поколения.

Программа представляет собой объединенный замыслом и целью комплекс нормативно – правовых, организационных, научно – исследовательских и методических мероприятий, призванных обеспечить решение основных задач в области патриотического воспитания.

Программа имеет государственный статус, и для ее реализации требуется объединение усилий федеральных органов исполнительной власти и органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации.

Программа является продолжением государственной программы «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2006 – 2010 годы», предполагает совместную деятельность государственных структур и

общественных организаций (объединений) в решении широкого спектра проблем патриотического воспитания и призвана придать ему дальнейшую динамику.

Программа опирается на принципы функционирования демократического государства и гражданского общества, доступна для участия в ней всех органов государственной власти, общественных организаций (объединений), научных и творческих союзов и организаций на основе их собственных инициатив.

Основной целью Программы является совершенствование системы патриотического воспитания, обеспечивающей развитие России как свободного, демократического государства, формирование у граждан Российской Федерации высокого патриотического сознания, верности Отечеству, готовности к выполнению конституционных обязанностей.

Программа имеет государственный статус, и для ее реализации требуется объединение усилий федеральных органов исполнительной власти и органов исполнительной власти субъектов Российской Федерации.

В настоящее время такая система в своей основе сложилась. Проводимая органами исполнительной власти и общественными организациями работа позволила добиться некоторого изменения тональности ряда электронных и печатных средств массовой информации в освещении проблем патриотического воспитания. Органы исполнительной власти оказывают активную поддержку общественным организациям в их работе по патриотическому воспитанию. Растет понимание того, что многонациональность нашей страны, разнообразие культур и их взаимное проникновение способствуют материальному и духовному прогрессу общества.

КОНЦЕПТ СВОБОДЫ ВОЛИ В ТЕОЛОГИИ МАРТИНА ЛЮТЕРА. ВЗАИМОСВЯЗЬ С ФИЛОСОФИЕЙ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА.

Луценко Т.В., г. Белгород

В философии проблема свободы воли всегда привлекала к себе повышенный интерес, несмотря на кажущееся отсутствие в ней прагматического контекста. Категория свободы представляет собой один из центральных вопросов философии и находится на пересечении таких философских дисциплин, как этика, аксиология, онтология, философия религии и др. Можно смело утверждать, что без этой проблемы теряют смысл многочисленные философские построения, созданные на протяжении всей истории человеческой мысли.

Особую актуальность, связанную с формированием этических принципов и нравственных ориентиров, проблема свободы воли приобретает в контексте современного общества, переживающего трансформацию во всех сферах. Это определяет выбор тематики нашего исследования.

В данной работе мы рассмотрим проблему свободы воли в теологии немецкого религиозного и общественного деятеля эпохи Реформации Мартина

Лютера (1483-1546), а также коснемся вопроса о влиянии на его теологию некоторых философских взглядов Блаженного Августина.

Актуальность выбранной нами темы объясняется тем, что в настоящее время изучению протестантской культуры должно уделяться больше внимания. Это связано с процессами интеграции данной культуры (экономика, бизнес, литература, шоу-культура) на территорию нашей страны.

Общеизвестным является факт, что на богословие Лютера большое влияние оказало учение о свободе воли и предопределении Блаженного Августина. Это отчасти можно объяснить тем, что, отчаявшись спастись собственными силами, Лютер увидел возможность выхода в предестинационистском богословии Блаженного Августина «И решение, утверждающее, что для спасения достаточно только веры, принесло ему радикальное избавление от тревог»¹³⁵. Следующие цитаты подтверждают тот факт, что Лютер ценил теологию Августина: «Между отцами Церкви Августин занимает, бесспорно, первое место, он мне нравится более всех других, он весь мой»¹³⁶, и еще: «Августин, которым ты пренебрегаешь, целиком за меня»¹³⁷. Ниже мы рассмотрим влияние идей Блаженного Августина на теологию Лютера, а конкретно – на его учение о свободе воли человека.

Рассмотрение теологии Мартина Лютера, а именно вопроса о свободной воле, мы начнем с его утверждения абсолютной доминанты Божественной воли. Бог все знает, предвидит и совершает по Своей благой, вечной и непогрешимой воле. «Если же воля нерушима, то и само дело нельзя нарушить, потому что неминуемо оно свершится в том месте, в то время, тем образом, в той мере, в какой Он сам это предвидит и этого желает»¹³⁸. Из этого утверждения следует: все в мире, относительно Божественной воли, совершается необходимо и неизменно. Это суждение, по мысли Мартина Лютера или, как он сам называет его – «молния» – «поражает и начисто испепеляет свободную волю»¹³⁹.

Если в человеке не присутствуют Божественные дела, то он неизбежно творит зло. Это происходит потому, что, по мысли Мартина Лютера, человеческая природа испорчена и греховна. Этот постулат он основывает на библейской истории творения и грехопадения первых людей. В глазах Бога человек – ничто, так как он сотворен из ничего. Вслед за Блаженным Августином, Лютер считает, что грехопадение лишило человека всякой возможности что-либо сделать для спасения. Следующие слова Реформатора выражают даже некоторое презрение к человеческой природе: «Христос исполнен благодати, жизни и спасения. Душа же [человека] полна грехом, смертью и проклятием»¹⁴⁰ или: «Даже Писание говорит, что человек – это суета

¹³⁵ Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2). – СПб, 2003. С.295.

¹³⁶ Цит. по Скворцов К.И., проф. Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870. С.239.

¹³⁷ Мартин Лютер. О рабстве воли. Цит. по книге Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1987. С. 337.

¹³⁸ Там же. С. 309.

¹³⁹ Там же. С. 308.

¹⁴⁰ Мартин Лютер. О свободе христианина. Цит. по книге Эразм Роттердамский. Философские произведения. – М., 1987. С. 36.

и ложь»¹⁴¹. Даже когда в человеке начинает зарождаться вера, он начнет понимать, что все без исключения в нем грешно и «достойно порицания и проклятия»¹⁴².

В книге «О рабстве воли» Лютер говорит о том, что *человек не обладает свободой воли и выбора*, если Бог не предопределит этот выбор за человека: «И видно, что *нет здесь никакой ни свободы, ни свободной воли (libertas vel liberum arbitrium), нельзя ни изменить себя, ни захотеть чего-либо иного, пока не укрепятся в человеке дух и благодать Божья*»¹⁴³. Истинной свободой обладает только воля Бога, так как только Он творит, что пожелает. По мысли Лютера, словосочетание «свободная воля» неправильно применять относительно человека, это равно наделению «человека свойствами самого Бога, а это уже такое богохульство, страшнее которого и быть ничего не может»¹⁴⁴. Человеческая воля предназначена для того, чтобы делать человека восприимчивым к действиям Божественного Духа и Его благодати.

Без Божественной благодати воля человека неизбежно оказывается во власти зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру. В этом контексте интересна следующая мысль Лютера. Он образно рассуждает таким образом: когда человек живет без Духа Божьего, он неминуемо находится во власти сатаны. Если приходит Тот, Кто сильнее – Бог – и, победив, берет человека «в добычу», то человек становится рабом Духа Божьего и по своей воле делает то, чего желает Бог. Такое рабство Лютер называет «царским». Он полностью упраздняет роль человеческой воли в данных обстоятельствах, она «находится где-то посередине, между Богом и сатаной, словно вьючный скот... сами ездоки борются за то, чтобы удержать его и завладеть им»¹⁴⁵.

Следующий аспект теологии Лютера, в котором он опирается на размышления Блаженного Августина, касается предопределения и Божественной благодати. Блаженный Августин в своем учении о предопределении опирается на слова апостола (Рим.: 8, 30): «тех, которых предопределил, их же самих и призвал... а тех, которых предопределил, призвал и оправдал, – их же и прославил»¹⁴⁶. Снова Лютер говорит о том, что никто не в силах захотеть и исправить свою жизнь, спасение человека возможно с помощью Божественной благодати. Бог определяет из числа людей Своих избранных, которые, по его словам, уверуют в Божественную любовь и исправятся через Дух Святой. Те, кто не поверит, погибнут неисправленные. «Ведь и Августин не говорит, что ни у кого не будут или, наоборот, что у всех добрые дела будут вознаграждены, а говорит, что некоторые будут вознаграждены»¹⁴⁷. О том, как Бог выделяет из числа людей избранных, т.е. о смысле Божественных деяний, Лютер говорит следующее. Человеку не нужно

¹⁴¹ Мартин Лютер. О рабстве воли. С. 340.

¹⁴² Мартин Лютер. О свободе христианина. С. 33.

¹⁴³ Мартин Лютер. О рабстве воли. С. 332.

¹⁴⁴ Там же. С. 334.

¹⁴⁵ Там же. С. 333.

¹⁴⁶ Аврелий Августин. О предопределении святых. – СПб., 2001. С. 219.

¹⁴⁷ Мартин Лютер. О рабстве воли. С. 328.

узнавать то, что от него скрыто, он должен «молчаливо приложив палец к устам...почитать тайные решения Божественного величия»¹⁴⁸. В этом вопросе воззрения Лютера повторяют мысль Блаженного Августина о неисповедимости Божественных путей, который считает, что «неисследимы и милосердие, по которому Он даром избавляет, и истина, по которой праведно судит»¹⁴⁹.

Итак, мы видим непосредственное заимствование Лютером из теологии Блаженного Августина идеи предопределения. Но Реформатор делает иные выводы из этой концепции. По мысли Блаженного Августина, человек, даже находясь в лоне церкви, не может быть уверен в своем спасении, так как, вследствие неисповедимости Божественных путей, не знает, относится ли он к числу избранных. Для Лютера те, кто пребывают в Церкви, уже спасены. Единственной заслугой человека перед Богом является его вера в то, что он, в силу своей веры, попал в число избранных и тем самым, уже спасен. Приведем в подтверждение слова Лютера: «...теперь, когда Бог, изъяв мое спасение из моей воли, взял его на Себя и пообещал меня спасти...я спокоен и уверен...»¹⁵⁰.

И все же Лютер говорит о свободе, которой может обладать христианин. Зная, что все, совершающееся с ним, так или иначе, ведет его к спасению, христианин не нуждается ни в чем, кроме веры, «проявляющей силу и суверенное право своей собственной свободы»¹⁵¹ Это, по мысли Лютера, и есть настоящая духовная свобода.

На основании вышеизложенного, можно сделать вывод, что Лютер в своей теологии неоднократно использует и перерабатывает идеи Блаженного Августина, тем самым подготавливая почву для «кальвиновского» догмата о предопределении. Вполне оправданно, что Е. Трубецкой назвал Августина «пророком протестантизма»¹⁵² Понимание человеческой свободы, которое было сформулировано Лютером, во многом определило дальнейший ход развития Реформации. Крупнейший исследователь протестантизма Митрохин так формулирует одно из главных следствий лютеровской теологии: унижая человека в «вертикальном» измерении перед лицом божественной суверенной воли, Лютер возвышал каждого отдельного человека в «горизонтальном» измерении, утверждая равенство всех людей – от крестьянина до князя. При этом, за каждым христианином признавалось право на свободу совести и суверенность религиозного опыта, который является основанием личного служения Богу»¹⁵³.

Список литературы

1. Аврелий Августин. О предопределении святых [Текст] / Августин Аврелий // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского

¹⁴⁸ Там же. С. 327.

¹⁴⁹ Аврелий Августин. Указ. соч. С. 204.

¹⁵⁰ Мартин Лютер. О рабстве воли. С. 306.

¹⁵¹ Мартин Лютер. О свободе христианина. С. 38.

¹⁵² Трубецкой, Е. Н. Мирозерцание Блаженного Августина. – Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/a/augustin/about/tryb1.html>.

¹⁵³ Цит. по Лункин Р. Протестантизм in vivo: от спасения к личной свободе. – Режим доступа: <http://religious-life.ru/2011/02/protestantism-in-vivo/>.

Средневековья. В двух томах – СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001. – Т.1. – С 198-224.

2. Антисери, Д. Западная философия от истоков до наших дней. Античность и Средневековье (1-2) [Текст] / Д. Антисери, Дж. Реале; в перев. и под ред. С.А. Малышевой. – СПб: Изд-во Пневма, 2003. – 688 с.

3. Лункин Р. Протестантизм *in vivo*: от спасения к личной свободе. – Режим доступа: <http://religious-life.ru/2011/02/protestantism-in-vivo/>

4. Мартин Лютер. О рабстве воли [Текст] / Мартин Лютер: по изд.: Эразм Роттердамский. Философские сочинения. М.: Наука, 1987. Приложения.

5. Мартин Лютер. О свободе христианина [Текст] / Мартин Лютер: по изд.: Эразм Роттердамский. Философские сочинения. М.: Наука, 1987. Приложения.

6. Скворцов, К.И. Августин Иппонийский как психолог [Электронный ресурс] / К.И.Скворцов. – Киев: Издательство: тип. губ. правления, 1870. – 247 с.

7. Трубецкой, Е. Н. Миросозерцание Блаженного Августина. – Режим доступа: <http://mystudies.narod.ru/library/a/augustin/about/tryb1.html>.

РИМСКАЯ КУЛЬТУРНО-ПРАВОВАЯ ТРАДИЦИЯ В ОСМЫСЛЕНИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Маланичева С.А., Носова Т.В., г. Белгород

Значительным достижением древнеримской правовой мысли было создание самостоятельной науки – юриспруденции, которая и выработала то, что вошло в историю науки как Римское право. Прежде всего, право стало разветвленной системой. Различают публичное и частное право. Согласно Ульпиану (Д.1.1.1.3.)¹⁵⁴, публичное право «относится к положению римского государства», а частное право «относится к пользе отдельных лиц». Частное право, в свою очередь, включало в себя следующие три части: естественное право (*ius naturae, ius naturale*), право народов (*ius gentium*) и цивильное право (*ius civile*). *К естественному праву* относились все значимые с точки зрения права предписания природы, в частности, брак и воспитание детей, т.е. «и животные, даже дикие, обладают знанием этого права». *Право народов* римские юристы понимали как такое право, которым «пользуются народы человечества; можно легко понять его отличие от естественного права: последнее является общим для всех животных, а первое – лишь для людей (в их отношениях) между собой» (Ульпиан – Д.1.1.1.4). Под *цивильным правом* как частью частного права понималось собственно римское право. «Цивильное право, – поясняет Ульпиан (Д.1.1.6), – не отделяется всецело от естественного права или от права народов и не во всем придерживается его; если мы что-либо прибавляем к общему праву или что-нибудь из него исключаем, то мы создаем собственное, т.е. цивильное, право. Это наше право состоит или из писаного (права), или из неписаного».

¹⁵⁴ Там же.

Правопонимание римских юристов базировалось на той основной идее, что право вообще справедливо. Такая характеристика права восходит к знаменитому юристу I в. н.э. Цельсу. По этому поводу Ульпиан пишет: «Занимающемуся правом следует сначала выяснить, откуда пришло наименование права (*ius*). Оно восходит к справедливости (*iustitia*): ведь, как элегантно определяет Цельс, *ius est ars boni et aequi*» («право есть искусство добра и равенства»). «Слово «право», – писал юрист Павел, – употребляется в нескольких смыслах: во-первых, «право» означает то, что всегда является справедливым и добрым – каково естественное право» (Д.1.1.11)¹⁵⁵.

Можно утверждать, что *первый этап формирования концепта гражданского общества* связан как с политико-правовой практикой античного общества и государства, так и с античными философскими теориями, объясняющими появление общества и специфически человеческих форм социальности (речи, законов и норм) переходом от «естественного состояния» к «цивилизованному», принятием «договора» и «установлением» правил общения и общежития. Истоки «договорной теории» и идеи «естественного состояния» общества можно найти в тестах и высказываниях Пифагора, Демокрита и софистов. Развитый дискурс «договора» и определения государства, близкие к позднейшим смыслам «гражданского общества», мы находим в «Государстве» Платона и «Политике» Аристотеля.

Развитие идеи гражданственности (цивильности) мы найдем в трудах античных стоиков, прежде всего, Цицерона. Нельзя обойти стороной и тот факт, что предпосылки западной политико-правовой практики, многие законы и правовые традиции были унаследованы из культуры Римской империи в эпоху христианского средневековья, дополнены собственными демократическими традициями (городские парламентские институты, многочисленные суды и договорные отношения) и получили обоснование в теологии и метафизике (особенно в трудах Фомы Аквинского).

Многие идеологи и теоретики, создавая концепт гражданского общества и внедряя его в социальные отношения и государственное строительство резко критически относились к средневековым политико-правовым отношениям и соответствующим формам правосознания и теоретическим концептам, рожденным в пространстве метафизического и теологического дискурсов. Однако, представители культурно-исторической антропологии отмечают в христианском средневековье определенные социальные, культурно-идеологические и концептуальные предпосылки в создании концепта и дискурса гражданского общества в эпоху «нового времени» капитализма.

Список литературы

1. Нерсесянц С.В. Философия права. – М., 1997.

¹⁵⁵ Цит по: Нерсесянц С.В. Философия права. – М., 1997. – С. 433.

КОНЦЕПТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНСТИТУЦИОННЫХ ТЕКСТАХ И КУЛЬТУРНЫХ КОНТЕКСТАХ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Мамин А.С., Кожемякин Е.А., г. Белгород

Составляющие концепта гражданского общества представляет собой не «самостоятельные сущности», не объективированные статичные мыслительные образования, существование которых «оправдывается» самим фактом бытия общественного сознания. Напротив, «гражданское общество» как концептуальный комплекс возможно только при условии его постоянной (регулярной) артикуляции, проговаривания, проявления в осязаемых формах. Именно закрепление, воспроизведение и поддержка концептов гражданского общества является необходимым основанием их значимости и действенности. Концепт имеет определенную «культурную силу» лишь тогда, когда он перманентно присутствует в сознании носителей культуры, а это достигается, главным образом, в том случае, если гражданское общество становится предметом общественно значимого практического дискурса.

Идеология либерализма исходит, помимо прочего, из необходимости достижения легитимного общественного согласия относительно наиболее принципиальных аспектов человеческого сосуществования. Легитимация консенсуса предполагает, в свою очередь, производство, распространение и обмен специфичными и обязательными текстами, предписывающими истинностный статус различным высказываниям о реальном и потенциальном положении дел в обществе. Это означает, что в соответствии с логикой либерализма некоторая идея (ценность, образ, или в совокупности – концепт) может считаться легитимной и даже обязательной и необходимой, только если она «проговорена» значимой частью общества и семиотически закреплена. С точки зрения теории речевых актов (Дж. Остин, Дж. Сёрль) в данном случае мы имеем дело с перформативными высказываниями и текстами.

Фактически, такую функцию достижения коллективного согласия с помощью производства и распространения нормирующих (и перформативных) текстов выполняет политико-правовой дискурс, а сами тексты реализуются в виде различных нормативных актов. Все они образуют некоторое упорядоченное единство, целостность, «ядром» которой является «пределный» (основной, системообразующий) в правовом отношении текст, который является основанием всем остальным текстам подобного характера, а также самому себе – Конституция.

Интересно, что именно классики философии либерализма стояли у истоков почти буржуазных конституций, не только своими идеями, но порой и конституционными текстами. Э.Ю. Соловьев пишет: «Государственно-правовая теория Локка оказывается философски-концептуальным построением, посредством которого революции XVI-XVII веков передают свой горький опыт эпохе победоносных буржуазно-демократических переворотов... На учение Локка прямо опирается конституционная практика северо-американских штатов, их знаменитые билли о правах. Локк был первым в истории

философом, участвовавшим в составлении первоучредительного государственного акта; по рекомендации Шефтсбери он написал конституцию для Сев. Каролины, которая в 1669 году была одобрена собранием народных представителей и вступила в силу»¹⁵⁶.

Итак, мы будем трактовать Конституцию как основной, ключевой, инициальный правовой текст, формулирующий основные положения относительно необходимого взаимодействия между людьми и социального порядка в целом. Конституция как текст является своего рода «причиной» политико-правового дискурса, разворачивающегося относительно неё и в связи с ней. Другими словами, Конституция инициирует речевую, упорядоченную деятельность (и систему высказываний), целью которой является регулирование *социальных* отношений между индивидами и легитимация полномочий, свобод и ответственностей субъектов культуры. Политико-правовой дискурс нормирует и регулирует, то есть – закрепляет определенные свободы и ответственности и соотносит некоторое актуальное или возможное положение дел, поступок или высказывание с установленными и закрепленными нормами, а также выполняет определенные действия по их прекращению, исправлению, недопущению или, напротив, поддержке и стимулированию.

Абсолютный, предельный, терминальный характер Конституции как текста в конкретном политико-правовом поле указывает не на его «метафизические» и даже божественные основания (хотя существует и такая точка зрения), а, скорее, на его культурно-идеологическую обусловленность. Конституция в таком понимании представляет собой сумму основных ценностей и идей той или иной культуры, представленных в максимально конденсированном виде и выполняющих предписывающую функцию.

Будучи дискурсообразующим элементом, Конституция представляет собой и бюрократический письменный документ, и политическое событие, и политико-правовой текст, характерный для определенной культурной среды.

Конституция как бюрократический документ выполняет функции необходимого основания и обоснования целого комплекса законодательных, нормативных и административных актов. Как политическое событие Конституция фиксирует некоторое ключевое, важное, ценностное положение дел в политической сфере; политико-правовую концептуализацию культурных ценностей и идеалов. Являясь политико-правовым текстом, Конституция может быть истолкована как знаково-смысловое единство, содержанием (референтом) которой являются социальные и властные отношения и нормы их регулирования.

В каждом из перечисленных случаев Конституция реализует ряд дискурсных стратегий: с её помощью происходит *легитимация* социальных отношений и идеалов; она *репрезентирует* реальное и желаемое положение дел, ситуации и их участников; Конституция выступает инструментом

¹⁵⁶ Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М., 1991. – С. 150, 151.

идентификации субъектов культуры, на которых распространяется её действие; в ней устанавливаются стандарты *классификации* и *различения* социокультурных объектов (например, происходит категоризация социокультурного мира по принципу «свой – чужой»); с её помощью *институционализируется* некоторый культурный и социальный порядок; *интерпретируются* базовые принципы и условия совместного существования индивидов в обществе и культуре.

Список литературы

1. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас: (Очерки по истории философии и культуры). – М., 1991. – С. 150, 151.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ ВРЕМЕНИ В КУЛЬТУРЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Мельник Ю.М., г. Белгород

Основным, доминирующим концептом времени в средневековье было богословское время, создателями и носителями которого явились в начале «нового времени» христианства Отцы Церкви, затем не просто клирики, а монахи, создававшие многочисленные ордена и соответствующие их многообразию субкультурные конфигурации.

Именно в монашеских орденах лучшие люди тех времен обретали не только надежду на спасение в «Царствии Небесном» в будущей жизни и божественной благодати в молитвенном общении с Богом «здесь и сейчас», но и личную и корпоративную идентичность, усваивали и создавали символы, концепты, интеллектуальные и духовные практики, проявляли свою «витальную энергию на путях реформирования и цементирование средневековой европейской цивилизации, ...были носителями позитивной социокультурной и жизненной энергетике»¹⁵⁷. В.П. Римский отмечал, что в средние века христианская церковь была не только институтом традиции, но и инновации¹⁵⁸.

Ж. Ле Гофф указывал, что творческим потенциалом в средние века обладали именно монашеские ордена. Прежде всего, монахи составили тот культурно-антропологический «класс», из которого сформировалась преподавательская и студенческая корпорация первых средневековых университетов, а также идеология современного гражданского общества.

Исследователи средневековой пайдеи пишут: «В дальнейшем орден францисканцев, как и орден доминиканцев, был включен в жесткую иерархическую структуру католической церкви, возглавлялся главою, который по военному назывался «генералом», как правило, ведущим богословом,

¹⁵⁷ М.М. Белоусова Антропологические основания и знаково-символические формы молодежной культуры: Диссертация на соиск. уч. ст. к. филос. н. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 62, 64.

¹⁵⁸ См.: В.П. Римский Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород, 1997.

философом и культуртрегером своей эпохи (например, после Франциска Ассизского через какое-то время генералом ордена стал Бонавентура). Во многом деятельности монашеских орденов мы и обязаны появлением классических западноевропейских университетов, которые сразу же включились в конкурентную борьбу за влияние на новом «образовательном пространстве»¹⁵⁹. Особо следует отметить роль Фомы Аквинского, монаха доминиканского ордена, главы парижского университета, который инкорпорировал идеи Аристотеля, исламской и византийской философии и систематизировал интеллектуальный потенциал христианства.

Университетская философско-богословская схоластика несла не только логико-рационалистические предпосылки нового «научного мышления», но приемы схоластического диспута очень часто использовались в еретических манифестациях (выше мы упоминали П. Абеляра) и в светской практике юридических и торговых сделок, то есть содержала модель рационализированных отношений, легших в основу институтов гражданского общества. В университетах начинает оформляться своя *особая субкультура*, некая смесь богословской схоластики, монашеского молитвенного благочестия, античной образованности и народной фольклорно-ритуальной культуры. М.М. Бахтин, исследуя западноевропейское возрождение, отмечал связь университетской субкультуры с традициями смехового фольклора: «Веселая рекреативная литература школяров во времена Рабле уже поднялась в большую литературу и играла в ней существенную роль. Эта рекреативная литература была также связана с площадью. Школьные пародии, травестики, факетии, как на латинском, так в особенности на народных языках, обнаруживают генетическое родство и внутренне сходство с площадными формами. Целый же ряд школьных увеселений непосредственно проходил на площади. Так, в Монпелье во времена Рабле в праздник королей студенты совершали карнавальные процессии, устраивали танцы на площади. Часто университет ставил моралиты и фарсы вне своих стен»¹⁶⁰. Не здесь ли, в обмирщении интеллектуальной практики средневековых университетов закладывались некоторые предпосылки духовных практик различных еретических сект внутри христианства, нагруженных телесно-мистическими смыслами антиповедения? Не эта ли среда рождала дух протестантского аскетизма, связанный с обмирщением сферы сакрального и с сакрализацией повседневности?

Университеты вместе с нарождающимся новым классом купечества оказывали революционное воздействие на преобразование всей духовной, культурной и материально-практической жизни средних веков, «закладывали, так или иначе, инновационный потенциал капиталистических преобразований»¹⁶¹. Это не могло не сказаться и на изменении основных

¹⁵⁹ Т.П. Бухтина, В.П. Римский. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004. – С. 99-100.

¹⁶⁰ М.М. Бахтин Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990. – С. 172-173.

¹⁶¹ М.М. Белоусова Антропологические основания и знаково-символические формы молодежной культуры: Диссертация на соиск. уч. ст. к. филос. н. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 69.

темпоральных концептов средневековой культуры уже в XVI веке. «Успехи городов, – пишет Ж. Ле Гофф, – возвышение купеческой буржуазии и различных работодателей, нуждавшихся в точном измерении рабочего времени торговых и денежных операций, особенно в развитие векселей (отметим, что здесь преуспевали иудейские ростовщики, которым только и разрешено было давать деньги «в рост» – Ю.М.), подтачивали традиционные формы времени и способствовали их унификации... Технический прогресс и развитие науки, подвергшей критике аристотелевскую и томистскую физику, раздробили время и сделали его дискретным, подготовив появление новой меры времени – часа, двадцать четвертой части дня... Но в конце этого века (XIII в. – Ю.М.) было сделано решающее усилие, приведшее к изобретению механических часов, получивших распространение в Италии, Германии, Франции, Англии, а в XIV-XV вв. и во всем христианском мире. Время началось, секуляризироваться и стало мирским временем башенных часов, теснивших церковное время звонниц»¹⁶². Появление «часа» как двадцать четвертой части суток и механических башенных часов, таким образом, оформило культурные и ментальные предпосылки появления научного концепта *абстрактного времени*, «нового времени» эпохи модерна, капиталистической техногенной цивилизации.

Но как при этом изменялся богословский концепт христианского времени, доминировавший, разумеется, в средневековых университетах? В этом плане как раз и уместно обратиться к идеям Иоахима Флорского, о котором мы упоминали выше. Иоахим Флорский (ок. 1132-1202 гг.) свое монашеское подвижничество начинал как монах-цистерцианец, но в 1191 г. основал монастырь Сан-Джованни ин Фьоре, как центр нового, Флорского ордена, откуда и получил свое величание. Практика для тех лет достаточно повседневная – многие выдающиеся личности той поры учреждали ордена, «собственные корпорации». Но Иоахим Флорский не успокоился на институциональном поприще и создал собственную богословскую теорию и уникальный концепт времени. В чем их суть?

Исходя из символического толкования Библии, он разделил всемирную историю на три эры, соответствующие Отцу, Сыну и Св. Духу, трем ипостасям христианской Троицы. *Эра Отца* – это ветхозаветный период, когда Бог как господин правит грешным миром, а человек подчиняется ему. Затем, с приходом, распятием, воскрешением Богочеловека Иисуса Христа наступает *эра Сына*. И, наконец, вот-вот, лет через пятьдесят, должно начаться «новое время» – *эра Святого Духа*, восторжествуют любовь, мир, простота, смирение и духовная свобода, которые будут достижимы под водительством Церкви Иоанновой, не обремененной мирской суетой, которая сменит Церковь Петрову (католическую)* и откажется от ненужного бремени мирской власти. Хотя

¹⁶² Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С.172.

* Интересно, что на эти годы фактически и пришлось разделение православной и католической церквей. Вот Иоахим Флорский вместо споров православной церкви и католической и предложил просто вариант вообще «новой церкви».

богослов и оговаривался, что его «эра Духа Святого» будет только прологом грядущего «тысячелетнего Царства Христова» перед Страшным Судом, но фактически провозглашалось наступление «Царствия Божия» здесь и сейчас, в мирской жизни, на земле, и спасение и преображение людей становилось возможным в рамках посюсторонней истории.

Было ли это учение еретическим? Однозначного ответа никто при жизни самого теолога так и не дал. Лично он сам признавал все церковные догматы и таинства, а если читать тексты его сочинений по отдельным моментам, выделяя все основные концепты, то тоже трудно было найти отступления если не от буквы Евангелий и учений Отцов Церкви, то от их духа и методик герменевтического толкования Священного Писания. Интересно было бы проследить и своеобразный диалог Иоахима Флорского с Блаженным Августином. Но откровенно еретические интерпретации учения Иоахима Флорского дали его ученики и многочисленные последователи. Потому католическая церковь и осудила учение Иоахима Флорского в интерпретации последователей на 4-м Латеранском соборе как еретическое, но не его самого.

Учение было объединено с простоватыми хилиастическими (милленаристскими) представлениями народа о тысячелетнем земном царствовании Христа после его второго пришествия и подхвачено мистическими и еретическими движениями последующих веков, особенно лево-протестантскими сектами эпохи Реформации. Но если хилиастические представления касались, прежде всего, народно-сектантской ментальности или *еретического богословия*, то деятельность выдающегося ума Реформации Мартина Лютера была направлена против официального богословия вполне в рамках христианской догматики.

Зарождавшееся абстрактное время эпохи Нового времени предопределило изменения в социальности, корпорации, уступившие место более открытым структурам гражданской солидарности тяготели к переживанию времени экзистенциального, наполненного личными и уникальными переживаниями и смыслами.

Десакрализация богословского времени в протестантизме и в научном времени естествознания, сопряженные с индустриальными технологиями и средствами коммуникации, приводят к эффекту сжатия культурного пространства и *ускорению времени*: время неуклонно бежит от прошлого через настоящее к будущему, и в этом беге рождается концепт *времени модерна*, в котором доминирует *экзистенциальный* вектор *нового, будущего*.

Время начинает казаться *сугубо человеческим изобретением*, а не атрибутом Бога, что и нашло рефлексивное выражение в классической философии эпохи.

Третий поворот (после Платона – Аристотеля и Августина) в понимании времени обозначил Кант, уйдя от тотального натурфилософского онтологизма предшествующих философских систем и естествознания в сферу гносеологических и антропологических, а по сути экзистенциальных интерпретаций времени. Концепт времени в философии Канта был рационализированной версией индустриальной и естественнонаучной

темпоральности, в которой фактически отсутствовали целостные экзистенциальные измерения времени. Кант и Гегель отрефлексовали и рационализировали классические концепты «нового» *индустриального (научного) времени*, времени эпохи модерна. Все последующие философские рефлексии, включая Хайдеггера, так или иначе, отталкивались от средневековой теологии и классических идей Канта и Гегеля в понимании времени. Начиная с А. Бергсона, – через М. Хайдеггера – и вплоть до наших дней феномен времени рассматривается большинством европейских философов именно в экзистенциальном ключе.

Список литературы

1. Белоусова М.М. Антропологические основания и знаково-символические формы молодежной культуры: Диссертация на соиск. уч. ст. к. филос. н. – Ростов-на-Дону, 2008.
2. Римский В.П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород, 1997.
3. Бухтина Т.П., В.П. Римский. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. – Волгоград, 2004.
4. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. – М., 1990.
5. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Мережко М. Е., г. Белгород

Многие исследователи отмечают сложный, и длительный характер формирования современного гражданского общества в России. Особенность состоит в переживаемом переходе от авторитарной организации политической жизнедеятельности и соответствующего менталитета граждан к демократическому обществу. Этот, нередко зигзагообразный, противоречивый процесс развивается параллельно с созданием правового государства, становлением демократической культуры.

Надо отметить, что гражданское общество нельзя заимствовать, оно должно формироваться на основе российской традиционной многонациональной культуры. Развитие культуры (в том числе и прежде всего политической) – в каком-то смысле стихийный процесс, сочетающий в себе компоненты сознательной деятельности и спонтанных, непредсказуемо развивающихся явлений. Тот факт, что развитие культуры происходит незакономерно, дает возможность основной массе населения приобрести собственный политический и гражданский опыт, который впоследствии воплощается в новых политических и гражданских ценностях. В то же время нельзя исключать целенаправленное воздействие на процесс образования

гражданской политической культуры со стороны государственных структур и структур гражданского общества.

Политическая культура является важной составляющей духовной жизни общества, находит своё выражение в политическом сознании и гражданском менталитете.

Президент Российской Федерации Д.А. Медведев четко сформулировал свое мнение по вопросу развития демократии и гражданского общества в России: "Российская демократия не будет механически копировать зарубежные образцы. Гражданское общество не купить за иностранные гранты. Политическую культуру не переделать простым подражанием политическим обычаям передовых обществ" [1, с.440]

Несомненный теоретический интерес предполагает анализ всевозможных форм самого концепта "гражданское общество". Можно выделить абсолютную форму (гражданское общество выступает как идеал, высшая цель демократического становления); условную (гражданское общество выступает как потенциально вероятная модель в данных условиях); реальную (конкретно-историческое образование в конкретной стране).

В связи с этим, видится актуальным теоретическое и эмпирическое исследование гражданских и политических ориентаций населения для выяснения возможностей развития русского гражданского общества, потребность которого для русского социума фактически никем не подвергается сомнению.

Это закономерно, поскольку процессы "перестройки" сознания, ценностных ориентаций, стереотипов политического поведения различаются большей степенью инерционности и консерватизма, развиваются через приспособление смены поколений.

Искусственное ускорение естественного темпа культурной модернизации представляет опасность на пути коренных преобразований общества. По этой причине нарождающаяся культура активной гражданственности еще долго будет сосуществовать с традиционными стандартами политической деятельности, порой причудливо переплетаясь, иногда противостоя им.

Механическое увеличение удельного веса активистской культуры путем декларирования роста рядов ее сторонников опасно, так как в действительности это не изменяет природы политического процесса, а лишь усиливает разрыв между актуальной политической культурой и потенциальной [1, с.441]

Принимая во внимание многогранность современной политической культуры российского общества, можно утверждать, что первоочередной проблемой является вызревание социальных групп, способных обеспечить формирование гражданского общества в России как естественный процесс.

В роли таких групп нередко рассматриваются новая ответственная политическая элита и средние слои общества, которые еще только формируются.

Кроме того, становление гражданского общества происходит в России в условиях острой нехватки доверия, как к институтам самого государства, так и к зарождающимся институтам гражданского общества, на фоне низкой

политической, гражданской активности, явно выраженной социальной апатии значительной части населения.

Сложность становления гражданского общества в России связана и с наследием тоталитаризма, прежде всего с отсутствием социальной ответственности.

Стоит также учитывать тенденцию приоритетного понимания роли государства в жизни российского общества и принять во внимание отсутствие экономической базы гражданского общества.

Нельзя связывать его становление исключительно с утверждением частной собственности.

Широко распространенное мнение о тождественности демократии и гражданского общества также весьма упрощает проблему. Демократия не гарантирует свободы. Она формируется на основе гражданского общества. Таким образом надеяться на создание гражданского общества только благодаря развитию демократии утопично. Демократия, не поддерживаемая сложившимися демократическими традициями и культурой, основанной на уважении прав меньшинства и отдельного индивидуума, может вновь привести к тоталитаризму.

Одним из главных условий формирования гражданского самосознания социальных субъектов является включённость в процесс мониторинга властных структур, уровня освоенной социально-политической реальности и социально-психологическое её присвоение. Таким образом, структурные и институциональные условия становления гражданского самосознания связаны с социальным разделением общества и развитием системы взаимоотношений социальных субъектов в горизонтальных связях в рамках гражданского общества и вертикальных – в рамках институциональной системы государства [1, с.442]

Главные проблемы современного российского социума, возникающие на путях становления гражданского общества, подчёркивают практически все отечественные учёные, в частности О.А. Митрошенков:

- расслоение российского социума и населения по различным линиям: бедные и богатые (и сверх-богатые из списка журнала "Форбс"); центр и регионы; столица и провинция; элита и народ; чиновники и остальные работающие граждане.

- отсутствие объединяющих ценностей, таких как: доверие, солидарность, согласие по базовым основаниям общества, уважение к жизни, личности и достоинству человека.

- практическая бессубъектность российского социума, когда под субъектом общества понимается социальная единица, способная постоянно принимать и реализовывать значимые в масштабах общества, самостоятельные и ответственные решения и действия. В России действующие лица, статисты, даже личности, но субъектов, кроме Президента и его администрации, нет: все остальные лишь реализуют его волю и ничего не решают. Бессубъектность общества противоречит и демократии, и рыночной экономике, и гражданскому обществу.

- отсутствие многочисленного среднего класса. В разрозненном обществе государство претерпевает опасные трансформации, становясь корпоративистским, оно преследует собственные цели и интересы, отличные от целей и интересов общества.

- ведущим субъектом корпоративистского государства становится бюрократия и сопутствующие ей теневые схемы ведения бизнеса, коррупция, круговая порука.

- низкий уровень доверия населения к политикам, вынужденность приспособления к действиям властей, скепсис в отношении возможности влиять на их решения.

Можно и необходимо добавить следующие проблемы:

– наличие устойчивых стереотипов массового политического сознания, системы ценностей, сформированных тоталитарным режимом. Такие ценности, как частная собственность, неравенство, конкуренция, всё ещё порождают психологический дискомфорт у части населения;

– противоречие между необходимостью формирования гражданского общества и стабильным функционированием государства как правового;

– отсутствие полноценной социальной и экономической базы гражданского общества – правового оформления института частной собственности и введения политического плюрализма недостаточно;

– радикальная трансформация прежней социальной структуры;

– криминализация экономики и, частично, органов государственной власти;

– отсутствие сосредоточенности российского бизнеса, по образу и подобию западного предпринимательства, на производстве не только прибыльной продукции и услуг, но и социально значимой, причём последнее должно органично сочетаться с его социальной ответственностью;

– противоречивый характер процесса российской модернизации;

– отсутствие у населения адекватного понимания социально-экономических и политических процессов, низкий уровень процессов рефлексии в обществе;

– распространение среди части населения неконструктивных форм активности и самовыражения;

– терроризм;

– гражданская апатия населения;

– отсутствие политической культуры гражданственности у значительной части общества [1, с.442-443]

Исходя из вышеперечисленного, можно сделать два основных, неутешительных вывода:

- формирование современного отечественного гражданского общества - непростой и длительный процесс. Весомая часть граждан пока не вовлечена в общественную жизнь, имеет достаточно слабое представление о гражданском обществе и его роли в социуме;

- в целом термин «гражданское общество» до сих пор не получил широкого распространения и восприятия на массовом, обыденном уровне в

политическом сознании россиян. Его в большей степени используют политики, активисты общественных организаций, учёные и т.д.

В настоящее время в России происходит становление гражданского общества. Прежде всего, это проявляется в провозглашении прав и свобод личности высшей социальной ценностью, определяющей смысл и содержание деятельности государственных органов. К числу предпосылок образования гражданского общества можно также отнести развитие рыночной экономической системы, многопартийной политической системы, реализацию в государственной жизни принципа разделения властей, создание Общественной палаты.

В это же время Россия находится на начальном этапе формирования гражданской культуры населения. Общественному влиянию на государство во многом препятствует российская бюрократия. В ходе долгого исторического развития она превратилась в мощный социальный механизм, функционирующий не только как исключительно государственная, но и как общественная структура. Без изменения существующего положения вещей развитие гражданского общества будет невозможно.

Список литературы

1. Рябев В.В. Гражданское общество современной России: проблемы и перспективы становления // Вестник МГТУ. 2010. том 13. №2.
2. Павленко Ю.С. Современное гражданское общество // Вопросы экономики. 2008. №10
3. Резник Ю.М. Гражданское общество как идея // Социально-гуманитарные знания. 2002. №4
4. Тузиков А.Р. Демократия и гражданское общество в России // Социально-гуманитарные знания. 2004. №5.
5. Доклад о состоянии гражданского общества в Российской Федерации. – М.: Общественная палата Российской Федерации, 2009. – 139 с.

РОЛЬ СВЯТЕЙШЕГО СИНОДА В ФОРМИРОВАНИИ ТОЛЕРАНТНЫХ ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Михайлов Д.И., г. Белгород

В конце XIX – начале XX вв. в условиях в большинстве своём христианского общества Российской Империи, вопрос толерантных взаимоотношений между различными конфессиями и деноминациями являлся довольно острым. Со стороны Церкви и государства постоянно принимались новые законопроекты, позволяющие иначе взглянуть на проблему отношения между различными религиозными течениями и традиционной религией. Святейший Синод занимался Вопросами отношения церкви к сектантам, раскольникам и инославным. Например, это были вопросы брака, установления

законов школ, отношения к различным течениям, совместная обрядовая практика. Рассматривая законы, выдвигаемые Святейшим Синодом можно понять политику церкви по отношению к различным конгрегациям.

Рассматривая конкретные церковно-правовые акты, можно увидеть интересные моменты в отношении инославия. Например, вышло решение от 7 марта - 28 августа 1906 г. «Об освобождении в церковных школах детей инославных исповеданий от обязательного изучения Закона Божьего» у православного священника и разрешении им, для получения, установленного на льготу по отбыванию воинской повинности свидетельства, предоставлять от духовного лица удостоверение об успешном изучении им Закона Божия по правилам своего исповедания¹⁶³.

Исследовав западноевропейское и русское законодательство, а также литературу по этому вопросу, Михаил Андреевич Рейснер констатировал, что свобода вероисповедания необходимо включает в себя право лица по достижении законного возраста не быть принуждаемым к исповеданию какой-нибудь определенной веры, в праве исповедовать какую угодно веру, или полное отсутствие ее, без какого-либо за то ущерба или наказания. Отсюда вытекает полное устранение из законодательства каких-либо наказаний и лишений прав за вероотступничество, за соращение и т.п. Право лица не быть принуждаемым со стороны государства вопреки религиозным убеждениям, к совершению или участию в каких бы то ни было богослужбных или религиозных обрядах; право лица беспрепятственно выходить из состава того или другого религиозного общества, переходить в члены другого, или даже на принадлежать ни к какому, без какого-либо за то ущерба или наказания; право лица, принадлежащего к тому или другому вероисповеданию, беспрепятственно устраивать собрания своих домашних и единоверцев, с участием духовного лица, отправлять совместно богослужение по предписаниям своей религии в своем частном помещении и учреждать частные религиозные общества с правом публичного в них богослужения; право пользоваться всеми гражданскими и политическими правами гражданина, без каких-либо в них ограничений, в силу религиозного исповедания лица; право лица совершать все необходимые гражданские действия без обязательства совершать при этом какие-либо религиозные и церковные обряды и действия; право лица на защиту государством его личности, чести и свободы против всякого посягательства на нее со стороны религиозных обществ или духовных властей¹⁶⁴.

Также, большой прогресс наблюдался в бракосочетании различных инославных подданных с православными. Исходя из разъяснительного определения Святейшего Синода по вопросу о совершении браков православных с раскольниками и сектантами, говорится, что: ввиду того, что браки православных с раскольниками допускаются не иначе, как по

¹⁶³ Свод законов Российской империи. Т.1. Ч.1. - СПб.: Типография Второго отделения Собственно Его Императорского Величества Канцелярии, 1906. - С. 62.

¹⁶⁴ Рейснер М.А. Государство и верующая личность. Сборник статей / М.А. Рейснер. - СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1905. - С. 14-16.

присоединены раскольника к православию, между тем как на основании параграфа 11 Именного Высочайшего указа от 17 апреля 1905 г. сектанты, в отношении заключения ими с православными смешанных браков, уравниены в правах с лицами инославных вероисповеданий. Далее, Святейший Синод, по определению от 12 - 27 июля 1907 г. за № 4352, разъяснил, что смешанные браки православных с раскольниками и сектантами могут быть разрешаемы лишь в том случае, когда лицо, ищущее брака с православным, принадлежит к таким раскольническим толкам или сектам, которые исповедуют Господа Иисуса Христа истинным Сыном Божиим, Искупителем мира, и принимают водное крещение, правильно совершенное и неповторяемое, и что удовлетворение ходатайства о таких браках определением Святейшего Синода от 26 октября - 9 ноября 1905 г. предоставлено епархиальным преосвященным¹⁶⁵.

Рассмотрев деятельность Святейшего Синода можно сказать, что исходя из данных законов можно чётко понять отношение Церкви к разного рода сектам и инославным течениям. Так, например, в отношении инославия, интересным моментом является то, что обращаясь к практике Церкви, мы видим, что, как прежде, так и теперь, Церковь, запрещая вообще участвовать в молитве с инославными, не только молится за инославных, но иногда в исключительных обстоятельствах снисходительно допускала их участвовать в её молитвах¹⁶⁶. Однако, в случае смерти «иноверца» в широком смысле слова, когда не было другого духовного лица, кроме православного, священник мог только проводить тело усопшего от дома до могилы с пением «Святой Боже», с каковым и опустить его в могилу. Хотя часто многое зависело от мнения высших церковных иерархов и конкретного иноверного исповедания. Например, еще в середине XIX в. известный московский митрополит Филарет разрешил делать исключения для лютеран, которые при жизни почтительно относились к православной церкви. Для них Филарет разрешал домашнюю молитву и панихиду¹⁶⁷.

ИДЕЯ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УЧЕНИИ А.С. ХОМЯКОВА О ЛЮБВИ И СОБОРНОСТИ

Михайлюкова Н.Н., г. Тула

Понятие любви является центральным принципом и связующим звеном духовно-жизненных исканий и богословских построений А.С. Хомякова. Если и возможно говорить о какой-либо концептуальности и систематичности богословских взглядов А.С. Хомякова, о том смысловом содержании, которое

¹⁶⁵ Чичинадзе Д.В. Сборник законов о расколе и сектантах, разъясненных решениями правительствующего сената и Святейшего Синода / Д.В. Чичинадзе. - СПб.: Типография Д.В. Чичинадзе, 1899. - С. 110.

¹⁶⁶ Кальнев М.А. О молитве за умерших инославных христиан, еретиков, сектантов и раскольников. Издание второе / М.А. Кальнев. - Одесса: «Славянская» Типография Е. Хрисогелос. 1911. - С. 6.

¹⁶⁷ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита московского и коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. СПб., 1885. Т.4.С.277; Том дополнительный. С.182-188

он вкладывал в понятие соборности, то только на основе идеи любви, связующей жизненные переживания, религиозный опыт и богословские знания в единое целое. И вместе с тем учение о любви становится в богословии А.С. Хомякова предпосылкой единства христианской церкви, основой преодоления церковной схизмы и «рационалистического соблазна» западного христианства.

О значении и месте принципа любви в творчестве А.С. Хомякова хорошо сказал в своей речи «По поводу смерти А.С. Хомякова», произнесенной в заседании Общества любителей российской словесности Н.П. Гиляров-Платонов, философ и богослов, первый переводчик с французского известных богословских статей А.С. Хомякова. «Если б спросили меня, – отмечал он, – как вкратце выразить воззрения Хомякова, я бы отвечал одним словом: любовь. В любви Хомяков признавал не только высшее начало деятельности в практическом смысле, но и высшее начало знания, единственно твердое обеспечение истины... Словом, любовь для него есть высший подвиг, как и высшая радость, есть высшая сила, есть – все. Глубочайшей же основой, на которой коренилось убеждение во всеобъемлющем начале любви, служили для Хомякова убеждения религиозные: самую сферу, где осуществляется это начало, он признавал именно церковь, как высшее, возможное на земле, осуществление начала любви: а в любви Хомяков поставлял не только высшее начало деятельности в тесном смысле, но и единственное начало живого, цельного и твердого знания. Выход же из церковного единства, то есть из церковной любви, необходимо разрушает цельность духовного бытия»¹⁶⁸.

Разумеется, Н.П. Гиляров-Платонов не ставил перед собой задачу дать целостный анализ принципа любви применительно к богословским исканиям А.С. Хомякова. Тем не менее, он совершенно точно выявил основной, эклезисологический смысл понятия любви, подчеркнув, что он является истоком и основанием учения о соборности, а в учении о любви заложен определенный ключ к пониманию своеобразия и новаторства богословия А.С. Хомякова.

Но, прежде чем обратиться к основным значениям и смыслам богословской концепции любви А.С.Хомякова, остановимся на самом понятии «теология любви», как оно представлено в христианской традиции и религиозно-философском дискурсе.

Сам термин «теология любви» означает учение о Божественной любви. Как отмечает П. Тиллих, Божественная любовь понятие, прежде всего, онтологическое. Ее эмоциональное начало есть следствие ее онтологической сущности. В этой связи было бы некорректно определять Божественную любовь через ее эмоциональный элемент. Тем не менее, эмоциональный элемент нельзя отделить от любви; без него любовь становится всего лишь «доброй волей». «Однако, – замечает П. Тиллих, – любовь соотносится не только с эмоцией; любовь – это еще и движение одного сущего во всей его полноте навстречу другому сущему – движение, направленное на преодоление

¹⁶⁸ Хомяков А.С. в воспоминаниях современников. С.194-195.

экзистенциального отчуждения. Любовь без воли к любви, любовь, которая держится лишь на силе эмоции, никогда не может проникнуть в другую личность»¹⁶⁹.

В Новом Завете для обозначения Божественной любви используется термин «агапе» (агапэ), но тот же самый термин используется там как для обозначения любви человека к человеку, так и любви человека к Богу. В этом смысле, любовь *агапэ*, проявляется как стремление исполнить желание другого сущего, желание его предельного осуществления. *Агапэ* объединяет любящего и любимого благодаря тому образу осуществления, который есть у Бога о них обоих. Следовательно, *агапэ* универсальна; она стремится к другому благодаря предельному единству сущего с сущим в божественном основании. Таким образом, именно тип любви *агапэ* является основой утверждения «Бог есть любовь». Бог устремлен к осуществлению всякого творения и к «приведению в единство» в его жизни всех, кто был отделен и утратил целостность.

Следует заметить, что в русской религиозно-философской традиции XIX – начала XX веков четко обозначились две линии в развитии религиозной философии любви, искании ее смысла: одна, идущая от В.С.Соловьева, другая – от П.А.Флоренского. Первое направление возрождало и развивало античную платоновскую концепцию любви-эроса; второе – христианское понимание любви-агапэ. Противостояние этих направлений вылилось в острую полемику. Только в последних работах Н.А.Бердяева и в христианской этике Л.Н.Толстого намечается попытка такого синтеза, желание соединить любовь-эрос с любовью-агапэ.

Очевидно, что концепция любви А.С.Хомякова является истоком второго направления. При этом А.С.Хомяков открывает новые смыслы агапэ. Каковы же те основные значения, которые он вкладывает в понятие Божественной любви? Можно выделить, как минимум, пять основных значений принципа Божественной любви, которые встречаются в богословском творчестве А.С.Хомякова:

1. Любовь есть закон духовного мира, не уничтожаемый смертью. Как универсальный закон духовного мира любовь призвана через молитву объединять живых и усопших. В первом письме к Пальмеру А.С.Хомяков пишет: «По-моему, разумно верить в несокрушимость союза любви христианской, что в мире духовном, где единственный закон есть любовь, союз ее не расторгается смертью»¹⁷⁰. Отсюда вытекает второе значение принципа Божественной любви.

2. Любовь есть молитвенное общение, в той же степени, в которой истинная молитва есть любовь. «Мы молимся в духе любви, - пишет А.С.Хомяков в работе «Церковь одна», - «Молитва истинная есть истинная любовь. Выше всего любовь и единение; любовь же выражается многообразно:

¹⁶⁹ Тиллих П. Систематическая теология. Т.3. С.126.

¹⁷⁰ Хомяков А.С. Соч.: В 2 т. Т.2: Работы по богословию. С.245.

делом, молитвою и песнею духовною. Церковь благословляет все эти выражения любви»¹⁷¹.

3. Любовь есть взаимная духовная связь, способствующая преодолению личного несовершенства. «Единение земного человека с его Спасителем, - пишет А.С. Хомяков, - всегда несовершенно: оно становится совершенным только в той области, где человек слагает свое личное несовершенство в совершенство взаимной любви, объединяющей христиан»¹⁷².

4. Любовь есть орган познания Божественных истин и Откровения Святого Духа. «Церковь есть откровение Святого Духа, - подчеркивает А.С. Хомяков, - даруемое взаимной любви христиан, той любви, которая возводит их к Отцу через Его воплощенное Слово, Господа нашего Иисуса»¹⁷³. Соборный дух богословствования А.С. Хомякова выразился в его убеждении, что познание Божественных истин дается не отдельному человеку, а всей Церкви, соборному человеческому духу, именно потому, что такое познание неотделимо от любви. «Познание Божественных истин дано взаимной любви христиан и не имеет другого блюстителя, кроме этой любви»¹⁷⁴.

5. Любовь есть Божественный дар, открывающий для человека пророческую способность понимать язык Божественного откровения. Здесь любовь становится *инструментом познания*: любовь объединяет Церковь, и только любовь может «контролировать» построения богословского разума. «Тайник жизни и ее внутренние источники, - пишет А.С. Хомяков, - недоступны для науки и принадлежат только любви»¹⁷⁵.

Таким образом, учение о Любви как основе церковного единства и одновременно основе христианства любомудрия было главным в богословии А.С.Хомякова.

Подводя итог анализу основных значений принципа любви в богословии А.С. Хомякова, следует заметить, что центральным и наиболее специфическим его значением является понимание его как *взаимной духовной связи*, способствующей преодолению личного несовершенства, ведущей к свободному единению в рамках Церкви как живого организма истины и любви, и именно в этом значении взаимной духовной связи наиболее полно выражается экзистенциальный смысл любви.

Очевидны те жизненные истоки, которые обусловили это характерное для А.С. Хомякова, понимание и переживание любви как взаимной духовной связи, выражающей закон духовной жизни, преодолевающей смерть и способствующей молитвенному общению между живыми и умершими, любящими существами. В шестом письме к Пальмеру А.С. Хомяков пишет о постигшем его горе и говорит о «взаимной любви» и «святости любвеобильной связи»: «Господь посетил меня тяжким испытанием: 26-го января скончалась

¹⁷¹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Т.8.С.458.

¹⁷² Там же. С.171.

¹⁷³ Там же. С.91.

¹⁷⁴ Там же.С.93.

¹⁷⁵ Там же. С.240.

жена моя. Взаимная любовь наша была беспредельна, и оно не умерло! Теперь мы взаимно друг за друга молимся, как прежде мы взаимно менялись словами любви»¹⁷⁶.

Именно из этого экзистенциального переживания вырастает идея «взаимной любви христиан», лежащая в основе учения А.С. Хомякова о соборности.

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В СТАНОВЛЕНИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Мосейко К. В., Мамин А.С г. Белгород

В настоящее время в Российской Федерации происходит процесс развития конфессиональной толерантности в становлении гражданского общества.

В политологической литературе, нет однозначного понимания гражданского общества. Но в целом преобладает мнение, что гражданское общество – это неполитические отношения в обществе, проявляющиеся через ассоциации и организации граждан, законодательно огражденные от прямого вмешательства государства. Американский политолог О. Энкарнасьон считает, что гражданское общество охватывает обширный и разнородный мир организаций, созданных частными индивидами для отстаивания своих интересов и ценностей. Этот мир включает в себя свободно созданные низовые организации граждан, такие, например, как ассоциации людей, проживающих по соседству, так же как и иерархически организованные группы типа общенациональных союзов и этнических ассоциаций¹⁷⁷.

Среди трудностей становления гражданского общества российскими исследователями отмечается не только распад традиционных норм, но и конфессиональных связей, которые привели к возникновению конфликта конфессиональных отношений в гражданском обществе. Эти ожидания, особенно на ранних, незрелых стадиях конституирования гражданского общества, чаще всего не могли быть реализованы, так как формировались из традиционного, архаического духовно-психологического склада, основанного на российском менталитете. Эти особенности стали базисом для индивидуальных и коллективных мечтаний о возврате к традиционным, доиндивидуализированным формам общежития, и эти массовые чаяния были универсальной реакцией на тяготы перехода к жизни в условиях свободы в обществах гражданского типа.

Во время посткоммунистических преобразований конца 1980-х – начала 1990-х гг. преобладал лозунг «гражданского общества», который обобщал требования о прекращении слияния всех сфер жизни в единое целое, т.е.

¹⁷⁶ Хомяков А.С. Соч.: В 2т. Т.2: Работы по богословию. С.286.

¹⁷⁷ Энкарнасьон О.Г. Миссионеры Токвиля. Пропаганда гражданского общества и поддержка демократии // http://old.russ.ru/politics/meta/20010220_toc.html

разделял государство и общество. Эта задача остается одной из важнейших на современном этапе становления гражданского общества.

Так экономические и политические неудачи 1990-х гг. дискредитировали демократические, личные и конфессиональные ценности в глазах большинства граждан. Однако, отсутствие массовой сознательной поддержки демократических институтов, и их неразвитость, а также низкая эффективность, привели к низкой эффективности развития конфессиональной толерантности в гражданском обществе в современной России.

На сегодняшний день действующая власть в лице Президента России признает серьезные упущения, которые были допущены в этот период. «Переход к демократии и рыночной экономике в начале 90-х был самым активным и решительным образом поддержан гражданами России, которые сделали окончательный и бесповоротный выбор в пользу свободы. Это было огромным и реальным достижением российского народа, одним из самых больших достижений нашей страны в XX веке. Но какую цену мы вынуждены были заплатить за это? Деструктивные процессы разложения государственности при развале Советского Союза перекинулись на саму Российскую Федерацию. Политические спекуляции на естественном стремлении людей к демократии, серьезные просчеты при проведении экономических и социальных реформ привели тогда к очень тяжелым последствиям. За чертой бедности оказалась фактически треть населения страны. При этом массовым явлением стали многомесячные задержки с выплатой пенсий, пособий, заработных плат. Люди были напуганы дефолтом, потерей в одночасье всех денежных вкладов и всех своих сбережений, не верили уже и в то, что государство сможет исполнять даже минимальные социальные обязательства»¹⁷⁸.

Современная политико-правовая мысль относит свободу совести, мысли и религии к важнейшим гражданским и политическим правам. Так, в соответствии, со ст. 18 Всеобщей декларации прав человека, провозглашенной резолюцией Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 г., утверждается: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных порядков».

Так, необходимым фактором, определяющим во многом успех многих преобразований в государственной и политической жизни нашего общества, является провозглашение прав и свобод личности высшей социальной ценностью, определяющей смысл и содержание конфессиональной толерантности в развитии гражданского общества.

Таким образом, на сегодняшний день одной из важнейших ценностей демократии является ее конфессиональная толерантность, поскольку она нужна

¹⁷⁸ Выступление Владимира Путина перед доверенными лицами 12 февраля 2004 г. // URL: <http://www.putin2004.ru/shtab/dover/402C6917.shtml>

обществу как необходимое условие ее развития и формирования гражданского общества в современной России.

В связи с этим, по нашему мнению, необходимо развивать идею конфессиональной толерантности в гражданском обществе.

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ТРАКТОВКИ НАСИЛИЯ И ТЕРРОРИЗМА

Мюльгаунт К.Е., г. Белгород

Наряду с выяснением нелегитимной сути терроризма не менее важным является рассмотрение лежащего в его основе насилия. Насилие, равно как и агрессивность, коренящееся в биосоциальной природе человека, со времен появления человека служит средством борьбы за выживание. Причем в процессе эволюции оно не только не затухает, но приобретает характер насилия в целях удовлетворения надбиологических, социальных потребностей¹⁷⁹. Так, З. Фрейд рассматривал насилие как форму инстинктивного поведения. Жизнь человека обусловлена инстинктами продолжения жизни и смерти – эросом и танатосом, порождающими стремление к разрушению, прекращению жизни, конфликт между которыми и порождает насилие. Насилие возникает как реакция на разрушение или блокирование либидозных желаний. Таким образом, З. Фрейд связывал наличие насилия с врожденными, инстинктивными стремлениями человека к смерти, которые кроются в подсознании. То есть человеческая природа изначально склонна к проявлению насилия, которое рождается на перекрестье весов эроса и танатоса.

К. Лоренц, представитель школы социобиологии, в своей работе «Так называемое зло» связывает возникновение насилия с врожденным инстинктом борьбы за выживание, так как, по его мнению, именно агрессия стимулировала выживаемость человечества как вида. «Прежде всего, - пишет он, - надо отметить, что губительная энергия агрессивного инстинкта досталась человеку по наследству, а сегодня она пронизывает его до мозга костей; скорее всего, эта агрессивность была обусловлена процессом внутривидового отбора, который длился многие тысячелетия... и оказал серьезное влияние на наших предков»¹⁸⁰. К. Лоренц считает, что агрессивность возникла в процессе эволюции человека, в результате борьбы видов за выживание, за право размножения и распространения. Инстинкт агрессии способствовал накоплению в человеке или группе лиц энергетического напряжения, разрядка которого провоцировала конфликты и насилие.

Представители теории среды объясняли человеческую агрессию и насилие как результат влияния социокультурных факторов. Так, Б.Ф. Скиннер экспериментально доказал, что наряду с генетическими факторами на агрессивное поведение влияют так же социальные стимулы естественного и

¹⁷⁹ Политическая психология. – М., 2001. – С. 355.

¹⁸⁰ Лоренц К. Агрессия. - М., 1994. – С.38.

искусственного характера. Э. Фромм предпринял попытку соединить «теорию среды» и психоанализ в изучении природы насилия и агрессии. Помимо деструктивных импульсов, которые обуславливают насилие, по его мнению, необходим также анализ мотивации, ценностной ориентации субъекта, связанных с потерей им интереса к жизни. Факторы, влияющие на данную ориентацию, есть: «любовь к смерти», «закоренелый нарциссизм» и «симбиозно-инцестуальное влечение». Совокупность факторов есть не что иное как «синдром распада», который и толкает человека к совершению насилия. Он выделил доброкачественный и злокачественный виды агрессии. Причем он отмечает, что «различение типов насилия основывается на разнице между соответствующими мотивациями, ибо только в случае, когда нам ясна неосознанная динамика поведения, мы можем понять также и само поведение, его корни, направление и энергию, которой оно заряжено»¹⁸¹. Доброкачественная агрессия – это биологические инстинкты самоутверждения, самозащиты. Причем, «даже заложенная биологическая активность не являлась спонтанной, а выступала как защита витальных интересов человека – его развития и выживания как рода и вида. Эта оборонительная агрессия в условиях жизни первобытных народов была сравнительно незначительной»¹⁸². Примером такого насилия Э. Фромм считает, так называемое «игровое насилие» (воинские игры, соревнования), наименее патологическое из всех, так как оно не мотивировано ненавистью и деструктивностью. К этой категории «безопасного» насилия относится и реактивное насилие – насилие при самозащите. «Этот тип насилия находится на службе у жизни и возникает не только по поводу иррациональных мотиваций, хотя является укоренившимся в чувстве ужаса»¹⁸³. Еще одна форма насилия, выделяемая Э. Фроммом, – насилие как следствие «потрясенной веры». Эта форма насилия, по его мнению, является «наиболее распространенным и серьезным фундаментом деструктивных действий индивида в современном обществе. Оно базируется на такой степени утраты идеалов и верований, за которой боль следующих разочарований становится для человека невыносимой.

Злокачественная агрессия (патологическая) проявляется в форме мести, садизма, некрофилии. Она не является врожденной, а обуславливается социальными и экономическими факторами. «Человек становится деструктивным и жестоким оттого, что у него сложились неблагоприятные условия, недостаточные для дальнейшего роста»¹⁸⁴. Одной из таких патологических форм насилия Э. Фромм считал насилие, возникающее из-за неспособности индивида создавать свою личную жизнь так называемое «компенсаторное насилие». С этой формой насилия Э. Фромм связывал такой феномен, как садизм. Одна из крайних форм деструктивного насильственного поведения – некрофилия – выступает у Э. Фромма как возврат субъекта к

¹⁸¹ Гуревич П.С. Видный мыслитель XX века // Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – С.21.

¹⁸² Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – С.551.

¹⁸³ Остроухов В.В. Насилие сквозь призму веков: историко-философский анализ. – М., 2003. – С.159.

¹⁸⁴ Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – С.334.

доиндивидуальному состоянию, *деградация человека*. И вместе с тем насилие в данном случае есть потребность в самоутверждении, самореализации, пусть и на архаическом, примитивном уровне, на котором убийство есть «властвующее господство жизни». «Архаическая жажда крови» - не что иное, как стремление к прошлому, бегство от хаотичного и непонятного настоящего, жизни. Вычленение Э. Фроммом особого типа ценностно-смыслового поведения в феноменах некрофилии, садизма, некрофагии и копрофагии позволяют говорить об истоках деструктивности, которые кроются в социальном: интеллектуализации, абстрагировании, бюрократизации, потребленчестве. Все перечисленные признаки современного общества, по его мнению, вовсе не являются признаками гуманной и гармоничной жизни: «...последняя... является «структурированным возрастанием» и по своей сущности не может быть полностью подконтрольной или до конца определенной. Жизнь может быть пережитой только в индивидуальном существовании: не существует «жизни масс» или «абстрактной жизни». И если главной ее целью мы считаем производство вещей, то и сами превращаемся в предметы подобного потребления таких вещей»¹⁸⁵. По мнению Э. Фромма, современное общество рождает новый тип индивида: «индивида-организации», «человека-автомата», который испытывает ненависть ко всему действительно живому: «В гигантских центрах производства, в гигантских городах, в гигантских странах людьми управляют, как вещами; люди и те, кто ими управляет, превратили себя в вещи и подчиняются законам вещей. Но человек не создан вещью, он гибнет, если становится вещью, и, прежде чем это случиться, он впадает в отчаяние и хочет уничтожить жизнь»¹⁸⁶.

В своей философии Э. Фромм значительно отошел от классического психоанализа З. Фрейда, в котором человек есть «закрытая система», действия которой обусловлены подсознательным, развитие которой происходит в результате конфликта биолого-физиологических факторов с социокультурными, равно как и от идей К. Лоренца, усматривающего истоки насилия в биологической природе человека. Идеи Э. Фромма во многом есть синтез представленных подходов, что является, на наш взгляд, наиболее продуктивным при рассмотрении сложного и многогранного феномена насилия и терроризма. Столкновение природы и культуры в человеке, насилие «просеиваемое» сквозь сито социокультурности, неизбежно рождает конфликт, исход которого может быть как прогрессивным, так и регрессивным, деструктивным. Регресс же есть не что иное, как обращение к насилию, к архаическим нормам поведения, и именно это – деструктивное насилие - сопрягается с терроризмом. Насилием не только нелегитимным (ведь современное общество стремится табуизировать, поставить «вне закона» любое насилие), но также и *антисистемным*, в своей сути противостоящему самому человеку (проявляющемуся как жизнеотрицание), обществу и культуре (возврат

¹⁸⁵ Фромм Э. Душа человека. – М., 1992. – С.164.

¹⁸⁶ Фромм Э. Бегство от свободы. – Мн., 2004. – 384 с.

к архаическим моделям социальности, воскрешающему примитивные культурные нормы).

Говоря о насилии как форме принуждения, имеющей как биологические, так и социальные основания, нам необходимо замечать человека, стоящего за принуждением, а соответственно, и насилием. Ведь именно человек есть субъект и объект принуждения. Принуждение же есть не что иное, как деятельность. Рассматривая позитивную деятельность человека, мы нередко «забываем» о деятельности деструктивной, которая также является *деятельностью*.

Необходимо отметить, что, будучи фундаментальной характеристикой человеческого бытия, субстанцией истории и всего человеческого мира, движителем и мотором, обеспечивающим развитие человечества как материальной и духовной системы, деятельность сопрягается с культурой, так как «культура в глубокой сути своей есть то, что обеспечивает реализацию самой деятельности, ее имманентный механизм, способ ее осуществления»¹⁸⁷. Культура, понятая как механизм деятельности, технология, позволяет вычлнить суть культуры. Культура как искусственная деятельность (в противовес «естественной») «предстает как исторически изменяющаяся и исторически конкретная совокупность тех приемов, процедур, норм, которые характеризуют уровень и направленность человеческой деятельности, всей деятельности, взятой во всех ее измерениях и отношениях. С этой позиции она выступает как способ регуляции, сохранения, воспроизведения и развития всей человеческой жизни, социальной и индивидуальной»¹⁸⁸. Данный взгляд на сущность культуры позволяет говорить о воспроизведении деятельности по исторически заданным образцам – алгоритмам, матрицам, парадигмам, стереотипам, архетипам, которые фиксируют устойчивые моменты в содержании деятельности, их трансляции и связи.

Список литературы

1. Гуревич П.С. Видный мыслитель XX века // Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
2. Культурология. - Ростов-на-Дону. 1998.
3. Лоренц К. Агрессия. - М., 1994.
4. Остроухов В.В. Насилие сквозь призму веков: историко-философский анализ. – М., 2003.
5. Политическая психология. – М., 2001.
6. Фромм Э. Бегство от свободы. – Мн., 2004.
7. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.

¹⁸⁷ Культурология. - Ростов-на-Дону. 1998. – С. 88-89.

¹⁸⁸ Там же – С. 89-90.

КОНЦЕПТЫ ТЕРРОРИЗМ И ЭКСТРЕМИЗМ В КОНТЕКСТЕ УГОЛОВНО-ПРАВОВОЙ ПОЛИТИКИ ГОСУДАРСТВА

Навроцкий, А.В., г. Белгород

Терроризм – это, безусловно, уголовно-правовое явление, требующее от государства соответствующей реакции. Поэтому часть политики противодействия терроризму – это уголовно-правовая политика. Она включает в себя криминализацию и пенализацию террористических проявлений, а также дифференциацию и индивидуализацию ответственности лиц, причастных в той или иной форме к терроризму.

Однако, сводить терроризм только к уголовно-правовому явлению, было бы категорически неверно, даже не смотря на то, что непроступным он не бывает. Исходя из названных выше крайне негативных тенденций терроризма, следует, видимо, говорить об антитеррористической политике государства, включающей в себя все формы и виды его деятельности (политические, экономические, социальные, уголовно-правовые, какие угодно другие), направленные на противодействие терроризму: на его предотвращение, минимизацию террористических актов и тяжести их последствий, искоренение социальной базы, причин и условий терроризма¹⁸⁹.

Терроризм может быть «разложен» на целый ряд самостоятельных и давно известных любому уголовному закону преступлений – посягательств на личность, собственность, общественную безопасность, и т.д. Однако совокупность этих преступлений в конкретном случае дает совершенно новое качество – криминальное явление высочайшей степени опасности, обладающее своими собственными признаками. Поэтому уголовно-правовой запрет здесь – не излишен. Другое дело, что на уровне правоприменения возникают проблемы квалификации конкретных актов терроризма. Однако, к криминализации и ее необходимости они отношения не имеют.

В действующем уголовном законодательстве осуществленная ранее криминализация была подтверждена.

О качестве уголовно-правовой политики судят по тому, насколько точно и понятно общественно опасное деяние описано в законе. Закон – это статическое выражение политики. К сожалению, здесь у нас далеко не все гладко.

Вот только некоторые, наиболее очевидные просчеты и недостатки законодательной регламентации терроризма:

1) установление одинаковой ответственности за принципиально по степени общественной опасности разные действия – совершение взрывов, поджогов и т.п., и угрозу совершения таких действий. Нивелирование опасности ведет, с одной стороны, к недооценке вредоносности реальных террористических действий, а с другой – к переоценке опасности угрозы

¹⁸⁹ Международный терроризм против России. Материалы круглого стола. - М., 2004.

террором. Угроза действием и само действие не могут получить одну и ту же уголовно-правовую оценку. В самом деле, невозможно себе представить равную ответственность, например, лица, совершившего убийство, и лица, угрожавшего убить¹⁹⁰;

2) большое количество оценочных признаков в тексте закона: «иные действия», «значительный имущественный ущерб», «иные общественно опасные последствия», «нарушение общественной безопасности» (и это все в диспозиции ч. 1 статьи), «иные тяжкие последствия». Думаю, что даже специалисты определяют эти понятия совершенно по-разному, меняя, таким образом, пределы криминализации, что, разумеется, недопустимо;

3) в связи с вышесказанным, уместно обратить внимание на язык изложения уголовно-правовой нормы. Чем отличаются общественно опасные последствия от последствий тяжких; означает ли отсутствие указания на общественную опасность по тяжким последствиям ее реальное отсутствие, не знает никто; но поскольку терминология разная, очевидно, разница существует. Между тем, согласно принципу законности, уголовно-правовая норма должна толковаться буквально, не расширительно или ограничительно. Помимо этого, при всем богатстве русского языка, бросается в глаза навязчивое употребление термина «иное», помимо указанного, оно еще дважды используется в примечании;

4) исходя из печального опыта терроризма в России и в мире, кажется просто издевательством, упоминание в третьей части ст. 205 УК о неосторожном отношении виновного к смерти человека или к иным тяжким последствиям при отсутствии в норме материального состава с умышленной формой вины. Убийство людей и уничтожение собственности – имманентно присущий терроризму признак, и он должен быть включен в статью в качестве особо квалифицирующего признака, не требующего дополнительной квалификации, с установлением соответствующих санкций;

5) страдает изъятиями и примечание к статье. Так, в нем говорится о лице, участвовавшем в подготовке акта терроризма. Подобная формулировка буквально означает, что речь идет только о групповом терроризме; освобождение же от ответственности террориста – единоличника невозможно. Думаю, однако, что первоначально такой смысл законодателем в норму не вкладывался, просто, по Черномырдину, «получилось, как всегда». Кроме того, полагаю неправильным и здесь, и во всех других случаях устанавливать в качестве условия непривлечения к уголовной ответственности несовершеннолетием других преступлений. На мой взгляд, это условие сводит «на нет» практическую возможность освобождения, поскольку терроризм, как правило, соседствует с другими преступлениями уже на стадии приготовления (например, с незаконным оборотом оружия).

Правильное понимание природы и тенденций терроризма имеет важное значение для выработки адекватных и эффективных мер противодействия этой угрозе.

¹⁹⁰ Терроризм: правовые аспекты борьбы. – М., 2005.

Федеральный закон "О борьбе с терроризмом" 1998 г. впервые в истории страны законодательно закрепил систему мер противодействия.

Согласно ст. 1 правовую основу борьбы с терроризмом образуют Конституция и УК федеральные законы, общепризнанные принципы и нормы международного права, распоряжения Президента, а также постановления и распоряжения правительства РФ, принимаемые в соответствии с ними иные нормативные правовые акты федеральных органов государственной власти.

Ст. 2 определяет основные принципы борьбы с терроризмом, а ст. 6 и 7 - субъекты, ведущие борьбу с терроризмом, и их компетенцию.

Следует подчеркнуть, что основным субъектом, осуществляющим борьбу с терроризмом, согласно ст. 6, является правительство РФ.

Согласно закону "О борьбе с терроризмом", субъектами, непосредственно осуществляющими борьбу с терроризмом, являются: ФСБ, МВД, Служба внешней разведки, Федеральная служба охраны, Минобороны, а субъектами, участвующими в предупреждении, выявлении и пресечении террористической деятельности являются и другие федеральные органы исполнительной власти в пределах своей компетенции¹⁹¹.

ФСБ и ее территориальные органы осуществляют борьбу с терроризмом посредством предупреждения, выявления и пресечения преступлений террористического характера, в том числе преступлений, преследующих политические цели, а также посредством предупреждения и пресечения акций международного терроризма, и проводят предварительное расследование по уголовным делам о таких преступлениях.

На МВД и его органы возложена борьба с преступлениями террористического характера, преследующими корыстные цели.

Органы исполнительной власти субъектов РФ, органы местного самоуправления, общественные объединения и организации, независимо от форм собственности, их должностные лица должны оказывать содействие органам, осуществляющим борьбу с терроризмом.

На основании данного закона 6 ноября 1998 г. Правительством России было принято постановление № 1302 "О федеральной антитеррористической комиссии" (ФАК).

Согласно утвержденному положению, ФАК является координирующим органом, обеспечивающим взаимодействие субъектов, осуществляющих борьбу с терроризмом.

Таким образом, была создана законодательная основа проведения единой государственной политики противодействия терроризму в России.

К основным принципам борьбы с терроризмом отнесены:

- законность;
- приоритет мер предупреждения терроризма;
- неотвратимость наказания за Осуществление террористической деятельности;

¹⁹¹ Емельянов В.П. Терроризм и преступления с признаками терроризирования. – М., 2004.

- сочетание гласных и негласных методов борьбы с терроризмом;
- комплексное использование профилактических, правовых, политических, социально-экономических и пропагандистских мер;
- приоритет защиты прав лиц, подвергающихся опасности в результате террористической акции;
- минимальная огласка технических приемов и тактики проведения контртеррористических операций, а также состава их участников¹⁹².

Фактически же, к числу этих принципов относится также вынужденное причинение вреда жизни и здоровью террористов.

Список литературы

1. Емельянов В.П. Терроризм и преступления с признаками терроризирования. – М., 2004.
2. Международный терроризм против России. Материалы круглого стола. - М., 2004.
3. Полежаев А.П. Терроризм и антитеррористические меры. – М., 2004.
4. Терроризм: правовые аспекты борьбы. – М., 2005.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ОСНОВАНИЕ ЭТИКИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА

Назарова Ю.В., Тула

В период философии Нового времени, начиная с трудов Дж. Локка и Т. Гоббса, постепенно формируется концепция прав человека. Вместе с тем, подвергается осмыслению понятие толерантности, или терпимости, как добродетели, которая рассматривается не как индивидуальная добродетель, а как добродетель социальной этики.

Среди классических теорий добродетелей в философии традиционно наибольшее значение придается теориям Аристотеля и И. Канта. Согласно Аристотелю, добродетели носят индивидуальный характер: добродетель – это сознательно формируемый слад души, с целью преобразования страстей, ведущий к достижению счастья, как высшего блага; для Канта характерно понимание добродетелей в прямой взаимосвязи с понятием долга, причем общественный долг у Канта ставится выше индивидуальной добродетели. В европейской философии, согласно с античными представлениями, было принято выделять 4 кардинальных добродетели: мудрость (рассудительность), справедливость, мужество и умеренность. Философия Нового времени дополнила список основных добродетелей общественно значимыми добродетелями, такими, как терпимость (толерантность), труд, бережливость; И. Кант определял добродетели, как обязанности – обязанности перед самим собой и обязанности перед другими. Добродетели в философии Нового времени стали тесно связаны уже не с индивидуальной моралью, а с моралью

¹⁹² Полежаев А.П. Терроризм и антитеррористические меры. – М., 2004.

общественных отношений, что особенно очевидно на примере добродетели толерантности.

В период Нового времени в Европе начинает формироваться концепция прав человека, идеологическим основанием которой является философия английского конституционализма. В философии Нового времени, идея естественных прав человека исходила из теории «разумного эгоизма» - личной безопасности и общественного договора (Т. Гоббс). Содержание естественных прав представлялось по-разному в разных философских концепциях и политических документах: так, они представлялись как «жизнь, свобода, собственность (Дж. Локк)»; как «безопасность, свобода, право на жизнь (Г. Спенсер, который в своей концепции естественных прав придерживался классического представления о правах)»; «жизнь, свобода, стремление к счастью» (Американская Декларация независимости Т. Джефферсона, который считал, что право собственности не является естественным правом человека); «свобода, собственность, безопасность, сопротивление угнетению (Французская Декларация независимости, где идея свободы, тем не менее, господствовала над идеей собственности). И. Кант полагал, что единственным естественным правом является только право человека на свободу.

Концепции «общественного договора» и «естественных прав» отводили толерантности роль средства избежания социальной и политической нестабильности. Толерантность по отношению к ближнему выступает как одно из условий успешного выполнения «общественного договора», как один из способов прекращения гоббсовской «войны всех против всех». Т. Гоббс исходил из предпосылки «войны всех против всех», как из естественного состояния человека, и как из причины необходимости общественного договора, заключаемого ради собственной безопасности. Дж. Локк развил теорию естественных прав несколько в ином русле, связав естественные права не с идеей войны, а с идеей свободы. Он определяет естественное состояние человека, как состояние свободы в отношении распоряжения имуществом и собственной личностью, а также свободы действий людей: «Человек рождается с правом свободы своей личности, над которой ни один человек другой человек не имеет власти, и свободно распоряжаться которой может только он сам»¹⁹³.

По концепции Т. Гоббса, для обеспечения собственной безопасности и прекращения «войны всех против всех», индивиды отдают власть над собой в руки государства или правителя, власть которых над ними абсолютна. Но Дж. Локк считал, что политическая власть должна осуществляться только над тем, что считается общественно необходимым: «Власть общества или созданного людьми законодательного органа никогда не может простирается далее, нежели это необходимо для общественного блага; эта власть должна сохранять собственность каждого»¹⁹⁴. При этом власть должна заботиться о том, что чтобы естественное состояние было надежным и безопасным. Согласно концепции Локка, власть должна быть беспристрастной и справедливой, и

¹⁹³ Дж. Локк. О гражданском правлении. Кн. 2. Глава 16. § 190.

¹⁹⁴ Дж. Локк. О гражданском правлении. Кн. 2. Глава 9. § 131.

должна действовать в рамках общественного договора, в интересах мира, безопасности, общественного блага, в соответствии с провозглашенным народом законами.

Таким образом, понятие толерантности в концепции этики прав человека в Новое время тесно связано с понятием свободы, выражающемся в провозглашении политических свобод – это, с одной стороны, свобода слова, и с другой – свобода совести. Обе эти стороны толерантности выражены в английском «Билле о правах», основными принципами которого являлись: расширение гражданских прав и свобод; независимая законотворческая деятельность; свобода слова; свобода обращения к монарху; расширение сословных границ при выборах в парламент. Все эти принципы легли как в основу современного парламентаризма, так и в основание современных прав человека.

Современное понимание толерантности в концепции прав человека прошло долгий путь, обусловленный не только борьбой за политические свободы в Новое время, но и жестким опытом XX века, полного войн, террора и тоталитарных политических режимов. Все это обусловило иное понятие основной цели политики - всеобщего блага (цели, обозначенной еще Аристотелем). Понимание всеобщего блага конкретизировалось в триединстве целей – таких, как мир, свобода и справедливость. Толерантность выступила как основной нравственный признак гражданского общества; в современном понимании толерантность предстает как признание разнообразия идей, моральных убеждений, вероисповеданий, каждое из которых имеет право на существование, без тех или иных предпочтений. Эти идеи нашли свое нормативное выражение во всеобщей Декларации по правам человека, документе, идеологическим основанием которого служат наследие Аристотеля, Локка, Фомы Аквинского. Декларация представляет собой попытку создания некоей нормативной, универсальной общечеловеческой морали, поэтому документ часто критикуют за оторванность от реалий; ее правила, зачастую, вступают в конфликт с национальной нравственной спецификой. Таким образом, институционализованная, зафиксированная в законе толерантность, с одной стороны, может выступать как некое абстрактное, универсализированное нравственное требование. Но, с другой стороны, любое право, становясь законом, предполагает наказание за его нарушение. Современное общество декларирует толерантность на уровне закона, что не предполагает принятие чужих точек зрения в ущерб собственным, но она помогает сориентироваться и выбрать верную моральную позицию в тех областях жизни, где нет точных критериев предпочтений.

Так, начиная с Нового времени, толерантность прошла путь от необходимого условия «общественного договора», являвшегося нравственным основанием политических свобод, до сознательно формируемой добродетели современного «человека политического». Являясь изначально добродетелью социальной этики, толерантность стала также и неотъемлемой частью индивидуальной морали современного человека, и новой идеологической предпосылкой формирования гражданского общества.

ИНОЯЗЫЧНАЯ ПОДГОТОВКА СТУДЕНТОВ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ МЕЖНАЦИОНАЛЬНОГО ПОЛИЛОГА: ЕВРОПЕЙСКИЙ И РОССИЙСКИЙ ОПЫТ

Назмиева Э.И., г. Казань

Сегодня перед системой образования стоит вызов: подготовка специалистов к культурному, профессиональному и личностному общению с представителями стран с иными социальными традициями, общественным устройством, менталитетом и языковой культурой. Принять культуру других, быть толерантным ко всем может лишь тот, кому доступно «полилогичное» мышление, способность общаться с представителями иных социокультурных общностей, как с самим собой. Полилог, осознаваемый как фундаментальный принцип жизнедеятельности культур, указывает на существенную потребность одной культуры в другой. Язык - предпосылка интеграции и всеобщей толерантности и выступает как фактор развития межнационального полилога. Следовательно, целью иноязычной подготовки должно быть развитие способности к межкультурной коммуникации.

В ситуациях межнационального общения и в социокультурном поведении коммуникантов проявляются черты сходства и различия культур, их национальная специфика, что способствует воспитанию уважения, симпатии к социокультурным ценностям друг друга. Любая коммуникация, межличностная или межкультурная, есть взаимодействие двух или нескольких частных миров.

В целях усиления целенаправленного формирования «европейского сознания» молодого поколения, на ежегодном совещании министров образования Европейского Сообщества (1991г.) было предложено вводить «европейскую» проблематику в общеобразовательные курсы, а также включать в программы высших учебных заведений материалы об экономических, политических и культурных связях государств и народов «большой» Европы. Данный базовый, приоритетный комплекс гуманитарных дисциплин призван выразить индивидуальность национальных культур и их связь с общечеловеческими ценностями, сформировать представление о «европейском самосознании», развивать на этой основе навыки межкультурной коммуникации. Следовательно, формирование у обучаемых межкультурной компетентности должно быть обязательным компонентом иноязычной подготовки будущих специалистов.

Одна из важнейших целей иноязычной подготовки – формирование взаимопонимания. В любой момент развития культуры обслуживающий её язык отражает её полностью и адекватно. Следовательно, движущей силой прогресса, вообще любых перемен в языке, является, в конечном счете, общество, коллектив членов национально-культурной и языковой общности.

К полилоговому подходу относится деятельностная концепция образования, авторы которой, Е.Ф. Тарасов и Ю.А. Сорокин, считают, что чужая культура усваивается только в процессе какой-либо деятельности [1]. Иноязычная подготовка сегодня деятельностно-ориентирована и открыта

новым знаниям и новому опыту, она призвана помочь изучающим язык и культуру ориентироваться в обществе, в котором вся жизнь определяется этническими, языковыми, религиозными и социальными различиями, и эта зависимость будет в будущем еще более четко выражена. Так, в учебных заведениях обучение иностранному языку должно помочь в преодолении национальных предрассудков и способствовать межкультурному взаимопониманию между различными народами.

Иноязычная подготовка рассматривается европейскими педагогами как вклад в воспитание в духе мира путем разрешения межкультурных конфликтов. В учебных заведениях стран Евросоюза изучение иностранного языка способствует развитию межнационального диалога, так как средствами иностранного языка определенная личность стремится в общении с людьми другой культуры понять их специфическую систему восприятия, познания, мышления, их систему ценностей и поступков, интегрировать новый опыт в собственную культурную систему и изменять ее в соответствии с чужой культурой. Гёпферт Х. формулирует некоторые постулаты, которым должны соответствовать образовательные программы: «Другие народы и культуры должны рассматриваться не как объекты, а как исторические субъекты. Необходимо показывать представителей других культур в их жизненной ситуации, вместе с их стилем жизни, традициями, особенностями и жизненными обстоятельствами» [4].

Межнациональный диалог – это одно из направлений иноязычной подготовки будущего специалиста, форма общения человека с человеком, культуры с культурой, которая определяет общекультурное, профессиональное и психологическое развитие личности.

Формирование единого европейского пространства связано с решением проблем региональной образовательной политики в Европе. Исходя из осознания поликультурности Европы, Совет Европы разрабатывает и реализовывает различные проекты, связанные с обучением и изучением современных языков [3]. Как показывает анализ европейского опыта иноязычной подготовки студентов, только широкое внедрение новых педагогических технологий позволит изменить саму парадигму образования. Среди разнообразных направлений новых педагогических технологий, широко используемых в Европе, наиболее адекватными поставленным целям, с нашей точки зрения, являются: обучение в сотрудничестве (cooperative learning) и метод проектов в системе профессионального образования. Технология обучения в сотрудничестве и проектная технология уделяют много внимания устной речи, особенно умению общаться в паре или в группе, принимая на себя различные социальные роли. Само сотрудничество в обучении есть выражение личностно-деятельностного подхода. В проектную технологию и технологию обучения в сотрудничестве интегрируют такие интерактивные методы обучения, как метод кейсов (ситуаций) и метод мозгового штурма, поскольку предполагают коллективное участие. Оба этих метода были созданы в США и вскоре стали популярными в западной Европе. Данные технологии в российских высших школах используются реже, чем в зарубежных школах. Это

наиболее популярные в настоящее время во всех развитых странах мира коммуникативные технологии, применяемые непосредственно в обучении иностранному языку.

В процессе нашего исследования и реализации в образовательном процессе ЧОУ ВПО «Академии социального образования» (г. Казань) со студентами технологии обучения в сотрудничестве, метода проектов, мы выявили, что как интерактивные виды обучения они обеспечивают интеллектуальное и нравственное развитие студентов, их самостоятельность, доброжелательность. При изучении темы «маркетинг» из курса «деловой английский язык» студентам юридического факультета нашей Академии нужно было представить себя работниками фирмы, которые должны запустить на рынок новый продукт, выполнив определённые стратегии по осуществлению проекта. Здесь реализовывалась проектная технология, с представлением конечного результата в виде презентации. Данный проект выполнялся коллективно – задания были распределены между всеми членами группы с учетом их индивидуальных особенностей. Интерактивные технологии, на наш взгляд, позволяют успешно сочетать традиционные и альтернативные методы для достижения поставленных целей обучающей программы и стандарта образования. Так, метод мозгового штурма проявил себя как наиболее эффективный на начальном этапе осуществления метода проектов – при выборе темы, определении гипотез и постановке задач по выполнению проекта. Метод «case-study» (ситуации) показал свою эффективность при реализации технологии обучения в сотрудничестве в процессе контроля изученного материала. В аудитории создавалась демократическая и творческая атмосфера при обсуждении материала, студенты и преподаватель становились равноправными партнёрами. Согласно результатам нашего исследования, данный метод может быть и частью проектной технологии, с условием его применения на заключительном этапе, с целью контроля знаний обучающихся. Обсуждение небольших кейсов может проводиться небольшими фрагментами в учебном процессе, когда студенты знакомятся с предлагаемой ситуацией непосредственно на занятии. Широкое внедрение данных интерактивных технологий в практику преподавания иноязычной подготовки как европейского опыта гарантирует успех межнационального полилога уже с вовлечением носителей российской культуры.

Изучив и проанализировав литературу, посвящённую проблемам использования технологий иноязычной подготовки в высших школах России и Европы, мы можем констатировать, что в отечественных вузах традиционно уделяется внимание знанию лексики и грамматических явлений. Технология обучения в сотрудничестве и проектная технология направлены на развитие устной диалогической и полилогической речи.

Таким образом, иноязычная подготовка будущего специалиста должна основываться на концепции «диалога культур», подразумевающей направленность на социокультурные принципы образования, когда культурная среда иноязычной подготовки образуется в ситуации межкультурного обучения. Обучение межкультурному общению следует строить на основе

совместного изучения языка и культуры с применением современных технологий и учетом положительного опыта иноязычной подготовки в учебных заведениях Европы.

Список литературы

1. Тарасов, Е. Ф. Межкультурное общение – новая этнология анализа языкового сознания / Е. Ф. Тарасов // Этнокультурная специфика языкового сознания. Сбор. Статей / отв. ред. Н. В. Уфимцева. – М.: 1996. – 227 с.
2. Трегубова Т.М. Студент колледжа под защитой социальных служб: новые обязательства, сравнительный анализ // Специалист.- 2011.- №5.- С.29-37.
3. Финаева Т.С. Лингвострановедческая подготовка студентов педагогических учебных заведений стран Евросоюза как фактор развития межнационального полилога.- автореф. дис...канд.пед.наук (специальность 13.00.01)-Казань, 2006.
4. Gupfert, H. (1985) Auslanderfeindlichkeit durch Unterricht. Konzeptionen und Alternativen fur Geschichte, Sozialkunde und Religion. Dusseldorf., S. 43.

ИЗУЧЕНИЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ МОЛОДЕЖИ

Непочатых Е.П., Дупак А.Е., г. Курск

В последние более чем двадцать лет проблемы межэтнического и межкультурного взаимодействия являются предметом исследования разных отраслей психологической науки. Этому способствует ряд обстоятельств, определяемых, прежде всего, новой социальной ситуацией, сложившейся в обществе. Во многих российских городах с традиционным преобладанием русского населения произошли существенные изменения этносоциальной ситуации: увеличился приток трудовых мигрантов из стран ближнего и дальнего зарубежья, повысилось число иностранных граждан, приезжающих на работу или учебу. В этой обстановке одним из важных условий построения позитивных отношений с представителями других национальностей является взаимодействие на основе толерантности, понимания, уважения их взглядов, мнений, традиций [4].

Исследователи отводят важную роль в развитии социально значимых качеств молодежи, в том числе необходимых для позитивного межэтнического взаимодействия, институтам образования. Исследователи отмечают, что наряду с процессами социализации важную роль играют процессы инкультурации (вхождения индивида в культуру своего народа) и аккультурации (вхождение индивида в культуру других народов) [5]. Важным также является исследование процессов аккультурации студентов, выявления социально-психологических особенностей восприятия представителей других стран и культур, и поведенческих характеристик, проявляющихся при межкультурных контактах [2]. Поступив в высшие учебные заведения, молодые люди проходят этап не только социально-психологической адаптации к условиям обучения в вузе, но и период аккультурации, связанный со спецификой обучения в вузе:

совместное обучение со студентами из других стран, участие в международных конференциях, полиэтнически ориентированных проектах, прохождение стажировки в других странах и т.д. Особенности трудности возникают у студентов ранее не имевших или имевших фрагментарный опыт межкультурного и межэтнического взаимодействия.

Теоретический анализ литературы позволяет сделать следующие выводы:

Аккультурация рассматривается исследователями как результат непосредственного, длительного контакта групп с разными культурами, выражающийся в изменении паттернов культуры одной или обеих групп [5].

В отечественной этнопсихологии наиболее разработанными являются проблемы адаптации в условиях межкультурного взаимодействия («межкультурная адаптация»). В рамках нашего исследования мы придерживаемся определения понятия «аккультурация», предложенного Н.М. Лебедевой, Т.Г. Стефаненко, и рассматриваем его как любое вхождение индивида в новую для него культурную среду, а также процесс изменения в психологии индивида, связанный с изменениями социальных установок, ценностных ориентации, ролевого поведения [5].

Аккультурация включает в себя несколько составляющих, среди которых исследователями выделяются психологическая и социокультурная адаптация. Психологическая адаптация рассматривается исследователями как процесс, в результате которого достигается внутреннее равновесие, психологическая удовлетворенность в социокультурном контексте. Социокультурная адаптация рассматривается исследователями как процесс, в результате которого происходит изменение внешних поведенческих стратегий индивида в ответ на требования социокультурной среды [1].

Анализ факторов, влияющих на аккультурацию, выявил их взаимную дополняемость: хорошая психологическая адаптация зависит от личностных переменных, демографических характеристики (пол, место проживания), событий жизни и социальной поддержки, а хорошая социокультурная адаптация зависит от знания культуры, степени включенности в контакты и межгрупповых установок. Оба аспекта адаптации зависят от минимальной социальной и культурной дистанции [2].

В нашем исследовании мы предполагали, что такие демографические характеристики, как «пол», «место проживания» не оказывают влияния на показатели аккультурации: уровень этнической толерантности, этническая идентичность, длина социальной и культурной дистанции не имеют значительных расхождений. Фактор «образование» оказывает влияние на уровень этнической толерантности студентов.

В качестве эмпирических показателей аккультурации студентов нами рассматривались: уровень толерантности, выраженность этнической идентичности, адаптированность, мотивация на обучение, длина социальной и культурной дистанции.

В психодиагностической части исследования применялись вербальные опросники и шкалы: модифицированный тест Куна и Макпартленда «Кто Я?»; экспресс-опросник "Индекс толерантности" (Г.У. Солдатова, О.А. Кравцова,

О.Е. Хухлаева, Л.А. Шайгерова); методика социальной дистанции Э. Богардуса (в модификации О.Л. Романовой); опросник И.А. Шолохова.

Контингент выборки нашего исследования представлен студентами, обучающимися в высших учебных заведениях города Курска. Респонденты различаются по полу; месту проживания – город / район, сельская местность; а также по степени интенсивности межкультурных и межэтнических контактов и по уровню межкультурной компетентности, связанных со спецификой получения профессионального образования и участия студентов в организации и проведении полиэтнически ориентированных проектов. При анализе полученных результатов по третьему фактору «образование» нами были выделены 2 группы. «Группа 1» состояла из студентов Курского института социального образования (филиал) РГСУ. Во вторую группу вошли студенты Курского государственного университета и Курского государственного медицинского университета («Группа 2»). Общий объем выборки – 84 человека.

Диагностика субъективно воспринимаемой межэтнической напряженности в России, городе и вузе показала низкую степень субъективно воспринимаемой респондентами межэтнической напряженности в городе и вузе. Вместе с тем, высокий уровень субъективного восприятия межэтнической напряженности в России в целом может способствовать формированию негативных стереотипов, интолерантности по отношению к представителям этнических групп, проживающих в городе Курске, и не способствовать аккультурации молодежи.

Что касается различий с учетом демографических характеристик, то практически значительных расхождений в процентных соотношениях у респондентов не выявлено. Детальный анализ показал, что в восприятии студентов, живущих в городе, межэтнические отношения более позитивны в России в целом и в городе. Что же касается студентов из района / сельской местности, то более позитивно ими воспринимаются межэтнические отношения в вузе. Данный факт свидетельствует о том, что студенты из города более адаптированы к современным городским условиям.

Анализ идентификационных матриц с учетом демографических характеристик испытуемых (пол, место рождения – проживания) показал, что в большей степени студенты из города отождествляют себя с профессиональной / учебной деятельностью, семьей, выделяют субъективные категории. В наименьшей степени у городских студентов выражены этнополитические категории. У студентов из села наиболее выраженными являются в равных пропорциях семейная и профессиональная / учебная идентификация, а также самооценки и ролевые характеристики. Также наименее выраженными являются у студентов из села этнополитические категории. Между тем, сравнительный анализ показал, что студенты из города в большей степени осознают свою этническую принадлежность, чем студенты из села. Однако, гражданская принадлежность более выражена у студентов из села. Таким образом, в целом, расхождений с учетом демографических характеристик в процентных соотношениях у респондентов не выявлено.

Анализ результатов исследования этнической толерантности с учетом демографических характеристик также не выявил значительных расхождений в процентных соотношениях респондентов. Однако, в группах 1 и 2 существуют различия по критерию «Этническая толерантность». Детальный анализ результатов исследования этнической толерантности испытуемых показал, что студенты из города по сравнению со студентами из района /сельской местности этническую толерантность проявляют в большей степени.

Анализ результатов по трем критериям опросника И.А. Шолохова показал незначительные расхождения в утверждениях респондентов, имеющих гендерные различия, различия по месту проживания и фактору образование.

Анализ результатов по шкале социальной дистанции Э. Богардуса показал наличие тесных установок студентов со своей этнической группой. Что касается различий с учетом демографических характеристик, то практически значительных расхождений в процентных соотношениях у респондентов не выявлено.

Таким образом, исследование влияния демографических факторов на аккультурацию молодежи показало, демографические факторы в разной степени оказывают влияние на аккультурацию молодежи.

Список литературы

1. Выскочил, А.А. Лебедева, Н.М. Кросс-культурное исследование психологических показателей этнокультурной адаптированности и этнической толерантности в Башкортостане / А.А. Выскочил, Н.М. Лебедева // Идентичность и толерантность: Сб. статей // Отв. ред. Н.М. Лебедева. – М., 2002. – С. 191 - 213.

2. Иванова, Н.Л., Мнацаканян, И.А. Межкультурная адаптация студентов / Н.Л. Иванова, И.А. Мнацаканян // Вопросы психологии. - 2006. - №5. - С. 90 - 100.

3. Лебедева, Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию: учеб. пособ. для студентов психол. и этнол. специальностей / Н.М. Лебедева. – М.: Старый сад, 1998. – 318 с.

4. Непочатых, Е.П. Социально – психологические аспекты формирования этнической толерантности молодежи: региональный опыт / Е.П. Непочатых. – Курск: Изд-во ООО «Учитель», 2009. – С. 78.

5. Стефаненко, Т.Г. Этнопсихология. Практикум: Учеб. пособие для вузов / Т.Г. Стефаненко. – М.: Аспект-Пресс, 2008. – 208 с.

РЕЛИГИОЗНАЯ РЕКЛАМА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ КАК ФАКТОР АКТИВИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИНТОЛЕРАНТНОСТИ

Никитина Е.А., г. Казань

На сегодняшний день, выступая с позиций теории рационального выбора, в соответствии с которой религия предстает как аналогия системы отношений с рынком, целесообразно рассматривать сосуществование различных религий,

так называемых «религиозных фирм», на территории России как своеобразный «религиозный рынок». Каждая «фирма» активно использует соответствующий целям и задачам её деятельности «арсенал» методов религиозной рекламы.

Наиболее активны в привлечении средств религиозной рекламы на «религиозном рынке» России новые религиозные движения (НРД), реклама которых, как правило, более агрессивна, нежели реклама традиционных религий.

Под «религиозной рекламой» НРД мы будем понимать специфическую форму социальной коммуникации, конечной целью использования которой является индоктринация адресата рекламного сообщения. С этой целью при построении рекламного сообщения, основу которого составляет информация о социально одобряемых элементах вероучения, используются различные методы психологического воздействия.

В процессе социальной коммуникации, предметом которой, в нашем случае, является религиозная рекламная информация, согласно теории самокатегоризации Дж. Тёрнера обе стороны рассматривают себя в качестве представителей определенной социальной категории или группы. Опираясь на теорию Дж. Тёрнера и оценочную теорию эмоций, Дж. Смит предложил теорию, согласно которой «...межгрупповые взаимодействия вызывают более четкое осознание определенных категорий, в зависимости от характера взаимодействия» [1], т.е. если религиозный человек общается с человеком иных убеждений или, в частности, выступает в качестве адресанта, либо адресата рекламного сообщения религиозного содержания, то его религиозная самокатегоризация становится более яркой и отчетливой, более «рельефной».

В данном случае принадлежность адресанта рекламной информации к определенной религиозной группе изначально выражена более отчетливо, в то время как принадлежность адресата рекламного сообщения к иной религиозной группе, либо иным мировоззренческим позициям является скрытой до момента выявления противоречия и признаков активизации интолерантного отношения.

Любое религиозное сознание, на разных уровнях решая предельные, экзистенциальные вопросы, изначально предполагает интолерантное отношение к инакомыслящим. И.А. Ильин отмечал, что «каждый верующий человек, считающий свою веру истинной, предполагает (сознательно или бессознательно), что его собственный опыт имеет религиозно-предметное содержание; мало того, он предполагает, что иноверные люди осуществляют неверный религиозный акт, тогда как он сам и его единоверцы владеют верным религиозным актом» [2].

Факторами формирования развитого интолерантного отношения у потенциальных адресатов рекламной информации являются образ «секты», сконструированный средствами массовой информации, а также отрицательная оценка тех или иных НРД официальными представителями традиционных религий.

С увеличением количества людей, идентифицирующих себя с традиционными религиями, в частности, в РФ – с православием, иерархи которого, а также официальные представители проводят жесткую политику в оценке большинства НРД как «тоталитарных сект» или «деструктивных

культов», увеличивается количество неопитов из традиционных религий, частью религиозного сознания которых является ярко выраженное интолерантное отношение ко всем НРД.

При этом главным фактором активизации интолерантного отношения в обществе по отношению к представителям НРД является миссионерская деятельность последних, которую можно в широком смысле свести к рекламной деятельности.

Уровень интолерантности по отношению к представителям того или иного НРД может быть различным, и, в целом, зависит от характера и уровня активности рекламно-миссионерской деятельности адептов конкретного НРД. Излишне активная, агрессивная реклама вызывает ответную негативную реакцию со стороны адресатов информации и активизирует потенциальное интолерантное отношение к адресантам рекламной информации, в то время как в отношении адептов других НРД, избравших менее активные формы рекламной деятельности, уровень потенциальной интолерантности значительно ниже, и реже возникают конфликтные ситуации.

В качестве хрестоматийного можно привести в пример рекламу религиозной организации «Свидетели Иеговы». Принцип «хождения по домам», активно практикующийся адептами данного НРД, в сочетании с элементами открытой интолерантности по отношению к наиболее распространенным религиям, содержащимися в рекламных изданиях данной организации, представляют собой агрессивную форму религиозной рекламы. Отсюда беспрецедентное по числу количество случаев интолерантного отношения со стороны адресатов рекламной информации по отношению к представителям указанного НРД.

В то же время представители НРД, которые занимаются миссионерской деятельностью, выбирая иные формы и характер религиозной рекламы, к примеру, в виде фестиваля христианской песни, либо принимая вид социальной рекламы, как правило, не вызывают активизации потенциальной интолерантности и, соответственно, острой реакции на свою миссионерскую деятельность со стороны общества.

Таким образом, из всего выше изложенного можно заключить, что процесс социальной коммуникации, предметом которого является рекламная информация религиозного содержания представляет собой главный фактор актуализации потенциально содержащегося в обществе интолерантного отношения к новым религиозным движениям, оформленного благодаря сконструированному СМИ образу «секта» и оценке представителей традиционных религий.

Список литературы

1. Сафронов Р.О. Современные социологические теории религии в США и Европе / Религиоведческие исследования. – № 1-2. – 2009. – С.24 – 44.
2. Нельсон Т. Психология предубеждений. Секреты шаблонов мышления, восприятия и поведения. – СПб., 2003.
3. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993.

РОЛЬ ИНСТИТУТА УПОЛНОМОЧЕННОГО ПО ПРАВАМ ЧЕЛОВЕКА В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В ПОДДЕРЖКЕ КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Новикова А.Е., г. Белгород

Место и особая роль института уполномоченного по правам человека (омбудсмена) определяется тем, что он находится между обществом и властью, являясь своеобразным средством связи между ними. С одной стороны – это орган государства, имеющий достаточную степень самостоятельности; с другой – это агент гражданского общества, призванный реагировать на нарушения прав человека со стороны государственных структур и применять предоставленные ему меры воздействия в отношении последних (однако без права изменения принятых ими решений).

Отметим, что жалобы на нарушение права на свободу совести и вероисповедания постоянно поступают к российскому омбудсмену и стабильно составляют около 5% от общего количества жалоб и обращений. Этот, на первый взгляд, скромный показатель никак нельзя считать незначительным, поскольку даже подписанные одним заявителем жалобы такого рода подаются, как правило, от имени всех членов конкретной конфессии и являются, по сути дела, коллективными. Тематика жалоб на нарушение права на свободу совести и вероисповедания также весьма стабильна. Не менее половины заявителей возражают против внедрения новых паспортов, пенсионных карт и других государственных документов, в которых используется так называемый «штрих-код». Около 20% жалоб подается в связи с воспрепятствованием религиозной деятельности и диффамацией отдельных верований. До 15% жалоб касается отказа вернуть культовое здание или предоставить участок для его возведения. До 5% заявителей из числа верующих жалуются на притеснение со стороны правоохранительных органов. Доля жалоб по вопросам преподавания религиозных или квазирелигиозных предметов в государственных общеобразовательных учреждениях и проблеме государственной регистрации религиозных организаций обычно не превышает 3%, хотя имеет тенденцию к росту. Важно подчеркнуть, что против включения религиозных или квазирелигиозных предметов в программы общего образования нередко высказываются и атеисты, отстаивающие свое конституционное право не исповедовать никакой религии¹⁹⁵.

Учитывая значимость разрешения сложившейся ситуации, представим основные направления деятельности данного института, позволяющие утверждать его значение в поддержке конфессиональной толерантности на современном этапе развития гражданского общества:

1) Восстанавливающая функция, т.е. восстановление нарушенных прав и свобод – исправление допущенной по отношению к человеку несправедливости

¹⁹⁵ Доклад Уполномоченного по правам человека в РФ от 17 февраля 2010 г. «Доклад Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации за 2009 год» // Российская газета. – 28 мая, 2010.

государственными органами, органами местного самоуправления и должностными лицами и государственными служащими.

2) Посредническая функция. Институт уполномоченного по правам человека принадлежит в равной мере государству и гражданскому обществу, является перекрестком, где разрешаются конфликты государственных и индивидуальных интересов. По словам Л.В. Бойцовой и В.В. Бойцовой: «Он легитимирует, т.е. оправдывает, объясняет с правовой точки зрения власть исполнительных органов, а также гарантирует ответственность администрации за свои действия»¹⁹⁶.

Уполномоченный по правам человека в Российской Федерации выступает в качестве непосредственного представителя государства в общении с населением, в том числе с представителями его самых малообеспеченных слоев. Занимаясь разрешением проблемных ситуаций, Уполномоченный способствует укреплению авторитета государственной власти. Если учитывать, что заключение, содержащее рекомендации Уполномоченного, не обязательно для исполнения, то, добровольно восстанавливая нарушенные права и свободы, соответствующие органы публичной власти улучшают свою репутацию. Поиск взаимно удовлетворяющего решения требует особого труда, опыта и знаний, но именно этот путь ведет к достижению политической стабильности, гармонии и улучшения всеобщего благосостояния. Такого рода деятельность требует поддержки самих государственных органов, юристов, судей, общественных объединений, чтобы от спора переходить к взаимному согласию, особенно в решении проблем, касающихся широких слоев населения.

Следует отметить, что не все омбудсмены берут на себя роль медиатора, но в Российской Федерации, на наш взгляд, необходимо развивать эту функцию. Важность посреднической функции подчеркивается и в докладе Уполномоченного по правам человека в РФ за 2004 г.: «Уполномоченный в нынешней непростой ситуации в России должен не на словах, а на деле играть свойственную ему во многих странах мира роль «моста», связующего звена между государством и гражданским обществом»¹⁹⁷.

3) Правотворческая функция (способствует выявлению пробелов и противоречий в законодательстве о правах и свободах). Несмотря на отсутствие у Уполномоченного по правам человека права законодательной инициативы, в соответствии с Федеральным конституционным законом от 26 февраля 1997 г. № 1-ФКЗ, по результатам изучения и анализа информации о нарушении прав и свобод граждан, обобщения итогов рассмотрения жалоб, он вправе обращаться к субъектам права законодательной инициативы с предложениями об изменении и о дополнении федерального законодательства и законодательства субъектов Российской Федерации либо о восполнении пробелов в федеральном законодательстве и законодательстве субъектов Российской Федерации (ст. 31).

¹⁹⁶ Бойцова Л.В., Бойцова В.В. Настоящее и будущее российского омбудсмана // Юридический мир. – 2003. – № 3. – С. 20.

¹⁹⁷ Доклад Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации за 2004 г. // Российская газета. – 2005, 31 марта.

4) Информационно-воспитательная функция. Во многих зарубежных исследованиях подчеркивается сложность ситуации в развивающихся странах, поэтому омбудсменам «приходится брать на себя более определенную и четко выраженную роль в пропаганде прав человека и установлении новой политической культуры»¹⁹⁸.

Работа по правовому просвещению в сфере прав человека, форм и методов их защиты занимает значительное место в деятельности Уполномоченного. В частности, гражданам разъясняются те формы защиты, которые они могут использовать, в какие административные, судебные и другие органы они вправе обратиться. Уполномоченный оказывает консультационную помощь гражданам, желающим реализовать свое конституционное право обратиться в международные органы по правам человека (Европейский Суд, Комитет ООН по правам человека и др.). Наряду с этим регулярно проводятся пресс-конференции, круглые столы и разнообразные конкурсы. Активно развивается международное сотрудничество с зарубежными организациями, функционирующими в сфере защиты прав и свобод человека.

Отметим также, что немаловажную роль в реализации информационной функции омбудсмена играют его ежегодные и специальные доклады. Они являются основными правовыми инструментами Уполномоченного, на которых основывается эффективность его деятельности по осуществлению государственной защиты прав человека, признание и авторитет возглавляемого им федерального государственного органа¹⁹⁹.

Таким образом, каждое из представленных направлений деятельности российского Уполномоченного по правам человека имеет потенциал не только для деятельности «по факту» нарушения и необходимости защиты субъективного права, но также по поддержанию конфессиональной толерантности путем активной информационно-воспитательной, посреднической и правотворческой функций.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУРНЫХ И ИСТОРИЧЕСКИХ КОМПОНЕНТ РУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Новиков А.Г., г. Новосибирск

Согласно Эрнесту Геллнеру, национализм есть требование совпадения политических и национальных границ. Исходя из этого определения, мы понимаем, что подобный национализм сегодня может быть свойствен лишь малому числу народов, большая часть которых как раз не обладают собственной государственностью и находятся в пределах выделенных им

¹⁹⁸ Victor O. Ayeni. The Ombudsman in the achievement of administrative justice and human rights in the new millennium // The International Ombudsman Yearbook. – 2000. – Vol. 4. – P. 46.

¹⁹⁹ Тамбовцев В.В. Комментарий к Федеральному конституционному закону № 1-ФКЗ «Об Уполномоченном по правам человека в Российской Федерации» (постатейный) // Подготовлен для системы КонсультантПлюс, 2007.

национальных автономий в пределах более крупных федеративных образований. Примерами на российской почве могут служить националистические настроения в Башкирии, Калмыкии, возможно так же Татарстане. В научной парадигме понятию национализм противопоставлено другое – империализм. Общественно-политическая идеология и национальное чувство в пределах культуры, которая разрабатывается на основе имперского сознания одного народа имеющего статус титульного в пределах многонационального государства с единым центром.

Говоря о факторах, которые формируют принципиальное отношение Российских условий к формирующимся у нас политическим идеологиям по национальному вопросу, мы вынуждены сделать вывод о том, что империализм в этом смысле гораздо больше подходит России, чем национализм.

а) Россия принципиально полиэтнична и не может быть *lanation-etat*, как европейские государства;

б) Она формировалась в условиях безусловного примата одного народа, а не, вольного объединения нескольких, как например Швейцария.

Эти два фактора формируют империалистическое сознание, на базе которого строится практическая и идеологическая национальная политика в нашем государстве. Россия как цивилизация есть наследник имперских традиций Византии, и возможно частично Золотой Орды, где даже этническому меньшинству долгое время удавалось сохранять статус титульной нации. Это обуславливает характер русского империализма, который в терминах обыденной лексики легко смешивается с представлением о русском национализме. Именно имперский характер – причина шовинистического элемента в русском национальном чувстве.

Эмпирический материал дает немало свидетельств тому, как не отмечаемые отечественными исследователями – но для западных ученых кричащие факты русского шовинизма и чувства превосходства по отношению к другим народам вкраплены во все уровни нашей жизни. Это закреплено на уровне фольклора, самом глубоком уровне общественного сознания – распространенных шуток, фразеологизмов, пословиц и прочего.

Вообще юмор на национальные темы составляет прерогативу стран, не имевших болезненного опыта решения национальных вопросов. Говоря об отсутствии болезненного опыта, мы утверждаем сравнительное отсутствие по отношению, например с опытом США, Германии и некоторых других стран. Однако в истории России есть один (возможно и не единственный в абсолютном смысле) примечательный факт, служащий исключением из этого смелого утверждения. Опыт переселения чеченцев заложил начало растянувшегося на десятилетия кризиса собственной политической идентичности для этих народов. Едва ли не следствием этой опрометчивой национальной политики мы имеем обострение отношений именно с ними, которое стало очевидно сразу после развала тоталитарной системы.

Отвлекаясь от чисто эмпирических данных, обратимся снова к анализу идеологий формирующих русское национальное чувство, а если употреблять в обыденном смысле, то – русский национализм. Национальная идея и её

ожесточенные поиски, есть как это ни странно специфически русский опыт. Ни Франция, всегда являвшаяся классическим примером Nation-etat ни Германия, объединенная вопреки этнической и религиозной неоднородности – не имели такого опыта обширной, захватившей почти всю элиту дискуссии, в процессе выработки национальной идеи. Известный общественно-политический и околонучный дискурс разделял русскую интеллигенцию сначала на славянофилов и западников, позже народников, либералов и другие течения, способствовал выработке специфической евразийской национальной идеологии. Все формы русской национальной идеи зачастую оказывались едины в представлении о том, что особая роль России как геополитического явления и русского народа как явления исторического состоит именно в консолидации, примирении, возможно даже организации специфического диалога культур по линии Восток-Запад, а возможно и шире, между всеми разделенными противоречиями национальными культурами.

Названный опыт является неотъемлемой частью российского дискурса на тему национального вопроса, однако не исчерпывает его. Возможно, даже более адекватным было бы начать рассмотрение национальной идеологии со времен, куда менее отдаленных. Советская версия интернационализма, была особым ответвлением всей агрессивно насаждавшейся и однозначной государственной идеологии. Используя мощности государственной идеологической машины удалось за короткое время сформировать базу русского интернационализма или даже в терминах современных исследователей – антинационализма²⁰⁰. Тот факт, что плоды этого глубинного сдвига в сознании сразу нескольких народов СССР и в первую очередь русского – наиболее заметны именно сейчас, отнюдь не отменяет заслугу именно советской коммунистической идеологии в запуске этого процесса. Простейшим примером тому служат участвовавшие смешанные браки, сегодня более частые, чем во времена советской власти, однако почти невысказанные до нее. Таким образом, интернационалистическая компонента советской идеологии – один из факторов сложившейся сегодня ситуации относительно национального вопроса. Она не была отменена вместе, с завоеваниями казалось бы диалектически противопоставленной ей западной капиталистической идеи. Возможно, это произошло именно потому, что ленд-лиз капиталистической идеи к нам произошел из США, страны с еще более сложным историческим опытом в отношении борьбы и предупреждения ксенофобии и расизма. Там на основе этого опыта частью национальной идеи стала своя версия «воинствующего» антинационализма, в форме примата политкорректности и национальной, расовой, религиозной терпимости, как составляющих демократической идеологии. Таким образом, нашедшие соприкосновение по национальному вопросу две исторически противопоставлявшиеся друг другу политические идеологии, в конечном счете актуализировали свои сильные стороны именно в качестве левых политических идей. Правая западная мысль,

²⁰⁰ Аверьянов В. Пострусские идут. <http://pravaya.ru/leftright/472/8556?print=1>

неразбавленный европейский либерализм остается для России скорее диковинкой, чем реально представленной на политической сцене идеологией.

Подводя итоги сделанным наблюдениям, следует заключить, что ситуация с русским «национализмом», на деле оказывается сложнее, чем это представляется в популистских сообщениях СМИ. Русское национальное чувство, исторически сформированное в качестве имперской идентичности русского народа, обуславливает два мнимо противопоставленных друг другу явления – шовинизма на уровне фольклора, и осознанного антинационализма на уровне практической государственной и бытовой национальной политики.

Последние изменения, казалось, способные поколебать сложившуюся ситуацию – сначала советская государственная идеология коммунизма, и затем сменившая её – западная идеология капитализма, на самом деле смогли лишь укрепить русское национальное чувство на позициях последовательного интернационализма.

В заключение стоит сказать, что названные выше вехи идеологического дискурса являются достоянием русской культуры и российской истории, что однако не ставит их в разряд самоочевидных для каждого формально относящегося к российскому государству гражданина. Очевидно, что регионы с низким уровнем образования, зачастую, в том числе и русские деревни, маленькие города, и даже отдельные семьи с низким уровнем благосостояния остаются благоприятной почвой для возвращения агрессивных форм национализма.

ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В ИСТОРИИ РОССИИ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА УКРЕПЛЕНИЕ ОБЩЕГРАЖДАНСКОЙ СОЛИДАРНОСТИ.

Остапенко Г.И., г. Белгород

Стремление мирового сообщества к глобализации, созданию единой цивилизации встречено ростом локальных конфликтов на почве различий этнической, конфессиональной и культурной идентичностей. Не миновала эта участь и Россию. На протяжении всей собственной истории Россия не боялась взаимопроникновения культур и традиций, делала заимствования у инонациональных сообществ в науке, культуре, социальной сфере, а национальные идентичности в составе государства были подвижной открытой системой.[1] Кросс-культурная коммуникация способствовала взаимному обогащению взаимодействующих культур. Не сформулированная в сегодняшнем понимании толерантность на протяжении истории Российского государства в различной мере присутствовала в системах жизнедеятельности. Управляя Русью, Россией нельзя было не учитывать, что некоторым этносам свойственны бескомпромиссные формы межэтнического взаимодействия. В ответ на эту тактику соседствующим этносам приходилось проявлять повышенную гибкость в построении межнациональных отношений, компенсируя неуступчивость других.

Знание собственной национальной истории и истории соседствующих сообществ способствует кросс-культурной грамотности, снижающей опасность нездорового разрастания национальной гордости этносов, находящихся на пассионарном подъеме. Рост национальной идентичности таких сообществ провоцирует конфликты на межэтнической почве. «Размывание границ» национальной идентичности не следует воспринимать с опасением.[2] Рассмотрев картину национальных идентичностей России, можно заметить, что наиболее благополучные регионы в плане межэтнической коммуникации – это регионы с некоторой долей «подвижности» рамок собственной национальной идентичности. Эта подвижность легче всего достигается в пределах однородных по истории, религии, языку, культуре сообществ. Суть понятия толерантности присутствует в системе ценностей многих национальных идентичностей с «подвижными» рамками, что подтверждается заимствованием национальных костюмов, кухни, «переприсвоение» национальных праздников, музыки, творчества.

В наше время Россия продолжает испытывать трансформацию после значительных геополитических событий прошлого века: революции, войны, краха коммунистической идеи. Меняются схемы взаимодействия и управления в политике, экономике, социальной сфере, система ценностей. Стало наглядным многообразие различий: социальных, национальных, религиозных. Противоречия между ними стали нарастать. Неурегулированные конфликты интересов различных национальных идентичностей провоцируют государстворазрушающую тенденцию.

Не допустить этого поможет укрепление общегражданской солидарности путем равноправного доступа к социальным гарантиям людей всех национальных и конфессиональных сообществ. Гармонизацию отношений между национальными идентичностями можно проводить только с учетом социальной действительности, без давления на устремления этносообществ. Социокультурные коммуникации носителей различных нацио-конфессиональных идентичностей снижают межэтническое давление.

Сплочение российского общества на фоне добрососедства, взаимообмена традициями, отсутствия страха ассимиляции, растворения национальных идентичностей – необходимое условие для стабильного и успешного развития России как полиэтнического государства. Налаживание бесконфликтных межнациональных схем коммуникации является залогом внутренней устойчивости и безопасности жизни российского общества.

Ранее России было свойственно включение в государственную систему национальных идентичностей, на равноправных условиях или ассимилируемых. В новейшей истории свойственно выведение из ее состава этноконфессиональных групп, из-за усиления национальной идентичности.

Согласно выводам историка Б.А. Рыбакова, славянская национальная идентичность сформировалась в период переселения народов под наступлением волны кочевников из Центральной и Средней Азии. Славяне, образовавшие Киевскую Русь, имели колонизационные устремления на северо-восток. Направление экспансии сохраняется и Московской Русью, и Российской

Империей. Когда перспективой развития одного социума становилось местообитание другого, а отношения между народами регулировала сила, основным видом межэтнической коммуникации национальных идентичностей была война. Однако, в восточнославянской культуре, роль война не абсолютизировалась. Национальная идентичность не подчеркивалась, а помещалась в рамки целесообразности, следовательно, служила для поддержания стабильности в системе собственного этноса.

Гибкость и подвижность границ национальной идентичности такого типа способствовала сглаживанию противоречий в межэтнических отношениях соседствующих сообществ. При этом для восточнославянской национальной идентичности по С.Л. Кагановичу суть толерантности никогда не ассоциировалась с антипатриотизмом.

В ментальности славянского этноса заложена гордость, сила, мудрость и справедливость предков. Подобные умонастроения присущи и другим конфессиям и этносам. В основе межнациональных конфликтов между разными идентичностями на территории России чаще всего лежат противоречия именно ментальной сути этносов, генетически закрепленные стремления ощущать себя частью собственной этнической ветви, а не экономические, религиозные политические причины.[3]

Модель поведения национальной идентичности имеет сложную исторически обусловленную структуру. Изменения в межнациональных отношениях происходят вследствие смены, разветвления стереотипов поведения, появления пассионариев, территориального расширения этносов, увеличения миграционной активности; роста числа субэтносов.[4]

Особенностью взаимодействия национальных идентичностей в истории России было то, что являясь по сути мононациональной (82 % - славяне народы) Россия была управляема как многонациональное государство. На протяжении всей истории Россия имела сложный механизм управления разностатусными национальными регионами. Это привело к пагубной привычке отдельных национальных идентичностей иметь особые условия. В составе СССР Узбекская, Таджикская, Туркменская и др. республики субсидировались чрезмерно. Экономически зависимые ранее от СССР, они, обособившись, не смогли стать нациями.

В России проживают до 170 этносов, поэтому вопрос толерантности перед Россией стоит остро. Любой важный вопрос (политический, культурный, экономический) в России может приобрести национальную окраску, приумножая взаимные обиды.[5]

В таком случае для сохранения государственности важен стабилизирующий толерантный настрой. Государствообразующая славянская нация исторически создала российское государство, является его этнополитической основой и цементирующей силой.

До недавнего времени в области национальной политики господствовали тенденции к «сворачиванию» культуры и языка этносов. Разрушение сложившейся политической системы СССР происходило параллельно с усилением этнополитической напряженности и конфликтности. Унификация

национальной жизни не могла принести положительные плоды. Вредно стирать собственную этноэдинтефикацию народа. Национальное самосознание этому сопротивляется на генетическом уровне. В популяции существует стремление о чувствовании себя частью национальной идеи, национальности. [6]

В России 90-х годов декларируется возрождения этнокультурной самобытности, повышение статуса языков этносов. В этот период происходит суверенизация автономий России, обретение ими статуса самостоятельных республик в составе Российской Федерации. Этносообщества генерируют общественно-политические движения, способствуя этнократической форме государственности в республиках.

Самой удачной моделью здорового государства с мононациональной государственностью с полиэтническим населением может служить пример конгломерата, такого принципа устройства, в котором вкрапления этносов будут сохранены, не ассимилированными, в составе надежного монолита, составленного основной нацией без ограничения национальных особенностей. Кросс-культурная грамотность, взаимный интерес к разным нациокультурным, этносоциальным особенностям других народов, при отсутствии с их стороны угрозы собственной этнической группе будет служить главным скрепляющим средством для обеспечения стабильности внутри страны. Для устойчивого повышения социального благополучия общества России предстоит формирование солидарного общегражданского толерантного самосознания, доминирующего над этнокультурным различиями.

Список литературы

1. Картунов С. В. «Национальная идентичность: Постижение смысла». — М.:Аспект Пресс, 2009, с,11
2. Картунов С. В. «Национальная идентичность: Постижение смысла» . — М.:Аспект Пресс, 2009, с,335.
3. СГА. Материалы научно-практической конференции «Пассионарная энергия и этнос в развитой цивилизации» 19.12.2007 г.Москва,
4. Интернет-ресурс:<http://pandoraopen.ru/2010-03-13/rossiya-mono-ili-mnogonacionalnoe-gosudarstvo>
5. Интернет-ресурс: Агентство политических новостей Дмитрий Володихин «Империя, нация, этнос».
6. Мунчаев Ш.М. «Отечественная история», глава XIII. Национальные аспекты в истории России.

ЭКУМЕНИЧЕСКИ-КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ДИАЛОГ: ИСТОРИКО-БОГОСЛОВСКИЕ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ

Осыка Я.М., г. Белгород

Зародившись в недрах западного христианства в конце XIX века, экуменическое движение представляет собой явление, с которым Церковь ранее

никогда не сталкивалась. «В XX веке это движение охватило широкие круги христиан всего мира. Для Православной Церкви экуменизм представляет собой некий вызов, так как ставит вопросы, на которые еще нет однозначного ответа со стороны церковной Полноты. Многие из этих вопросов Церкви еще предстоит соборно решить. Пока же внутри Поместных Православных Церквей существуют различные точки зрения на экуменизм — от полного его одобрения до резкого неприятия. И проблема, которая встала во многих Церквях, заключается не в том, что богословы, клирики или миряне в чем-то не согласны между собой, но в том, что крайние представители одного взгляда обвиняют сторонников другого взгляда в ереси и вероотступничестве, чем разрушают единство Церкви. «Есть и те, кто используют карту экуменизма в своей борьбе с легитимным и каноничным священноначалием, подрывая авторитет церковного руководства и провоцируя широкие круги православных христиан к вступлению на скользкий и гибельный путь раскола»²⁰¹.

Таким образом, необходима серьезная богословская дискуссия по вопросам, которые ставит перед нами экуменическое движение. Не взаимные обвинения, не дискредитация друг друга, а конструктивный диалог — вот что может помочь сторонникам различных точек зрения дать православную оценку экуменическому движению.

В настоящее время необходимо выяснить истинное положение экуменического движения на современном этапе, так как многие люди не понимают значение экуменизма, и относятся к нему, как объединению всех конфессий в одну мировую церковь на основе того общего, что в этих конфессиях содержится.

Рассмотрение данной проблемы в современной науке представлено, прежде всего, рядом работ арх. Виталия, А.Л. Буряковского, митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна, о. Андрея Кураева, о. Серафима (Алексеева), о. Сергия (Язаджиева), арх. Рафаила (Карелина) и др. Как правило, авторы занимались рассмотрением исторического развития движения экуменизма.

Кураев о. Андрей в своей книге «Вызов экуменизма» указывает «десять экуменизмов», то есть десять основных значений, которые включает в себя это не слишком определенное понятие. Семь из них, по мнению о. Андрея, положительны. Это — сотрудничество христиан в проповеди Евангелия, преодоление негативных стереотипов в отношении друг друга, ознакомление западного мира с Православием, заимствование у других конфессий «добротного опыта», умение «отличать второстепенное от главного», сотрудничество в решении «обычных человеческих проблем», наконец — «обычная терпимость к человеку иных убеждений». «Восьмое, и уже дискуссионное, видение экуменизма помогает понять, что мир христианства не исчерпывается

²⁰¹ Васечко В.Н. Сравнительное богословие / В.Н. Васечко. - М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 1994. - 272 с.

собственной конфессией»²⁰². Полемизирует о. Андрей только с двумя значениями слова «экуменизм»: с убеждением, что спасающая благодать в неправославных обществах «ни в чем... не ущербна по сравнению с тем, что есть в Православии» и, наконец, с жадой «религии вообще» — экуменическим стремлением к всерелигиозному единству.²⁰³ При всех своих достоинствах эта книга вызвала неоднозначную реакцию среди тех, кто разделяет негативное отношение ее автора к последним двум «экуменизмам». Уже из этих некоторых примеров можно заметить, что в минувшие десятилетия экуменическое движение получило в православном мире.

Рассматривая историю зарождения экуменизма, необходимо сказать о том, что первым шагом в становлении экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, состоявшаяся в 1910г. в Эдинбурге. Конференция в Эдинбурге была призвана разрешить противоречия, неизбежно возникавшие между различными протестантскими миссионерами в колониальных странах, когда их взаимная критика ослабляла успех миссии.

В 20-е годы оформились два основных течения в экуменизме: «Вера и устройство Церкви», под руководством англиканских епископов Ч. Брента и У. Темпла, и «Жизнь и деятельность», которое возглавлял лютеранский архиепископ Н.Седерблом. Эти движения существенно различались во взглядах на пути достижения единства христиан, и различия оказались столь существенными, что сохранили свое значение и после объединения этих течений во Всемирный совет церквей». Иными словами, «Вера и устройство» было более богословским движением, а «Жизнь и деятельность» — практическим, и поиски согласия между этими направлениями продолжались в течение двух межвоенных десятилетий.

Рассматривая дальнейшую историю развития экуменического движения, необходимо отметить, что Русская Православная Церковь и вместе с ней, большинство славянских Церквей вступили в ВСЦ на III Ассамблее в Нью-Дели в 1961 г. Сейчас много спорят об истинных причинах этого шага, и не подлежит сомнению, что за ним стояло стремление Советского государства использовать Церковь для распространения своего влияния в мире, хотя, с другой стороны, участие в экуменическом движении давало нашей Церкви возможность противостоять нараставшему в те годы атеистическому давлению.

В течение десятилетий, эти изначально противоположные устремления, так или иначе, согласовывались друг с другом, но постепенно богословский экуменизм стал поглощаться экуменизмом практическим, социальным. Это выразилось хотя бы в том, что «комиссия «Вера и устройство Церкви» была низведена до положения второстепенного, хотя и уважаемого подразделения внутри ВСЦ»²⁰⁴. Дальнейшее развитие этой тенденции привело к

²⁰² Кураев, А., диакон. Вызов экуменизма / Андрей Кураев, диакон. - М.: Издательство Православного Свято – Тихоновского гуманитарного университета, 1997. – 275 с.

²⁰³ Кураев, А., диакон. Вызов экуменизма / Андрей Кураев, диакон. - М.: Издательство Православного Свято – Тихоновского гуманитарного университета, 1997. – 275 с.

²⁰⁴ Флоровский Г., свящ. Проблема христианского воссоединения / Георгий Флоровский, свящ. - Париж: Символ, - 1984. – 147 с.

постепенному разложению экуменического движения, которое мы наблюдаем в наши дни.

Нельзя не вспомнить о так называемой «теории ветвей». Согласно этому представлению, «существовавшая издревле единая христианская Церковь в своем развитии разделилась на многие направления или ветви, каждое из которых в равной мере сохраняет связь с первохристианским наследием, которое составляет ствол этого общехристианского древа»²⁰⁵.

Самым значимым, и противоречивым плодом богословского экуменизма стал документ, принятый на заседании комиссии «Вера и устройство» в 1982 г. в Лиме. «Этот документ под названием «Крещение. Евхаристия. Священство» является итогом многолетних трудов Комиссии. Он излагает совокупность богословских воззрений относительно этих трех таинств, которые существуют в Церквях, входящих в ВСЦ».

На сегодняшний день Всемирный Совет Церквей является крупнейшей международной христианской организацией, объединяющей 348 церквей в 120 странах мира. Большинство канонических Православных Церквей, за исключением Болгарской и Грузинской, являются членами ВСЦ. Римокатолическая Церковь не является членом ВСЦ, но принимает участие в работе Комиссии «Вера и церковное устройство».

«Высшим органом власти является Ассамблея ВСЦ, созываемая раз в семь лет. Ассамблея избирает Генерального секретаря ВСЦ, который осуществляет общее руководство Советом в период между Ассамблеями. В целом, руководство ВСЦ остается коллегиальным и осуществляется через Центральный комитет и Исполнительный комитет»²⁰⁶.

Таким образом, можно сделать вывод, что само понятие экуменизма неоднозначно, поэтому рациональнее говорить об экуменическом движении. На протяжении всей истории человечества был предпринят ряд попыток для развития экуменического движения, в основе которого - идея бесконфликтного сосуществования мировых религий. Для укрепления идей экуменизма был создан руководящий орган - Всемирный Совет Церквей, имеющий своей целью способствовать распространению экуменического движения, заключающегося в поиске путей восстановления единства Церкви, поощряя своих членов следовать Евангельскому учению.

В духе православного понимания отношения к западным христианам и руководствуясь соображениями «православного» экуменизма и православного свидетельства наша Церковь уже в XIX веке (и в начале XX) вела очень серьезные переговоры и сношения с англиканами (епископатами), старокатоликами и восточными дохалкидонитами.

Богословские и исторические основания экуменических отношений нашей Церкви к инославному миру и инославным Церквам особенно проявились и в ходе

²⁰⁵ Шмеман А.Н., прот. Исторический путь Православия / А.Н. Шмеман. - М.: Новая книга, 1993. - 267 с.

²⁰⁶ Немнонов М., священник. И врата ада не одолеют ее. К вопросу об экуменизме / М. Немнонов, священник. - М.: Ковчег, 2001. - 192 с.

плодотворных богословских переговоров и беседований со старокатоликами о восстановлении общения с ними, как частью Древней Западной Церкви.

Кроме того, серьезные переговоры всегда имели место на всех старокатолических конгрессах и конференциях, в которых неизменно участвовали русские богословы и церковные деятели.

Молитвы о единстве и о помощи Божией в сближении и воссоединении разделенных Церквей, ведущих богословский диалог и переговоры о соединении, совершались и при особо торжественных и важных межцерковных событиях, официальных взаимных посещениях делегациями Церквей друг друга и т. п.

Что же касается позиции Русской Православной Церкви, то хорошо засвидетельствовано наше активное участие в зарождении и дальнейшем развитии экуменического движения, и не подлежит никакому сомнению, что «наша Церковь была бы участницей и членом движения во всех его формах (в «Вере и церковном устройстве», в «Жизни и деятельности», во «Всемирном альянсе для содействия международной дружбе при посредстве Церквей»)» и, конечно же, вполне логично было бы ее участие в 1948 году в Ассамблее в Амстердаме и вхождение во Всемирный Совет Церквей.

Дальнейшая эволюция Совета привела к конструктивным усилиям ВСЦ изменить одностороннее прозападное направление его деятельности и стараться сохранять более сбалансированное и объективное отношение между Западом и Востоком.

Нельзя не коснуться анализа деятельности ряда русских мыслителей, которые безукоризненно исполняли евангельскую миссию православного свидетельства в среде западного христианства.

Угасшая Российская империя, дала миру, в качестве духовного завещания, целую плеяду богословов и философов, писателей и поэтов в далеком зарубежье, таких как: С. Булгаков, В. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Арсеньев, В.В. Болотов, В.Зеньковский, и митрополит Антоний (Храповицкий), прот. Г. Флоровский и т.д.

Особенно активно участвовал в экуменическом движении о. Георгий Флоровский, более 50 лет своей жизни (1926 - 1979) посвятивший служению единения христиан. Его глубочайшие знания в области святоотеческой мысли, хорошая осведомленность в тех богословских направлениях, которые господствовали в его время в католическом и протестантском мире, энциклопедический ум, все это способствовало тому, что о. Георгий стал, по словам Н.Зернова, лидирующим русским участником в экуменическом движении.

Так же огромный вклад в развитие экуменических идей, внес другой русский философ Владимир Соловьев. «Исповедник вселенского христианства», так Соловьёва назвал князь Сергей Николаевич Трубецкой, в доме которого он окончил свой земной путь. Сейчас о Соловьёве немало пишут и спорят. Многие зарубежные христианские мыслители отдают должное Соловьёву и с его помощью хотят лучше понять духовные пути России и, шире, Востока и Запада.

«Можно Соловьёва назвать кафоликом, т.е. христианином, поднявшимся над межцерковными барьерами, христианином «православно-кафолического исповедания», как он и сам однажды сказал о себе. Можно назвать Соловьёва также вестником и служителем грядущей Вселенской Церкви Христовой, согласно с его исповеданием «религии Святого Духа», понимая это как веру в будущее обретение Церквами той мощи Духа, какая была явлена в древней неразделённой Церкви»²⁰⁷.

Все наиболее выдающиеся богословы и мыслители русского православного рассеяния (диаспоры) на Западе были подлинными отцами и учителями православного экуменизма и правильного его понимания. Они все подготовили и обосновали участие Русской Православной Церкви в экуменическом движении.

В заключении необходимо отметить, что сложность анализа обозначенного явления заключается, прежде всего, в том, что экуменизму трудно дать исчерпывающее определение, поскольку это явление очень многогранно. Этим словом принято теперь обозначать весь комплекс межконфессиональных взаимоотношений, и, действительно, почти все их формы, так или иначе, несут на себе печать экуменизма.

"ИНТЕЛЛИГЕНТЫ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ В РОССИИ КАК ОСОБЫЙ ТИП КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ"

Павлова О.В., г. Белгород

Проблема культурной идентичности российской интеллигенции, анализ причин, определяющих ее самобытность, характерные особенности развития отечественной интеллигенции, остается актуальной на протяжении многих десятилетий. Для обоснования роли и потенциала современной российской интеллигенции в процессе формирования новой культурной идентичности и правомерности рассмотрения российской интеллигенции как культурной общности, специфического культурного типа, необходимо раскрыть ее базовые характеристики.

С понятием «интеллигенция» в российской культуре и обществе ассоциировалась определенная модель поведения и соответствующий ей характер мотиваций, а также особая символическая система, находившие воплощение в специфическом социальном и культурном типе. В данном контексте интеллигенция это культурный тип, созданный российской действительностью XIX – XX вв. В основу ее идентификации положены ценностные и функциональные критерии. Согласно концепции Н.И. Лапина интеллигенция определяется через выполнение ею ценностных функций по отношению к обществу как целому. На протяжении всей истории существования интеллигенции в российском обществе ее инновационная

²⁰⁷ Федоров И.Г. Владимир Соловьёв и Православие / И.Г. Федотов. - М.: Новая книга, 2000. – 432 с.

деятельность в культуре по своей направленности и содержанию была социально востребована и находила непосредственное воплощение в социальной практике. «Культурная революция» 30-х гг. изменила представление об интеллигенции и интеллигентности. Парадоксальным образом интеллигенция, бывшая инициатором и идеологом революции, в ходе послеоктябрьской трансформации культуры претерпела существенное снижение своего социального статуса и престижа, стала жертвой массовых репрессий и утратила большую долю своих культурных ценностей, воспроизводство которых стало невозможным. Модернизация социальных институтов неизбежно должна была принять форму коренного преобразования всех социокультурных основ, ломки представлений и ценностей. Эти ценности и представления были созданы и выражены интеллигенцией и ассоциировались с ее обликом в культуре, социокультурные трансформации были направлены против нее и ее интересов, хотя и базировались на ее ценностнотворческом потенциале.

В советский период ценностно-идеологические позиции интеллигенции укрепились благодаря превращению ее в группу востребованных государством профессиональных идеологов и приобщению ряду культурных ценностей интеллигенции других классов и социальных групп. Ценности, созданные ею, продолжали работать на поддержание социетального единства, а сама интеллигенция ощущала себя главным идейным вдохновителем и двигателем системных реформ, вернувших Россию к рыночной экономике и либерально-демократическим ценностям. Но с изменениями социокультурной среды российского общества и социально-экономическими преобразованиями, социальный статус интеллигенции и ее роль в культуре радикально изменились: либеральный сценарий модернизации способствовал массовому распространению в обществе потребительских ориентаций, росту имущественного неравенства и дивергенции ценностных систем. В результате этого ее ценности, культурные символы и предпочтения перестали разделяться всеми слоями общества. Особенность идентичности российской интеллигенции проявляется в тесной взаимосвязи ее личностной и социальной составляющих. Это связано с тем, что при формировании целостной идентичности новой социальной общности не было реальных образцов и эталонов для идентификации. Поэтому ведущими критериями для отождествления себя с этой группой стала позиция интеллигенции в обществе, ее функции в развитии реформ, создании основ самоуправления, гражданского общества, просвещения народа. Это привело к доминированию в структуре социальной идентичности. При этом набор статусных и профессиональных позиций внутри социальной идентичности мало очерчен, поэтому так трудно найти объективные параметры и эталоны для идентификации: высшее образование не обязательно, научная или художественная деятельность тоже. В содержании идентичности, напротив, доминируют те качества, которые, обычно входят в личностную идентичность – нравственность, порядочность, честность, духовность, интеллектуальность и т.д. Важным моментом в этом процессе стал тот факт, что черты, которые, как правило, входят в содержание личностной идентичности, в данном случае

стали содержанием социальной идентичности, которая тем самым, приобретала доминирующее значение в «образе Я» интеллигенции.

Трудности поисков ответов на многие вопросы в настоящее время связаны и с тем, что процесс возрождения и осознания своей идентичности у современной интеллигенции происходит на фоне идентичности советской, которая была сформирована в течение десятилетий. В настоящее время негативный аспект в идентичности и в отношении к интеллигенции практически исчез. Интеллигенция рассматривается как интеллектуальная часть общества, в этом просматривается ее связь с интеллектуальной элитой западной Европы и Северной Америки. В то же время хочется отметить важность этических позиций, высокой нравственности и ответственности перед окружающими, свойственная интеллигенции в отличие от европейских и американских интеллектуалов. Однако, это в большей степени связывается с умением понимать окружающих и эмпатией, но не со служением народу, как в XIX веке. В идентичности интеллигенции по-прежнему нет параметров, определяющих статусную или профессиональную роли, но доминируют личностные качества (духовность, нравственность, интеллектуальность), определяемые как интеллигентность. При этом в содержание социальной идентичности строится, преимущественно, на противопоставлении интеллигенции и других социальных групп, то есть на отрицании, а не на качественном перечислении определенных черт личности. Это также доказывает отсутствие осознанных критериев, на основании которых может строиться идентификация с данной группой.

Изменение социального состава интеллигенции и образовательного уровня населения в целом, не дают возможности полностью отождествлять группу современных интеллектуалов со старой интеллигенцией. Интерес представляет и тот факт, что если вопросы об этических ценностях и взаимоотношениях с народом не являются важными для современной интеллигенции, то вопрос об отношении к власти остался таким же острым и актуальным, как 100–150 лет назад, также как и неоднозначность позиций по вопросу о том, может ли интеллигент быть на государственной службе, который волновал и в прежние времена. Интеллигенция и в настоящее время остается одной из наиболее социально и интеллектуально активных групп и от того, какие пути эта группа выбирает для общества во многом зависит будущее страны, от степени ее активности – скорость продвижения по этому пути, а от ее ценностных ориентаций и установок – направление развития. Ведь будущее любого общества создается именно небольшой пассионарной группой, одной из важнейших составляющих которой является интеллектуальная элита – интеллигенция. Именно в этой роли она и важна сегодня в России, то есть ее основными функциями должны быть просвещение и активизация населения для построения гражданского общества (как основы либерального государства), которое сама власть и само население в России построить не в состоянии. Проблема становления адекватной происшедшим изменениям национальной культурной идентичности и сохранения интеллигенции как культурной общности, играющей главную роль в формировании российской идентичности

очень актуальна в последние десятилетия. Основной причиной такой резкой актуализации «вечной» темы интеллигенции в России стало то, что вследствие многочисленных изменений, связанных с системными реформами российского общества и их последствиями, возникла угроза утраты обществом интеллигенции не только как социально-профессионального слоя людей, зарабатывающих себе на жизнь высококвалифицированным интеллектуальным трудом, хотя и сам по себе этот слой в значительной степени размывается, маргинализируется, отчасти подвергается депрофессионализации. Но интеллигенция – не только и не столько социально-профессиональный слой, она может рассматриваться прежде всего как носитель специфических культурных функций, задававший длительное время инвариантные параметры символической системы российской культуры. Представляется, что хотя в обществе сформировался новый, определяемый потребностями и данностями рыночной стихии в их постсоветской специфике, социокультурный контекст, практически исключающий возвращение интеллигенции в качестве активной культурной силы и базовой культурной модели для социальной интеграции, становление национальной российской идентичности невозможно без создания условий для сохранения и воспроизводства интеллигенции.

Говоря о месте интеллигенции в процессе формирования национальной культурной идентичности россиян необходимо рассмотреть возможности сохранения интеллигенцией активной роли в российской культуре и идентификационных изменениях, обусловленных социокультурной трансформацией и вызовами глобализации в культурной сфере. Интеллигенция как культурная общность, ориентированная на воспроизводство высокой культуры и идеологии, не может найти адекватного места в сложившемся в пореформенном российском обществе социокультурном контексте. Однако при всей масштабности социокультурной трансформации ценностное ядро отечественной культурной традиции сохраняет свою укорененность на уровне менталитета. Представления, ценности и символы российской культуры, ассоциируемые с интеллигенцией, наложили глубокий отпечаток на менталитет и сохраняются в нем, несмотря на аномийное состояние общественного сознания, как социокультурный код, лежащий в глубинных основаниях ментальности российского общества. То, что социально-классовая структура российского общества стала иной, и интеллигенция как социально-профессиональный слой оказалась вытесненной, вовсе не означает, что культурные ее функции исчерпаны, и общество более в них не нуждается. Интеллигенция по-прежнему стремится идентифицироваться со своей традиционной культурной миссией. Исследования фиксируют сохраняющееся стремление представителей, по крайней мере старших поколений российской интеллигенции вопреки сложившейся ситуации продолжать выполнять свои культурные функции. В то же время они настаивают на том, что в перспективе российская интеллигенция постепенно приобретет черты интеллектуалов западного типа, превратится в профессиональную элиту, что повлечет за собой формирование нового культурного пространства. Тем не менее, с интеллигенцией связан инвариантный социокультурный код, определяющий

идентичность российской культуры. Теряя интеллигенцию, она теряет свое лицо, поэтому ее идентификационные поиски будут неизбежно продолжены.

ЗНАЧЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОСОБЕННОСТЕЙ РЕКЛАМЫ В ФОРМОВАНИИ СОЦИАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Пашкевич С.В., г. Москва

Менталитет нации - одновременно причина и среда существования именно той рекламы, которая существует в любой отдельно взятой стране в любой отдельно взятый момент. Специфика рекламы детерминирована особенностями менталитета. Каждая страна сейчас имеет свои уникальные особенности рекламы.

Например, оправдывая свое название (reclamo - «кричать»), американская реклама отличается прагматичностью и прямолинейностью своих сообщений. Четкость и прагматичность американской рекламы выражается в том, что герои рекламных роликов смотрят прямо в глаза предполагаемому зрителю, убеждая неоспоримыми аргументами и напрямую предлагают купить товар. У американцев есть неумолимая логика, простота, сила. Большое значение придается вербальным средствам коммуникации - хорошо продуманный текст составляет основу многих сюжетов. При этом важную роль играют такие традиционные ценности, как любовь, семья, патриотизм. Большое место отводится здоровому образу жизни - спорту, правильному питанию.

Французской рекламе свойственна элегантность и утонченность этой страны. Реклама оперирует визуальными романтическими и соблазнительными образами. Эстетическое удовольствие, приносимое рекламой, уже само по себе является достаточной причиной для покупки рекламируемого товара. Реклама этой страны ориентирована на креативные образы и изысканный стиль. Не случайно более половины французских креативных директоров начинали свою рекламную карьеру как художники, в то время как в Америке это, как правило, копирайтеры. Поэтому французской рекламе свойственны невербальные символы.

Японская реклама наполнена образами и символами. Во многом это обусловлено спецификой идеографического письма. В своих рекламных сообщениях японцы используют многочисленные природные пейзажи, красивые фотографии. Каждый элемент рекламного сообщения является частью целостной смысловой и идейно-философской картины.

В английской рекламе большое место отводится традициям, обычаям, этикету. С одной стороны преобладают яркие слоганы и сильные рекламные тексты, а с другой стороны, часто встречается реклама, построенная целиком на визуальных образах. Так англичане успешно сочетают вербальную рекламу с образной.

Испанская реклама больше других ориентирована на креатив, творчество, ценность идеи. Лаконичная и яркая визуализация, игра с сильными эмоциями и простыми образами.

Немецкая реклама тяготеет к аргументам и фактам, к логике убеждения. Она во многом информационная реклама, говорящая с помощью цифр, деталей и технических характеристик, при этом красивая визуализация, отлично снятые ролики, качественный рекламный текст, плюс креатив, основанный на фактах. Немецкую рекламу также отличает большая ответственность за достоверность.

Южно-Американская реклама отражает богатый культурный контекст этой страны, подразумевает простоту, яркость, страстность, экспрессивность. Богатая палитра эмоций, отношений, чувств. Тонкость восприятия людей и их внутреннего мира транслируется через простые и в то же время необычные сюжеты с высокой эмоциональной напряженностью.

Российская реклама по мнению многих исследователей возникла в период (начало 1990) товарного дефицита, когда рекламировались не товары массового потребления, а банки и приватизационные фонды. Следствием стал явный акцент рекламистов на развлекательной стороне рекламного текста: Реклама выполняла функцию отсутствующей массовой нарративной культуры и фольклора.

Современная реклама в условиях российской действительности может попытаться привлечь внимание, намеренно вступив в противоречие с распространенными в обществе ценностями. Некоторые приемы рекламистов направленные на молодых потребителей, основаны именно на таком отходе от следования стереотипам.

Следует отметить, что в каждый данный момент времени в процессе социализации личности в некотором социальном окружении одни ценности могут быть усвоены ею в полной мере, другие - частично, третьи - вовсе не будут усвоены. Усвоенные (интернализированные) ценности, становятся элементами системы нравственно-ценностных ориентаций личности. Не исключено, однако, что какие-то ценности социального окружения, не будучи интернализированными, в силу их высокой значимости для системы в целом или в силу того, что они разделяются большинством, будут приняты данным человеком, но лишь поверхностно, формально или даже декларативно. Также не исключено, что некоторые нравственные ценности будут усвоены личностью неотчетливо, и она не в состоянии ясно сформулировать, для себя смысл этих ценностей, хотя в своем поведении она интуитивно на них ориентируется. Независимо от того, насколько явными или неявными оказываются ценности данного человека, по своему содержанию они характеризуют его как личность, включенную в конкретную систему социальных связей и отношений.

Реклама же способна оказывать трансформирующее воздействие на систему ценностей. Предлагая новые ценностные ориентиры, реклама демонстрирует сбалансированность гармоничный мир, где западные нравственные ценности дополняют отечественные приоритеты, создавая мир «красивой жизни», в котором вещи наделяются статусными характеристиками, якобы передаваемыми их новым владельцам и формируя, таким образом, новые социально-потребительские мерки. Если при этом данная система нравственных ценностей совпадает, в крайнем случае, не противоречит

общепринятой системе ценностей, то рекламу можно отнести к функциональным явлениям нашего общества. Все это, несомненно, способствует сглаживанию социальных конфликтов, делая определенный вклад в фундамент здания будущей демократической России. В противном случае возникает ситуация, когда реклама становится дисфункциональной.

Разные социально-нравственные ценности имеют для личности различное значение и с этим связана иерархия ценностей. Как и сами социально-нравственные ценности, их иерархическая структура носит конкретно-исторический и личностный характер. Одни и те же предметы для различных людей имеют неодинаковую ценность. Система социально-ценностных ориентации имеет многоуровневую структуру, во главе угла которой находятся ценности, связанные тесно с нравственными идеалами, жизненными целями.

Следовательно, реклама не является в полной мере носителем разделяемых социальной общностью нравственных ценностей: можно наблюдать лишь частичное совпадение в терминальных ценностях и полное отсутствие - в инструментальных.

Стоит заметить также, что социально-нравственные ценности могут быть реальными, имеющими объективный аналог в действительности, а могут носить и мифологический характер. В свою очередь, сами мифологические ценности можно подразделить на «естественные» и «искусственные». В первом случае они имеют историческое основание и возникают в процессе мифотворчества на базе первобытного мышления. Искусственно создаваемые ценностные конструкции поддерживаются как идеологическими средствами, так и рекламой.

Реклама по сути своей призвана формировать социально-нравственную иерархию ценностей. Можно говорить о подлинных и мнимых (виртуальных) социально-нравственных ценностях. Подлинная нравственная ценность та, которая отвечает природе человека, возвышает его, несет в себе жизнеутверждающее начало. Мнимые нравственные ценности - «социальный тормоз» общественного развития. Определяющим законом общественного прогресса является закон возрастания именно ценностей детерминации, пусть медленно, но неизбежно ведущей к установлению гармоничных отношений человека с самим собой и с окружающим миром.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИМПЕРАТИВЫ РУССКОГО ТЕАТРАЛЬНОГО ТВОРЧЕСТВА

Перепёлкина Я.С., г. Белгород

Наступление XXI в. ознаменовано началом возрождения православного самосознания русского и других народов России. После долгих лет гонений Русская Православная Церковь обрела свободу и стала заметным фактором современной действительности.

Церковь позволяет по-новому переосмыслить личность человека, его внутренний душевный мир, понять и оценить смысл его бытия. «Признавая за

каждым человеком право на нравственную оценку явлений культуры, Церковь оставляет такое право и за собой», – говорится в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви». Если творчество способствует нравственному и духовному преображению личности, Церковь благословляет его. Если же культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной или античеловечной, превращается в антикультуру, то Церковь противостоит ей»²⁰⁸. Церковь помогает культуре переступить границы чисто земного дела: предлагает путь очищения сердца и сочетания с Творцом, она делает её открытой для соработничества Богу. Светская культура способна быть носителем благовестия»²⁰⁹.

Обосновывая эти постулаты, Церковь признаёт искусство одной из форм познания мира. Имея множество духовно-жизненных, функционально-ролевых основ, многообразие жанрово-видовых направлений и форм бытования, искусство было и остаётся верным и необходимым спутником человечества на протяжении всей истории его существования, отражая важнейшие первопричинные основы бытия человека со всеми вехами его жизни, ступенями мышления, уровнями эмоциональных ощущений: от рождения до смерти, от общественного протеста – до потаённых переживаний, от реалий – до грёзы, от страдания – до ликования и т.д.

О высоком назначении искусства размышляли классики литературы: «Искусство есть водворение в душу стройности и порядка, а не смущения и расстройства»²¹⁰, – писал Н.В. Гоголь. Л.Н. Толстой в статье «Что такое искусство» утверждал, что искусство не игра и не развлечение, «не есть наслаждение, а есть необходимое для жизни и для движения к благу отдельного человека и человечества средство общения людей, соединяющее их в одних и тех же чувствах... Искусство должно сделать то, чтобы чувства братства и любви к ближним, доступные теперь только лучшим людям общества, стали привычными чувствами, инстинктом всех людей... Назначение искусства в наше время – в том, чтобы... установить на место царствующего теперь насилия то царство Божие, то есть любви, которое представляется всем нам высшей целью человечества... Задача христианского искусства – осуществление братского единения людей»²¹¹.

Из всех насущных проблем начала XXI в., стоящих перед человечеством в целом и перед Россией, в частности, наиболее острой и трудноразрешимой является проблема духовного развития подрастающего поколения. Процессы формирования мировоззрения личности человека подчас подвержены случайным, чаще негативным влияниям окружающей действительности, чем целенаправленным воздействиям.

Вопросы духовно-нравственного воспитания в настоящее время не находят выражения в какой-либо чёткой и ясной форме. Вероятно, умножение

²⁰⁸ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 112.

²⁰⁹ Там же. – С. 111.

²¹⁰ Гоголь Н.В. Сочинения и письма. т. V, СПб., 1857. – С. 470-471.

²¹¹ Толстой Л.Н. Собрание сочинений. Т. 15. М., 1983.– С. 211.

духовного потенциала народа возможно только через глубокий интерес к историко-культурному прошлому, к духовным ценностям национальной культуры и искусства. Именно поэтому, сегодня необходимо обратиться к той сокровищнице, которая хранила эти духовные ценности в течение более тысячи лет – к Русской Православной Церкви.

Театр, как один из действенных видов искусства, в силу своей эмоциональности и возможности непосредственного воздействия на массовую аудиторию, способен влиять на нравственный выбор человека. И если театр стоит на позициях созидательных, то он может стать союзником Церкви в становлении в нашем обществе православного образа жизни. Поэтому представляется необходимым воспользоваться театральным искусством как средством созидания духовно-нравственной жизни в стране. Единение и взаимопонимание культуры (в частности, театрального искусства) и Русской Православной Церкви – насущная проблема времени.

Следует отметить, что в вопросе многовековых отношений театрального творчества и Церкви для нас представляется бессмысленным разграничивать понятие театр профессиональный и театр любительский, так как и тот, и другой основываются на одних и тех же принципах, существуя в неразрывной связи и оказывая друг на друга влияние. Вполне резонно, что любительский и профессиональный театр в этом вопросе, как и во многих других, отождествляются.

Исторические взаимоотношения Церкви и театрального творчества характеризовались неоднородностью – как от полного неприятия до тесного сотрудничества. Как только христианство стало религией господствующей в империи, как на Западе, так и на Востоке, Церковь должна была определить канонически своё отношение к зрелищам и игре; к их участникам и зрителям; к своим служителям и чадам и их отношению к зрелищам и игре.

Древнейшие правила, относящиеся к зрелищам и играм, были исключительно негативного характера. Святые отцы категорически запрещали всякого рода увеселения и игры. Вот, например, сборник «Правил Святых Апостолов», составленный в конце II – начале III в. 18 правило гласило: «Взехший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную, не может быть Епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина». «Позорищная», то есть актриса театра и цирка, согласно этому правилу приравнивается таким разным социальным и нравственным категориям, как «блудница» и «вдова»²¹². Заметим, что спустя несколько столетий бывшая «позорищная» – актриса цирка Феодора – стала женой византийского императора Юстиниана.

Отношение к театру на Востоке постепенно начало меняться с VIII в., когда элементы театра стали проникать в церковное богослужение. Приняв театр в свое лоно, Церковь существенно изменила его, сделав более величавым и торжественным. Перестав бороться с театром, Церковь использовала его

²¹² Раннехристианские отцы Церкви. Мужчины апостольские и апологеты, антология. – М.: «Лодья», 1978. – 490 с.

приёмы для популяризации церковных догматов, которые, учитывая неугасающую привязанность народа к театральным-драматическим представлениям, преподносились теперь во впечатляющей, образной и общепонятной форме.

Таким образом, не все представители православной Церкви занимали по отношению к театру сугубо отрицательную позицию. Среди них, как и среди богословов, были и лица более умеренных взглядов. И решение проблемы они видели в том, чтобы, сохраняя неприкосновенности основы религиозно-церковных воззрений, примирить их с театром. Переплетая исторические факты с легендами, они ссылались на благожелательное отношение к искусству религиозных и церковных деятелей прошлых времён, указывая на то, что театр и в настоящее время может оказаться в какой-то мере полезным, если будет вдохновляться религиозной идеей. Но, конечно, и в этом случае, говорили они, степень его благотворного влияния на верующих, не может идти, ни в какое сравнение с влиянием Церкви, не говоря уже о том, что с театром всегда связаны немалые опасности для религиозного чувства. Такую позицию занимал, в частности, епископ Никанор. По его словам, богоугодные, богопросвещённые мужи не чуждались поэзии, музыки, пения, зодчества, ваяния, художественного шитья и т. п. При этом он приводил в качестве примера Моисея, Давида, Соломона и самого Иисуса Христа. Епископ указывал и на то, что в продолжение многих столетий христианство способствовало величайшим достижениям различных искусств, в том числе вокальной и инструментальной музыки, от мотивов древней христианской простоты до поражающих композиций Моцарта и др.

Православным духовенством и деятелями театрального искусства России ещё не в полной мере осознана возможность и острая необходимость объединения усилий в деле воспитания общества на нравственных и духовных традициях, основанных на православных ценностях. Не найдены эффективные формы сотрудничества Церкви и театра, в результате реализации которых появлялись бы спектакли, способные вести человека к познанию воли Божией, и вместе с тем являлись бы высокохудожественными произведениями искусства. Этим и обусловлена актуальная сегодня проблема взаимоотношений Церкви и театра.

Русский национальный театр с момента своего появления на арене мирового искусства был детищем многовековой, прочно сложившейся отечественной многонациональной, а главное православной культуры. Русская сцена возникла и развивалась на основе православного мировоззрения и высоких духовно-нравственных и эстетических ценностей и идеалов.

Эти обстоятельства актуализируют разработку проблемы театрального искусства как специфического рода человеческого мышления и деятельности, удивительного создания разума и эмоций, уникального средства гармонизации жизненного мира человека в истории культуры, способного влиять на формирование и углубление ценностного отношения к неповторимости человеческой личности, к природе, обществу, осознанию ценности собственного «Я». На этот счет уместна мысль выдающегося актёра М.А.

Ульянова: «Культура, прежде всего, воспитывает не манеру поведения, хотя и её, а «манеру жизни», восприятие мира как единого целого, в котором твоё «я» лишь часть. Но это маленькая часть, это твоё «я» – единица значимая и общественная, не безразличная ни для тебя самого, ни для всего общества в целом. Только такое ощущение себя в мире образует личность с чувством собственного достоинства»²¹³.

Именно театральное искусство, в силу его синтетичности (вбирает в себя литературу, живопись, музыку, танец (пластику), скульптуру, архитектуру, творчество актёра, и, главное – слово), наглядности, действенности, эмоциональной заразительности (отражение действительности в её формах, действии, движении), благодаря воспеванию ценностей гуманизма, на наш взгляд, способно укрепить желание человека любить жизнь во всех её проявлениях, искать в ней гармонию, создавать эту гармонию в окружающей действительности и в самом себе, выстраивать «храм» в душе своей. Это обусловлено тем, что искусство театра происходит из потребности человека моделировать мир в пространстве и времени посредством слова. Театр пользуется словом в первичном своём значении, произнося его вслух «здесь и сейчас». Следовательно, в слове заложено действие, а театр – это искусство действия во времени и пространстве, в том числе, пространстве духовном. Слово, заключающее в себе духовную основу, действует в мире, наполняя его духовностью. Слово, произносимое со сценических подмостков, также духовно. «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог²¹⁴», – начинается Евангелие от Иоанна, что обуславливает актуализацию тезиса о православной духовности театрального действия.

Подлинно русский классический театр, вскормленный православной духовностью, и в советское время стремился к высшим ценностям, порой может быть и не осознанно. Такие театры, как Большой драматический театр, Московский художественный академический театр, Малый театр, многие провинциальные театры, имели в своём репертуаре спектакли, которые, по сути, были православными, поскольку несли в себе заряд христианской православной нравственности. Свидетельство тому – спектакль Г.А. Товстоногова «Идиот», ставший в своё время откровением и для создателей, и для зрителей. Православный дух романа Ф.М. Достоевского оказался настолько силен, что никакое материалистическое мировоззрение не смогло завуалировать христианскую сущность содержания первоисточника.

В 1995 г. в Белгородском драматическом театре им. М.С. Щепкина была поставлена пьеса А. К. Толстого «Царь Фёдор Иоаннович». Главную роль царя исполнил заслуженный артист Российской Федерации В.А. Стариков. В спектакле великий русский царь Иоанн был показан как «блаженный миротворец» в белых одеждах, как земной, чистый и наивный человек, не юродивый, но блаженный. Трагедийностью и скорбным величием своего содержания спектакль произвёл огромное впечатление на зрителей. За исполнение роли Фёдора Иоанновича

²¹³ Ульянов М.А. Приворотное зелье. М., 1999. – С. 74

²¹⁴ Библия. Новый Завет. М., 1993. – С. 1127.

В.А. Стариков получил диплом лауреата Премии имени М.С. Щепкина за лучшую актёрскую работу в сезоне 1995-1996 гг.

В 1999 г. в Белгородском драматическом театре, по благословению архиепископа Белгородского и Старооскольского Иоанна, была поставлена историческая драма С. Татюшева «Креститель», режиссёр – А. Морозов. Роль Владимира сыграл В. А. Стариков. Вот какую оценку дал спектаклю Председатель Миссионерского отдела Московского Патриархата РПЦ, архиепископ Белгородский и Старооскольский Иоанн: «Постановка спектакля «Креститель» на сцене Белгородского театра, несомненно, большое событие в культурной жизни Белгородчины. Я считаю, что спектакль обнажил множество проблем, связанных со становлением нашей жизни. Ведь сам Святой равноапостольный князь Владимир до того как стать крестителем, был человеком стихии. В спектакле показана эта стихия, но она укрощается Христовой любовью. И любовь, как дар Божий, благословение Божие – ведь Сам Господь есть Любовь – побеждает стихию. И мы сегодня, в этом стихийном мире должны научиться этой любви. Я считаю, что спектакль «Креститель» как раз и учит нас, как победить стихию мира любовью»²¹⁵.

Культура духовная и культура душевная – две разные области. Они всегда существовали, и будут существовать, не смешиваясь, но оказывая взаимное влияние друг на друга. Как известно, есть произведения искусства, преисполненные света, добра, истины, а есть искусство, которое исходит от лукавого. Зло – это подмена истинного содержания ложью. Это оскудение добра. Нет в природе вещей по сущности своей греховных, на самом деле греховны люди, которые эти вещи греховным образом используют. Церковь осуждает не театр как таковой, а определённый театральный пласт, выступая за то, что художнику непозволительно играть на страстях, на изменных человеческих чувствах, инстинктах.

Таким образом, Церковь и театр – отнюдь не взаимоисключающие позиции, а лишь два пути к постижению Божественной истины. Одним путём идут монахи, другим – миряне, для которых театр может стать, по справедливому утверждению Н.В. Гоголя, незримой ступенью к христианству. Сегодня и государство, и театр как никогда ранее обращаются к опыту Церкви и взаимодействуют с ней. Реальность и необходимость позитивного диалога между церковной и театральной общественностью обуславливают возможность их плодотворного сотрудничества с целью духовно-нравственного оздоровления российского общества.

²¹⁵ К бенефису Виталия Старикова [Электронный ресурс] / Н. Почернина (по материалам блога «livejournal.com») ; БГАДТ им. М.С. Щепкина. – Режим доступа: http://www.beltheatre.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=20&Itemid=2

НАПРАВЛЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ АДАПТАЦИИ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ ТРУДОВЫХ МИГРАНТОВ

Петрова О.С., г. Санкт-Петербург

Миграционные процессы обрели со второй половины двадцатого века поистине глобальные масштабы, охватив все континенты, социальные слои и группы, различные сферы общественной жизнедеятельности. Миграция стала одним из основных факторов социального преобразования и развития во всех регионах мира. Динамика миграции становится мощным фактором межгосударственных отношений, внутренней экономической, культурной и национальной политики России.

Миграция в развитые европейские страны стала выходить далеко за регулируемые пределы. Нередко ее масштабы существенно превышали реально существующие возможности принимающих стран. Проблема, однако, не ограничивается только ростом количественных показателей: со всей остротой встает вопрос о социальной адаптации мигрантов в странах, где они намерены обосноваться. Ведь они являются носителями той системы ценностей и того образа жизни, которые с большим трудом соотносятся с менталитетом большинства коренного населения развитых стран. Важно разработать такую программу социальной адаптации трудовых мигрантов, которая позволит удовлетворить интересы двух сторон и трудового мигранта и членов принимающего сообщества.

С распадом Советского Союза основную группу трудовых мигрантов составили выходцы из стран СНГ.²¹⁶ Трудовые мигранты из стран центральноазиатского региона, негативно воспринимаются принимающим сообществом, что приводит к сложностям в социальной адаптации и обуславливает риск возникновения социальной напряженности из-за конкуренции на рынке труда. Решать данную проблему только путем создания ограничительных мер на въезд и работу не достаточно, необходим анализ механизма социальной адаптации трудовых мигрантов для разработки основных направления их включения в социально-трудовые отношения на территории современной России, а также для эффективного управления региональным рынком труда.

Для анализа процессов социальной адаптации необходимо определить проблемы самих трудовых мигрантов, их жизненные стратегии, миграционное поведение, мотивы и способы адаптации к новым условиям.

С этой целью в апреле 2011 года были проведены глубинные интервью с трудовыми мигрантами, прибывшими из средней Азии и проживающими в Санкт-Петербурге. Выборка респондентов осуществлялась в два этапа: 1) отбор респондентов по месту жительства; 2) отбор респондентов по полу, возрасту,

²¹⁶ Интернет ресурс, <http://www.fms.gov.ru/about/migrate/conditio>

национальной принадлежности, сфере трудовой деятельности и длительности проживания на территории региона. Были выбраны трудовые мигранты мужского пола в возрасте от 20 до 45 лет, занятые в сфере строительства, ЖКХ, торговли, транспортной отрасли, проживающие на территории Санкт-Петербурга более одного года (респонденты, имеющие опыт социальной адаптации).

В качестве дополнительных источников использовались результаты исследований, проведенных Всероссийским Центром изучения общественного мнения, Международной Организацией труда, кафедрой народонаселения экономического факультета МГУ, лабораторией проблем социальной демографии ИСЭПН РАН и других научно-исследовательских организаций.

Для получения более всесторонней информации о способах управления и регулирования социальной адаптации трудовых мигрантов в Санкт-Петербурге было проведено экспертное интервью с заместителем начальника Федеральной Миграционной Службы по Санкт-Петербургу и Ленинградской области, как с представителем органа, оказывающего непосредственное влияние на процессы управления социальной адаптацией трудовых мигрантов.

По результатам исследования было выявлено, что стратегии миграционного поведения разнообразны и зачастую зависят от жизненной ситуации, семейного положения, уровня образования трудовых мигрантов, от их ожиданий и миграционных перспектив, профессиональной удачи. Исследование позволило составить наиболее полное представление об основных факторах, определяющих миграционные перспективы, о потребностях, интеграционном поведении и способах социальной адаптации, об условиях жизни мигрантов, о моделях жизненной стратегии трудовых мигрантов из Средней Азии, о проблемах, связанных с переездом в новую страну.

Всех трудовых мигрантов из Средней Азии нельзя рассматривать как единое целое. Проведенное исследование позволило условно выделить две основные категории трудовых мигрантов из Среднеазиатского региона – это временные трудовые мигранты и мигранты, приезжающие на постоянное место жительства в Санкт-Петербург. Эти категории имеют разные жизненные стратегии и ценностные ориентиры, что предопределяет дифференцированный подход к процессу их социальной адаптации.

В соответствии с выделенными категориями трудовых мигрантов необходимо разработать городскую комплексную программу социальной адаптации, которая будет обеспечивать всесторонний подход к решению данной проблемы, и учитывать интересы всех сторон: трудового мигранта, государства и общества.

Реализации поставленной цели должна идти в следующих направлениях:

Конкретное определение потребности Санкт-Петербурга в иностранной рабочей силе (количественный и качественный состав) с учетом оптимального соотношения между высококвалифицированным и низкоквалифицированным трудом. Государство не должно выдавать квоты на рабочие места, где потенциально могут работать российские граждане, тем

самым, создавая лишнюю конкуренцию. Следствием таких действий со стороны государства может стать негативное отношение населения к трудовым мигрантам, что значительно усложняет процесс их социальной адаптации. Также необходимо обратить внимание на то, что при разработке любого нормативно-правового акта в сфере миграции необходимо учитывать различные факторы – демографический, экономический, политический, социальный и т.д.

Грамотное распределение рабочей силы. Важно создавать такие условия, при которых российская экономика, общество и трудовые мигранты получают взаимную выгоду. Пути решения данной задачи стоит искать в плоскости способов стимулирования трудовых мигрантов для работ и освоения сельских территорий Ленинградской области (особенно учитывая тот факт, что большая часть трудовых мигрантов является сельскими жителями). В качестве стимулирующих мер стоит выделить обеспечение временным жильем, предоставление социальных гарантий, медицинское страхование. Данная форма распределения рабочей силы будет способствовать развитию сельского хозяйства, формировать положительный облик трудового мигранта в глазах местного населения как гражданина, приносящего пользу Российскому государству, и, как результат, – ускорять процесс социальной адаптации трудовых мигрантов.

Стимулирование легальной миграции. Для повышения уровня социальной адаптации временных иностранных трудовых мигрантов важен рост легальных мигрантов. Для этого необходимо создавать такие условия, при которых иностранному мигранту будет выгоднее находиться в Санкт-Петербурге на легальном положении.

Развитие информационной базы для иностранных граждан. Речь идет о необходимости создавать такие рабочие группы, которые будут взаимодействовать с иностранными гражданами и осведомлять их о порядке действий по приезду. Примером такой информатизации может служить создание информационных стоек в аэропортах, метрополитенах и на железнодорожных вокзалах, где будет выдаваться памятка мигранта, переведенная на основные языки стран СНГ, информация с основными контактами УФМС СПб и пошаговая инструкция по оформлению, постановки на миграционный учет, прохождению необходимых регистрационных процедур. К деятельности по информационному обеспечению необходимо привлекать лидеров диаспор и национальных объединений с целью содействия приобретению знаний языка, истории, законов, обычаев и традиций РФ, получению медицинских справок. Отдельные задачи, связанные с социальной адаптацией мигрантов, могут быть переданы специально созданным квалифицированным кадровым агентствам. Для реализации потребностей в общении, самореализации, сопричастности необходимо предоставление возможности трудовым мигрантам на льготных условиях посещения различных курсов (не только по истории, культуре России, но и повышающие квалификацию в различных областях).

Процесс социальной адаптации не может быть односторонним, не

достаточно только одного желания трудового мигранта интегрироваться в принимающую среду или только создания условий для адаптации, это всегда обоюдный процесс.

СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРНОЙ АДАПТАЦИИ МИГРАНТОВ ИЗ СРЕДНЕЙ АЗИИ В КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОГО МЕГАПОЛИСА

Пивоварова М.Н., г. Самара

Проблема этнокультурного взаимодействия, всегда считавшаяся одной из приоритетных в этнографической науке, сегодня приняла особую масштабность. Трудовая миграция из стран бывшего СССР, преимущественно, среднеазиатских республик, оказавшихся в достаточно трудном экономическом положении после распада союза, вошла в активную стадию с начала – середины 1990-х гг. Данное обстоятельство породило ряд проблем, коснувшихся практически всех слоев общества – проблем не только экономических, но и социальных, правовых, культурных. Именно разница между изначальными культурными базисами легла в основу адаптационных трудностей миграционного потока из Средней Азии.

По результатам глубинных интервью и опросов, проведенных среди 63 мигрантов из Таджикистана и Узбекистана, был выявлен ряд базовых стратегий их культурной адаптации в среде российского урбанистического социума. К первому комплексу элементов культурной динамики, предполагающему доминирование собственной этнической идентичности, следует отнести способность индивидов к консервации в рамках стандартных, обладающих региональной стандартизацией, стереотипов национальных культур. При использовании данной стратегии, мигрантами делается ставка не только на сохранение национального языка и круга общения, предпочтительно состоящего из выходцев из того же региона, что и они сами (или хотя бы той же страны), но и на трансляцию внутри своего сообщества религиозных, моральных, этических норм страны исходного проживания. Именно придерживающиеся первой стратегии мигранты стараются сохранить элементы традиционной материальной культуры, костюма, кухни, обстановки жилища. Большинство элементов традиционной семейной обрядности продолжают свое существование на новом месте – или же, что считается более благоприятным, проводятся во время поездки на историческую родину. Так, например, в случае кризисной ситуации, например, похорон, стараются всеми силами устроить их в стране отбытия. Подобное же характерно и для рождения детей или свадеб. Семьи таких мигрантов, даже переезжая в Россию на постоянное местожительство, остаются верны патриархальным традициям поведения, ведут достаточно закрытый для посторонних образ жизни; дружеские связи стараются заводить по этническому признаку. Однако подобная закрытость отнюдь не распределяется на все сферы жизни: так, в делах работы или бизнеса «традиционалисты» могут вести дела как с такими же приезжими, как они сами, так и с представителями коренного населения.

Вторая стратегия предполагает постепенное вхождение в принимающее российское общество. Русский язык используется мигрантами не только в деловом, но и в межличностном общении, как правило, наравне с родным. Однако, продолжает считаться престижным иметь в доме некоторые элементы традиционного уклада, уметь готовить национальные блюда; существует и межпоколенная трансляция языковых и культурных норм, лишенных, однако некоторых радикализованных аспектов. Так, например, придерживающиеся данной стратегии, не ограничивают образование своих дочерей девятью классами средней школы, и позволяют детям относительно свободно выбирать свою судьбу, опираясь на советы старших. Наличие же в доме элементов традиционного уклада – утвари или мебели постепенно переводит их в разряд напоминаний о родине, придает им функцию духовной культуры.

Мигранты, выбирающие третью стратегию, придерживаются этнонигилистических установок по отношению к собственной национальности. Приоритетом на данном этапе становится закрепление на новом месте в качестве гражданина РФ, как можно более быстрое вхождение в культуру страны. Национальный язык продолжает использоваться дома, но детей ему уже учат не в обязательном порядке. Здесь необходимо также отметить, что зачастую рассказы информантов о существовании их национальной культуры базируются исключительно на их «домашнем» опыте, т.к., по словам опрошенных, на поддержание хотя бы каких-то традиций при проживании в РФ у них банально не хватает времени. Тем не менее, даже в условиях трудовой занятости мигранты сохраняют некоторые элементы духовной культуры, существенно упрощая их церемониал и ритуальную значимость. Так, сокращается число походов в мечеть, намаз может читаться менее пяти раз, в Рамадан те, кто не смог уехать на родину, не соблюдают жесткий пост, хотя и стараются ограничивать себя. Информанты также замечали, что, находясь в РФ, они продолжают отмечать некоторые национальные и религиозные праздники – например, Навруз или день независимости своей страны.

Интересным следует отметить смещение идентичности с позиции «я – житель какого-либо города или села» на «я – житель Таджикистана или Узбекистана (узбек, таджик)»; если по приезду в конечный пункт миграции изначально сохраняется дистанция с представителями других родов и селений, то через какой-то промежуток времени (от двух месяцев до полугода) это различие стирается. Заметим, что географический барьер исчезает отдельно среди представителей «горожан» и «сельчан»: о различии между населенными пунктами в плане количества жителей, мигранты говорят даже после 2 – 5 лет жизни в РФ. Однако обобщенная дихотомийная граница «мы – они», как и в случае с принимающим населением, продолжает сохраняться фактически все время нахождения в стране, не корректируясь даже в случае дружеских, деловых или семейных отношений. В подобных случаях члены семьи или друзья включаются в круг «своих», за пределами которого продолжают находиться «чужие». Происходит также трансформация в сфере гендерного восприятия. Наличие двух семей у одного мигранта- мужчины может быть фактически закреплено «законодательно» - на каждый паспорт (русский и

исходной страны) приходится по одной записи о браке. Подобная ситуация не является для части таджикской трудовой мигрантской диаспоры не только экстремальной, но даже является желательной, т.к. позволяет упорядочить отношения с противоположным полом и решить вопрос наследства.

Дискурс продуцирования и трансляции культуры во многом связан с образованием, полученным мигрантом на родине и с вопросом знания им культурных концептов, в т.ч. языка, принимающей страны. Формат трудовой миграции довольно резко ограничивает сферу деятельности большинства переселенцев; уровень их занятости по месту исходного проживания по статусу в большинстве случаев оказывается заметно выше российского (особенно это актуально для мигрантов возрастной группы старше 30 лет). К тому же, исходный уровень образования в мигрантской среде довольно различен. Как правило, приезжие - мужчины старше 30 лет имеют либо законченное среднетехническое, либо высшее образование, причем это относится и к мигрантам из городов, и к бывшим сельчанам. Молодежь же зачастую стремится получить высшее образование в России, чему способствует политика нескольких самарских вузов, предоставляющих квоты на учебу. Однако существует также сегмент сельской молодежи, получившей только среднее, или даже незаконченное среднее образование; фактически это обуславливает почти полное незнание ими русского языка. Следует заметить также, что по мнению респондентов, советское образование и образование в так называемых «русских школах» на родине котируется там заметно выше, чем обучение исключительно на родном языке. В РФ, получив временное разрешение на ведение трудовой деятельности, мигрант в основном опирается на поддержку родственников, друзей или – в крайне редких случаях – диаспоры землячества. Формами этой деятельности становятся низко квалифицированный труд на стройке, в торговле (рынки и оптовые базы), на предприятиях национального общепита (преимущественно женский вариант), в автосервисах и т.п.

По словам В. Мукомеля²¹⁷, национальная политика зиждется на 4 основах: законодательной базе, институтах, механизмах ее реализации и финансовых ресурсах. Одним из ее институтов являются некоммерческие культурные организации, представляющие интересы этнических меньшинств региона в плане социальной и культурной адаптации. Необходимо отметить, что большинство трудовых мигрантов по тем или иным причинам бывают не осведомлены о существовании НКО. Информированность о деятельности практически одинакова во всех возрастных группах, однако участниками мероприятий чаще становятся молодые (18 – 29 лет) и зрелые (40 – 54 года) люди.²¹⁸

Экстремальный характер среды существования трудового мигранта накладывает отпечаток на функционирование присущей ему культурной

²¹⁷ Мукомель В. Национальные меньшинства в контексте национальной политики в регионах Юга России. Этнос и Культура, №2, 2003г.

²¹⁸ Мухаметшина Н. Проблемы межэтнических коммуникаций в контексте миграционных процессов. Этнос и культура №2 - 2005

специфики. Тяжелый труд, длительный рабочий день, съемное жилье (или отсутствие оно), сложности правового характера, наконец, ограниченность контактов и фактор психологического давления окружающей среды – все это может привести к регрессу или полному исчезновению каких бы то ни было проявлений культурной жизни. Однако этого не происходит, во многом по тому, что сохранившая все основные черты патриархата, среднеазиатская культура находит свое продолжение не столько в материальной своей ипостаси, сколько в духовной и, прежде всего - социальной.

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ВОСПРИЯТИЯ МОЛОДЕЖНЫХ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУППИРОВОК СО СТРАНИЦ СМИ

Полушина А.И., Кузьмина В.М. г. Курск

Экстремизм как социальный и культурный феномен является сложным и неоднородным явлением. Многие исследователи трактуют понятие «экстремизм» как приверженность к крайним мерам и взглядам, радикально отрицающим существующие в обществе нормы и правила, как совокупность насильственных проявлений, совершаемых в политических целях отдельными лицами и специально организованными противоправными группами и сообществами. Следует отметить, что проанализировать развитие экстремисткой деятельности в России сложно, поскольку точной статистики нет, и в основном она представлена в материалах СМИ. Многие источники не сходятся в своих данных о количестве экстремистских молодежных объединений. Поэтому трудно оценить число подростков, чья социализация нарушена в экстремистских молодежных группах.

Молодежь подвергается целенаправленному влиянию экстремистских групп или экстремистски ориентированных индивидов как путем «индивидуальной обработки», так и со страниц СМИ. В частности, информационными террористами, «работающими» в центральных и региональных СМИ России, взят курс на эскалацию межнациональной розни, что в конечном итоге может привести к возникновению очагов напряженности по всей территории многонациональной России. Взрывы самолетов, в метро и других местах массового скопления людей, нанесение террористических ударов по гражданскому населению - это явное стремление разжечь в России античеченские, антикавказские и антимусульманские настроения, спровоцировать масштабные конфликты на почве межнациональной и межрелигиозной нетерпимости. Таким образом, постепенно должна сложиться ситуация, при которой российское общество потребует от политической власти изолировать не только кавказцев в России, но и весь северокавказский регион от России.

Сочетание межнациональной и межконфессиональной розни, социальная напряженность и последовательные террористические атаки на гражданское население должны превратить жизнь простых граждан в непрерывный кошмар.

Поток односторонней информации уже сам по себе способен породить в обществе настроения абсолютной нетерпимости и привести к социальному взрыву, что сделает население легкой добычей экстремистского политического подполья с отработанной идеологией и собственным видением проблем государства и общества. В сознании молодых экстремизм напрямую связывается с войной и терроризмом, но одновременно эмоции и ценностные суждения, ему сопутствующие, отличаются достаточной противоречивостью. Это может быть связано как с характером оценок, даваемых экстремизму современными СМИ, так и с политической пассивностью наших респондентов. В то же время тот факт, что ни одна из выделенных категорий контент-анализа не составляет абсолютного большинства, можно интерпретировать как отсутствие сложившегося «ядра» социальных представлений об экстремизме. Хотя информации об экстремизме во всех его проявлениях в средствах массовой информации сегодня более чем достаточно, а экстремизм и терроризм, как одна из его разновидностей, повсеместно позиционируются политиками как одна из глобальных проблем человечества, представления о н.м в массовом сознании еще далеки от сформированности. Соответственно, их еще вполне можно изменить, манипулятивно направив в то или иное русло, - например, придав посредством СМИ экстремизму позитивный, романтический образ борьбы, «вызова» повседневности, возможности испытать себя. Опасность подобной манипуляции подкрепляется тесной ассоциативной «связкой» в сознании молодежи понятий экстремизма и экстрима.

КОНЦЕПТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА И ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Полуянов В.П., г. Харьков (Украина)

Анализ современной социально-гуманитарной литературы по изучению проблем становления и функционирования гражданского общества показывает исследовательский интерес к данному элементу реальности. Многие ученые уделяют большое внимание на «реконцептуализацию теории гражданского общества» и опираются на известные в системе социально-гуманитарного знания методологические подходы [4]. На всеобъемлющих социально-политических программах, исследователи ведут работы способные приблизить момент формирования этого реального общества граждан «имеющих права и принимающих на себя обязательства, ведущих себя по отношению друг к другу цивилизованно» [2].

Представители социально-политических наук основывают свою деятельность на известном положении Дж. Александра о том, что «каждое гражданское общество исторически развивается своим особым способом» и предметом исследований выступает разработка конкретных практических рекомендаций построения общества в отдельно взятой стране [6 p.161].

Несмотря на исторические основания или политическую релевантность, сама концепция породила теоретическую многоплановость и практическую многовекторность. Поскольку выдвигался один принцип гражданского

общества «негосударственности», то она смешивала институты и процессы – публичное и семейное, экономическое и солидаристское, корпоративное и добровольное – нередко во многом не сходные и противоречащие друг другу.

В научной литературе можно обозначить минимум пять концептуальных подходов к пониманию и интерпретации понятия «гражданское общество», каждый из них имеет свои внутренние противоречия и несогласованности [1 с. 70]. Р. Дарендорф отмечал, что гражданское общество, это жизненная среда свободы [3 с. 61]. При этом следует знать, что он в контексте своей экспликации понятия «гражданское общество» стремится к демаркации и отдельных составляющих этого концепта, а именно – «общества». «Вообще говоря, - пишет исследователь, - это общество, но оно к тому же представляет собой нечто большее, нежели подразумевает нейтральное, общеупотребительное понятие общества [3 с. 61]. Гражданское общество рассматривать как отдельную сферу, институт, социальный организм и прочее ошибочно.

Концепт гражданского общества выражает степень автономии социальных субъектов от сферы власти, самостоятельности их деятельности, права и обязанности в отношении друг друга и общества в целом, а также равноправие и общественное им доверие. Становление и усиление его влияния на жизнь людей совпадает с процессом изменений характера деятельности субъектов, что со временем приводит к смене социальной или политической системы. Теоретические и эмпирические исследования к концепту гражданского общества усиливаются во времена потрясений и смен цивилизации, как в отдельных странах, так и в мировом масштабе. Генетический подход к социальной реальности отражает его концепт. Сегодня пишут о гражданском обществе как о зарождении новой постиндустриальной цивилизации [6]. Необходимо учитывать, что в период смены социальной системы изменится характер, цели деятельности субъектов, их роль в отношении с властью и между собой.

Взаимодействие и характер трех сфер общественной деятельности (государственной, бизнес и негосударственный) показывает, в каком состоянии находится гражданское общество в этой или иной стране.

Таким образом, гражданское общество как союз людей, обеспечивающий их взаимодействие и совместное существование на основе неких общепринятых правил и договоренностей, которые со временем меняются и требуют нового согласования. Отношения гражданского общества и государства можно представить как систему условий, взаимных сдерживающих противовесов и обязательств.

В настоящее время в одном государстве проживают люди разных национальностей и вероисповеданий. Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур реального мира, его форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. Население различается по внешнему виду, речи, положению, поведению и ценностям. Оно имеет право жить в мире, сохраняя свою индивидуальность и не навязывая взгляды другим. Существует большое

разнообразии толкований понятия толерантности. Однако, есть некоторые отличительные черты. Она является нравственной позицией к терпимости во имя позитивного взаимодействия между социальными группами, национальностями, людьми другой культуры и т.д. Толерантность необходима по отношению к различным народам, нациям и религии.

Рассматривается она как способ выживания людей и условие формирования гармоничных отношений в обществе. Проблема толерантности в условиях поликультуры государства является актуальной и прогрессивной тенденцией, имеющей социокультурную и политическую значимость. Особую важность приобретает задача консолидации общества на основе толерантных ценностей и готовности защиты интересов каждого гражданина.

Философское осмысление вопросов толерантности отражалось в работах Сенеки, Гераклита, Ф. Вольтера и других. Многие ценности утрачены. Людей надо учить толерантности для того, чтобы она вошла в привычку и стала натурой человека. Изучая ее, ученых объединяет общая концепция, которая связана с доброжелательностью, равенством, взаимного уважения, принятием многообразной человеческой культуры, норм, верой и отказа к единению или преобладанию какой-то одной точки зрения. По сферам проявления она бывает политической, научной и административной.

Одним из факторов ее формирования является приобретение человеком социально значимых норм и правил поведения. Они созданы в ходе исторического развития общества и способствуют гармоничному и равномерному прогрессу. При формировании толерантной личности происходит стремление человека к самосознанию, расширение его кругозора и появление мировоззренческих позиций. С.Д. Щеколдина отмечает: «В развитии понимания личностью окружающей действительности объекта глубокого понимания становится человек, его внутренний мир. Это вызывает интерес к себе и собственной жизни, качествам своей личности, потребности сравнивать себя с другими. Толерантность личности способствует формированию реального представления о себе и окружающих» [5 с. 57].

Обладая характерным комплексом поведения, которое способствует созданию продуктивных взаимоотношений между людьми и недопущению конфликтов может только человек с высоким уровнем толерантности. Если он умеет выходить из конфликтных ситуаций путем переговоров, то это считается признаком толерантной личности.

Следовательно, она представляет собой общение людей, сущность которого сводится к созданию оптимальных условий для формирования у человека культуры достоинства, самовыражения личности и приобретения собственной самодостаточности.

Список литературы

1. Виктюк В.В. Становление идеи гражданского общества и его историческая эволюция / В.В. Виктюк. – М. : Ин-т социологии РАН, 1995. – 452 с
2. Дарендорф Р. Благое общество [Электронный ресурс] / Р. Дарендорф. – Режим доступа: [http // www, rels obnisk? Com / rels / limited / nsub / um 9808 / 1-1 htm/](http://www.rels.obnisk.com/rels/limited/nsub/um9808/1-1.htm/)

3. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы. / Р. Дарендорф. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2002. – 288 с.

4. Степаненко В. Громадянське суспільство як дискурс та соціальний нормативний порядок у соціології Джефрі Александера / В. Степаненко // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2006. – N 2. – С. 5-23.

5. Щеколдина С.Д. Тренинг толерантности. / С.Д. Щеколдина. – М.: «Ось – 89», 2004.- С. 57.

6. Alexander J. The Discourse of American Civil Society: F New Proposal for Cultural Studies / J.Alexander, Ph.Smith // Theory and Society. – 1993. –Vol, 22. – N 2. – P. 151 – 207.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ АРЕАЛЕ ОБЩЕСТВА

Посохова Н.В., г. Белгород

Вопрос религиозной толерантности очень главен для снабжения сохранности передовых сообществ. В критериях неимения религиозной терпимости благоговейно-конфессиональное обилие сообщества имеет возможность привести к расколу и обессилению его внутри, спровоцировать кровопролитные борьбы.

Вероисповедание во все века была и остается причиной, соединяющим либо раскалывающим сообщество. Религиозная нетерпимость в том числе и в передовых сообществах делалась предпосылкой братоубийственных войн и бедствий. Непризнание и нетерпимость к религиозным эмоциям и ценностям иноверцев приводили к кровопролитным войнам, расколу стран и наций.

В то ведь время религиозная нетерпимость внутри сообществ считается суровым ресурсом в руках враждующих стран с точки зрения внесения раскола в данные страны и сообщества. Конкретно потому давно исполняются различные миссионерские миссии, преследующие, кроме религиозных (политработа и распределение своей религии и ценностей), замаскированные политические цели.

Все наверное подразумевает, будто Религиозная толерантность считается основой обеспечения внутренней устойчивости и интеграции сообществ, удерживающей их от потрясений, пресекающей раскол наций и стран и, в конце концов, нейтрализующей политические цели наружного религиозного действия (миссионерство, введение и распределение сектантских перемещений)

Итоги проделанных в РФ социологических изучений показали, будто, хоть и с маленьким превосходством, однако, тем никак не наименее, никак не религиозные в Господа настроены к иноверующим с большей толерантностью и наиболее раскрыты в намерении контактов, ежели религиозные.

Повышение терпимости в критериях атеизма разрешено увидеть еще на образце армянских реалий. По утверждения русского строя меж представителями Армянской Апостольской церкви и армянами-католиками присутствовал большой психический препятствие. Они были отделены друг от

друга, и обращение меж ними было очень урезанным. Царила воздух обоюдной нетерпимости. Но в русские годы данный психический препятствие практически вполне стерся, и меж армянами-католиками и представителями ААЦ наладились обычные, никак не скованные конфессиональными отличиями дела. В данном, наверное, немаловажную роль поиграла проводимая в русский период на муниципальном уровне политического деятеля атеизма, стершая психический препятствие меж 2-мя конфессиональными пластами Армянства.

Таким образом, невзирая на все нехорошие нюансы, царящая в русский период воздух атеизма поиграла позитивную роль с точки зрения государственной консолидации Армянства, стерев психический препятствие во обоюдных восприятиях армян-католиков и представителей ААЦ. Никак не исключено, будто проводимая в русский период на муниципальном уровне политического деятеля атеизма имела конкретную политическую мишень. Она была ориентирована на вычеркивание эмоционального барьера меж разными благоговейно-конфессиональными пластами русского гетерогенного (полиэтнического, полирелигиозного, поликультурного) сообщества, обусловленного благоговейно-конфессиональными отличиями.

Вследствие интенсивности миграционных действий в современном мире возникает насущная задачка гармонизации межкультурных контактов на межгрупповом и межличностном уровнях.

Имеют все шансы ли цивилизованно-разные категории существовать в одном государстве на одинаковых правах, в отсутствии обоюдных обид, конфликтов, жалоб на преобладание? Ежели имеют все шансы, то каковы этнокультурные и общественно-психологические причины, лежащие в базе терпимого межнационального взаимодействия и взаимовосприятия? Как подъем значительности народной и религиозной приспособления у народов Рф, стимулированный распадом коммунистической идеологии, воздействует на подъем народной и конфессиональной толерантности-интолерантности?

Все данные вопросы вызваны настоящей практикой межнационального взаимодействия в Рф крайнего десятилетия, как скоро распад СССР и следующие межэтнические инциденты, как сообразно периметру Рф, этак и снутри ее, принудили профессионалов – гуманитариев устремиться к дилемме этничности и народной толерантности в поликультурных ареалах.

На местности Рф немало исторически сформировавшихся поликультурных ареалов, в каком месте веками жили адепты различных народных и культурных групп. Таковыми ареалами, в частности, считаются Поволжье, Башкортостан, республики Северного Кавказа, Краснодарский и Ставропольский края и почти все остальные. Живущие в данных ареалах народы разрешено разглядывать как единичную систему народных групп, как некоторый надэтнический соц парадокс. В схожести исторических судеб, вида жизни, склада ума народов поликультурного ареала заложены массивные базы для мирного, терпимого сосуществования.

В итоге эмпирических этнопсихологических изучений межнационального взаимодействия адептов выше 20 народных групп были обнаружены общественно-психологические причины, действующие на проявления народной

интолерантности в сфере межгруппового взаимодействия и взаимовосприятия: положительность – отрицательность и ясность – амбивалентность народной и конфессиональной идентичности, размер культурной дистанции, степень религиозности и продолжительность общего проживания. Все данные причины считаются всепригодными и воздействуют на народную толерантность-интолерантность во всех обследованных ареалах (Полудённый Федерационный округ, Поволжье (Самарский край), республика Башкортостан, Коми-Пермяцкий округ, Карачаево-Черкесия).

Для ареалов, в каких высочайшая поликультурность считается следствием напряженной передвижения крайнего десятилетия и имеется значимый степень межэтнической напряженности (в нашем изыскании наверное Полудённый федерационный округ), не считая вышеуказанных 4 советов были изобретены доп советы сообразно понижению межнационального противоборства. Для понижения интенсивности проявления отрицательных межгрупповых действий и убавления силы противоборства adeptов разных народных групп, необходима служба сообразно подключению мигрантов в общую активность с районным популяцией. При данном целенаправлено приступать с глав диаспор и старейшин.

Для понижения воздействия культурных отличий на степень народной интолерантности нужен общественно-психический тренинг межкультурного взаимодействия, командированный на выработку умений межкультурного разговора. Прочерчивание таковых тренингов в первую очередность целенаправлено приступать с головами диаспор и старейшинами, со всеми личиками, занимающими управляющие посты, учителями средних учебных заведений, и потом с иными категориями народонаселения. Для изучения верной интерпретации проведения adeptов инокультурных групп подходящим станет творение особых общественно-эмоциональных способов изучения плодотворному межэтническому взаимодействию, к примеру, возымевших теснее обширное распределение из-за психологическим барьером т.н. «культурных ассимиляторов». Некие итоги изучения разрешают покуда допустить, будто хозяйка сообразно себе продолжительность взаимодействия мигрантов с коренным популяцией области связана с мобилизационными действиями в среде мигрантов. Данные процессы не нужно издавать из-перед контролирования.

Тест приобретенных этих показывает на то, будто казачество делается настоящей основой для соединения российских. Среда фаворитов казачества делается природным ядром для вероятного формирования российского перемещения. Государству целенаправлено было бы отыскать пространство казакам в общественной текстуре. Необходима настоящая долговременная политическое деятеля сообразно отношению к казачеству. 3. Так как основой народной толерантности считается общественно-психологическая общность, интеллигентная сообразно региональному (территориальному), а никак не сообразно народному показателю, было бы сносно в поликультурных ареалах отрешиться от дихотомии «титульные – нетитульные» и «коренные – некоренные». Невольная иерархия, задаваемая

данной дихотомией, имеет возможность привести к обостренной борьбе из-за статус и воздействие в республике, соперничеству государственных кланов и к тому, будто сражение из-за политическое и финансовое преобладание в хоть какой эпизод имеет возможность вырасти в межэтнические инциденты и конфликта.

Как демонстрируют эти изучения, основой народной толерантности считается положительная народная тождественность, а нехорошие составляющие народной идентичности приводят к народной нетерпимости. Положительная народная тождественность создается у народов, знающих и любящих собственную культуру и ситуацию. На наверное владеет преимущество любой люд. Национально-культурные перемещения, содействующие восстановлению языка и культуры небольших народов Рф – наверное, непременно, современное действие нашего медли, и сообразно этим изучения, адепты всех опрошенных нами народных групп республики, подключая российских, относятся к данному позитивно. Нужно, чтоб данный энтузиазм к культуре собственного народа содействовал формированию положительной народной идентичности, а никак не муссировал тему обоюдных прошедших обид, эксперимента государственного унижения, дискриминации и т.д., так как наверное – нехорошие составляющие народной идентичности, лежащие в базе народной интолерантности.

В особенности непростая неувязка в поликультурном ареале – присутствие групп с отличной культурой и религией. Сообразно знаменитой догадке С. Хантингтона, в будущем цивилизация-правительство уступит собственную роль «родника идентификации» религии, часто в форме фундаменталистских течений и главные источники инцидентов-противостояний станут проскочить сообразно этак именуемым чертам «разлома цивилизаций», одной из каких он считал линию православно-христианского и мусульманского противоборства.

ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ СУБКУЛЬТУРНЫХ РЕЛИГИЙ В ИНДИИ (НА ПРИМЕРЕ ДИН-И-ИЛАХИ)

Почепцов С. С., г. Белгород

Анализ мирового опыта взаимодействия национальных, культурных и конфессиональных идентичностей позволяет использовать его в процессе формирования этно-конфессиональной толерантности. Одним из наиболее примечательных регионов для исследования опыта подобного взаимодействия является Индийский субконтинент, где в рамках индийской цивилизации сосуществуют многочисленные религиозные субкультуры и субкультурные религии. Религией большинства населения полуострова Индостан издревле является индуизм. Но в течение XIII – XIX вв. господствующее положение в Индии занимало мусульманское меньшинство. После ухода британской колониальной администрации это привело к разделению Индийского субконтинента на Индию и Пакистан и многочисленным конфликтам между

ними и внутри них. Но на рубеже XVI – XVII вв. в рамках дворцовой субкультуры, сформировавшейся при дворе падишахов Хиндустана из династии Великих Моголов (1526 – 1858 гг.), была предпринята попытка снять противоречия между всеми этно-конфессиональными группами населения Индии и создать универсальную религию. Речь идёт о религии Дин-и-Илахи (Dîn-i-Ilâhi, «Божественной религии»), созданной в 1580 – 1582 гг. падишахом Акбаром (1542 – 1605 гг., падишах Хиндустана с 1556 г.)²¹⁹.

Потомок Чингис-хана и Тамерлана Акбар был достойным преемником первых падишахов Могольской династии Бабур (1483 – 1526 – 1530 гг.) и Хумаюна (1508 – 1530 – 1556 гг.), религиозная политика которых отличалась толерантностью. Кроме того, Акбар, рожденный в Синде и воспитывавшийся в шиитской Персии, стал ярким представителем эпохи, когда в Индии наблюдалось взаимопроникновение генетически не связанных между собою ислама и индуизма, что нашло отражение в учениях индуистских гуру Рамананды, Кабира, Чайтаньи, основателя сикхизма – гуру Нанака, суфийских учителей Ма'инуддина Чишти, Бахлола, Шамсуддина Табризи, Низамуддина Аулия и др.²²⁰. Персидский шейх Мир Абдул Латиф, наставник Акбара, познакомил падишаха с основным принципом суфизма – сульх-и кул («всеобщий мир»), который оказал большое влияние на политические и религиозные убеждения Акбара²²¹.

Падишах Акбар, несмотря на оппозицию со стороны суннитских мулл и улемов, допустил к своему двору шиитских богословов, индуистских и джайнских гуру, парсийских дастуров, сикхских проповедников, иудейских раввинов. Акбар изучал тексты буддистов тхеравады и благосклонно принимал португальских миссионеров-иезуитов²²². В 1583 г. из главной миссии иезуитов в Гоа падишах получил в подарок текст Библии, изображения Иисуса Христа и Девы Марии. Акбар принимал участие как в мусульманских ритуалах, так и в индуистских, проводимых в гареме его женами из раджпутов. Однажды падишах присутствовал и на католическом богослужении. Второй сын Акбара Мурад изучал под руководством иезуитов португальский язык и основы христианской веры²²³.

Падишах Акбар отменил джизью – налог с немусульман. Он освободил от пошлин индуистских паломников, ежегодно направлявшихся в храмы в Сомнатхе и Джугганатхе и в священные города Бенарес (Варанаси) и Аллахабад. Официальным языком двора был персидский язык, а арабский язык практически не использовался. На фарси с санскрита переводились Веды,

²¹⁹ Garbe R. von. Akbar, Emperor of India. A Picture of Life and Customs from the Sixteenth Century / Translated from the German by L.G. Robinson. – Chicago: The Open Court Publishing Company, 1909. – P. 37 – 38; Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta: Published by the University of Calcutta, 1941. – P. 276 – 289.

²²⁰ Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 1 – 44.

²²¹ Беренстен В. Империя Великих Моголов / Пер. с франц. Н. Григорьевой. – М.: АСТ: Астрель, 2005. – С. 39.

²²² Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 121 – 287.

²²³ Garbe R. von. Akbar, Emperor of India. A Picture of Life and Customs from the Sixteenth Century. – Chicago, 1909. – P. 33 – 39.

Пураны, Законы Ману, Махабхарата и Рамаяна. Падишах даже велел придворным брить бороды, ношение которых было общепринятым среди мусульман. В городах и деревнях открывались светские школы. Были введены летосчисление от эпохи правления Акбара и солнечный календарь (вместо лунного арабо-мусульманского календаря), разрешены межконфессиональные браки. В 1577 г. падишах Акбар был провозглашен муджтахидом, то есть высшим авторитетом по религиозным вопросам. Акбар утверждал, что каждая религия истинна и что его роль заключалась в том, чтобы соединить все религии в одну. В 1593 – 1594 гг. падишах Акбар гарантировал своё покровительство всем религиям в Хиндустане и разрешил строить христианские церкви в своих владениях²²⁴.

Как сообщают Мулла Абдул Кадир Бадауни (автор «Мунтахабу-т Таварих») и Абул Фазл (главный советник Акбара и автор «Акбар-намэ»), в 1575 г. в новой столице падишаха Акбара Фатехпур-Сикри над покинутой кельей суфийского шейха Абдуллы Ниязи из Сархинда был возведен зал для теологических дискуссий – Ибадат Хана (‘Ibâdat Khâna, «Культовый зал»), где первоначально вели споры только сунниты, а с 1578 г. и шииты, индусы, буддисты, джайны, сикхи, парсы-зороастрийцы, иудеи, христиане-католики²²⁵.

Философско-теологические дискуссии в Ибадат Хана помогли Акбару и его ближайшим сподвижникам Абул Фазлу, Шайкиху Файзи, радже Бирбалу сформулировать доктрину Дин-и-Илахи. В её основе – вера в единого Бога, который является чистой духовной основой мира. Из него исходят души и к Нему возвращаются. Этика Дин-и-Илахи вобрала лучшие нормы этики суфизма и парсизма: полную терпимость, равенство прав всех людей, чистоту мысли, слова и дела. Позже была провозглашена приверженность моногамии. Священство, обрядность и храмы не предполагались. Доктрина Акбара была близка деизму. Важнейший её элемент – медитация как созерцание истинной природы вещей и людей. Согласно Дин-и-Илахи, природа Бога и Его атрибуты непостижимы. Видимыми проявлениями Божественного являются Солнце и Луна, которых следует почитать и которым нужно поклоняться. Коран оставался священной книгой для последователей Дин-и-Илахи. Представители каждой этно-конфессиональной общины в рамках Дин-и-Илахи сохраняли традиционные ритуалы²²⁶. По словам Бадауни, философ из Дабистана, участвовавший в дискуссиях в Ибадат Хана, Мохсин Фани в «Дабистан-и-Мазахиб» сформулировал десять добродетелей (кредо) Дин-и-Илахи: щедрость и благотворительность; прощение творящих зло и отвращение к гневу с мягкостью; воздержание от земных желаний; сохранение свободы от уз земного

²²⁴ Lumley Smith B.A. The Koran in India. A Comparison of the Religious Policies of Akbar and Aurengzebe. – Cambridge, London: MacMillan and Co, 1858. – P. 7 – 9; Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 213 – 267.

²²⁵ Беренстен В. Империя Великих Моголов. – М., 2005. – С. 68 – 71; Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 70 – 96.

²²⁶ Garbe R. von. Akbar, Emperor of India. A Picture of Life and Customs from the Sixteenth Century. – Chicago, 1909. – P. 37 – 38; Lumley Smith B.A. The Koran in India. A Comparison of the Religious Policies of Akbar and Aurengzebe. – Cambridge, London, 1858. – P. 8 – 14.

существования и жестокости настолько, чтобы накопить драгоценный запас добродетелей для будущей жизни и вечного мира; мудрость и набожность в повторяющейся медитации при важных действиях; сила искусного благоразумия в стремлении к чудесам; мягкий голос, благородные слова, приятные речи для каждого; доброе обращение с братьями, чтобы превзойти их своими добродетелями; совершенное отчуждение от творений и совершенное соединение с Высшим Бытием; посвящение души любви к Богу и союзу с Богом – охранителем всего²²⁷. Посвящаемые в Дин-и-Илахи должны были чтить Достояние, Жизнь, Религию и Честь. Инициация происходила по суфийскому обряду, но в воскресенье. Инициированные назывались на индуистский манер «чела» («ученики»). Существовали две степени посвящения. Представители первой должны были разделять кредо Дин-и-Илахи. Вторая группа учеников, допущенная к медитациям, своим символом имела перстень-шаст с индуистским символом свастики и надписью “Allâhu akbar”. Они приветствовали друг друга словами: “Allâhu akbar”. В ответ должно было звучать: “Jalle Jalalahu”. Последователи Акбара стали трактовать возглас “Allâhu akbar” не как «Аллах велик», а как «Акбар – Бог». Посвященные, медитируя подобно суфиям, повторяли имена Бога и, подобно йогам, произносили священный возглас “Hu” («Великое Имя Бога»). Собрания посвященных происходили по воскресеньям. Для молитв и медитации они собирались по 12 человек. Моления часто совершались в мечетях. Жизнь последователей Дин-и-Илахи, по Абул Фазлу, основывалась на следующих принципах: нет наслаждения после смерти; наслаждаться жизнью нужно при жизни, но следует избегать похоти насколько возможно; нельзя брать ничего убитого себе; нельзя есть ничего от мясника, рыболова и ловца птиц; нельзя сожительствовать с беременными, старыми и бесплодными женщинами, а также с девочками до возраста их полового созревания²²⁸.

Принятие Дин-и-Илахи способствовало успешной карьере на государственной службе при падишахе Акбаре. Но учение Акбара всё же не вышло за пределы двора падишаха. Кроме того, Дин-и-Илахи осталась частью исламской религиозной традиции, несмотря на индуистские, джайнские и зороастрийские элементы в теологии, этике и обрядности Дин-и-Илахи. Оппозиция религиозной политике падишаха Акбара со стороны суннитского большинства мусульман Индостана привела к тому, что падишахи Джахангир (1569 – 1605 – 1627 гг.) и Шах Джахан (1592 – 1628 – 1658 – 1666 гг.) отменили нововведения Акбара. Последователь традиций толерантности времён Акбара принц Дара Шикох погиб в 1657 – 1658 гг. в борьбе со своим младшим братом, ревностным суннитом Аурангзебом (падишахом Хиндустана в 1658 – 1707 гг.). Исчезновение Дин-и-Илахи было обусловлено тем, что эта религиозная доктрина осталась только придворной.

Тем не менее, Дин-и-Илахи, появившаяся в рамках дворцовой субкультуры при дворе падишаха Акбара из династии Великих Моголов, является ярким

²²⁷ Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 268 – 279.

²²⁸ Makhanlal Roychoudhury M.A., Sastri B.L. The Din-i-Ilahi or the Religion of Akbar. – Calcutta, 1941. – P. 288 – 289.

примером субкультурной религии, способствовавшей взаимодействию национальных, культурных и конфессиональных идентичностей в Индии.

РЕЛИГИОЗНОЕ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ НОВОСИБИРСКА)

Пынтиков А.П., г. Новосибирск

Человек является сознающим и самосознающим субъектом. Первое предшествует второму. С. Л. Рубинштейн писал: «не сознание рождается из самосознания, из «Я», а самосознание возникает в ходе развития сознания личности, по мере того, как оно реально становится самостоятельным субъектом».[4] Из личностного самосознания в свою очередь вырастает самосознание социальное: групповое, коллективное, общественное. Национальное самосознание, как определенная совокупность идей, ценностных установок, носит конкретно-исторический характер. Поэтому нет национального самосознания вне и помимо сознания принадлежности людей конкретной социально-политической общности. Чувство принадлежности некоего индивида к социальной группе, проходя ряд этапов, становится чувством этнической принадлежности, а на определенном этапе и национальным самосознанием. Национальное самосознание включает в себя принадлежность к данной общности, любовь к родному языку, национальной культуре, приверженность к национальным ценностям и осознание общности интересов.[3] Структуру национального самосознания С. М. Арутюнян представил как единство осознания национальной принадлежности, приверженность к национальным ценностям, стремление к государственной самостоятельности. Национальность, будучи одной из существенных характеристик духовного мира человека, его психологического склада, формируется в конкретной социально-этнической среде. З. Кадиев и Н. Гасанов писали, что человек является по своей национальности тем, кем он себя чувствует. И совершенно не важно, утверждали они, от кого он родился и какие внешние черты унаследовал. Этнический украинец, сформированный в русской, белорусской или эстонской среде, в действительности является русским, белорусом или эстонцем. И наоборот, человек, в силу обстоятельств сменивший этническую среду и ассимилировавший в ней, фактически меняет свою национальность. Здесь важно только одно: его собственное национальное самосознание.[5] Аналогичным образом возникает и самосознание религиозное. Религия в обществе приобретает черты социального явления, объединяя людей в религиозные общины. Непременной чертой такого объединения становится религиозное самосознание не только как формальная принадлежность к определенной конфессии, но и как осознание целе- и смысло-жизненных императивов, нравственных устоев, ценностных ориентиров.

«Национальное», как философскую категорию, нужно отличать от «этнического». Если этническая принадлежность определяется прежде всего языком, то национальная принадлежность включает в себя принадлежность

этническую, одновременно предполагая нечто большее: осознание общности исторической и политической судьбы с обществом и государством.

Таким образом национальное самосознание — это духовная общественно развитая форма, которая фиксирует черты и свойства исторически определенного субъекта исторического творчества, его отношение к государству и обществу, в рамках которых протекает его жизнедеятельность. Национальное самосознание в качестве неотъемлемого элемента своего содержания должно иметь общечеловеческие черты и ценности, общенациональные интересы, в противном случае, гипертрофирование, обращенность национального сознания только на особенное в жизни нации может привести к национализму.[3] Можно выделить три уровня негативных трансформаций национального самосознания молодежи. Первый — ограниченность, замкнутость, нежелание выходить в контактах за пределы определенной этнической группы. Второй — этноэгоизм, т.е. стремление обеспечить преимущества собственному народу за счет других. Третий — нациофобия, прямая враждебность к «чуждым» народам. Из этого следует, что воспитание толерантности у молодежи является одной из приоритетных задач государственного масштаба.[6]

Какова же роль религии в формировании национального самосознания?

«Религиозный фактор» — термин, определяющий влияние религии, как социального института на иные, нерелигиозные стороны общественной жизни. Религиозный фактор оказывает не только опосредованное, но и непосредственное влияние на социальные установки, так как под воздействием этих установок формируются фундаментальные духовные основы общества. Большой интерес для изучения данной проблематики представляет русская философия и педагогика, представителями которой являются А. С. Хомяков, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский, И. А. Ильин, В. С. Соловьев, Н. И. Пирогов. Они обращают внимание на истоки человеческого бытия, духовность и духовные ценности жизни и культуры, а духовное развитие человека рассматривают как рост национального самосознания, как основу формирования патриотизма и гражданственности. Философско-педагогическое наследие многих из них, к сожалению, мало изученно, но может стать основой для духовно-нравственного воспитания современной молодежи.[6] Дж. У. Олпорт в своих работах 1950-х годов указывал, что религиозная ориентация индивида подчас помогает ему использовать религию для собственных психологических нужд — чтобы обеспечить безопасность и защищенность, приобрести социальность вместе с обособленностью, укрепить и статус, и самооценку.[2]

Все это показывает, что религиозный фактор является одним из важнейших в формировании национального самосознания. Но главные проблемы возникают, когда этот фактор становится лишь способом самоидентификации, не формируя реально ценностные установки личности, но являясь лишь «ярлычком», «этикетной». В таком случае он не формирует положительные черты национального характера, а служит лишь оправданием деструктивных действий, делинквентного поведения. Если религиозная

принадлежность служит лишь для идентификации по принципу «свой — чужой», то она может стать причиной разделений и конфликтов на национальной почве. Для правильного формирования национального сознания нужно не исключать из этого процесса религиозный фактор, а использовать его для формирования подлинных общечеловеческих ценностей. Эти ценности невозможно сформировать в рамках мировоззренческого безразличия и индифферентизма. Только если в жизни человека есть нечто подлинно святое, он научится уважать святыни и ценности других людей и народов. Толерантность должна формироваться на основе жизненно переживаемых нравственных оснований, а не на основе ценностного нигилизма. Такие нравственные основания дают глубокое изучение традиционных для России религий. Прежде всего православной религии, а также ислама, буддизма, иудаизма в их исторически оправдавших себя формах.

Важной проблемой, на наш взгляд, является то, что религия становится для нашей молодежи именно «ярлычковым» фактором формирования национального самосознания. По данным социологических исследований 2008 г., верующими себя считают 71,2 % молодежи в России. Из них каждый второй себя назвал православным или христианином, 4,9 % респондентов отнесли себя к мусульманам, другие религии исповедуют лишь 1 % молодежи. Но при этом всего 3,5 % молодежи соблюдают посты, 9,4 % респондентов причащаются и исповедуются не менее одного раза в год. Эти исследования подтверждаются опросом проведенным в НГТУ на факультете гуманитарного образования в феврале 2011 г.

Почему же современная российская молодежь в большинстве называет себя православной, хотя чаще всего не придерживается религиозных ценностей? Идентифицируя себя русским молодой человек считает себя православным, так как отечественная история не мыслится в отрыве от православия, православной культуры. Православная традиция воспринимается некое наследие прошлого. Но, к сожалению, не всегда молодые люди, идентифицируя себя православными, придерживаются религиозных ценностей и норм жизни.

Чем объяснить столь поверхностную самоидентификацию? Можно посмотреть как современные исследователи определяют виды самоидентификации:

Позитивная идентификация – любое прямое утверждение, непосредственно определяющее самоидентификацию. (можно привести пример: “Я – православный.”)

Негативная идентификация — отрицание утверждения позитивной идентификации. (“Я — не студент.”)

Инверсная идентификация — прямое утверждение, подразумевающее негативную идентификацию. (“Я — врач, это не входит в мои обязанности.”)

Религиозная самоидентификация молодежи, являясь инверсией, не требует от молодого человека глубокого самоанализа. На простом примере видно, что заявление молодого человека “Я — православный” чаще всего есть желание отрицать другие конфессии, другие религиозные или атеистические

течения, нежели признавать, разделять, исполнять ценности православия сообразуя свое мировоззрение с православной картиной мира.

Самоидентификация тесно связана с мировоззрением, а мировоззрение включает в себя моральные ценности. Одной из наиболее значимых мотиваций выполнения моральных норм или соблюдения взятых на себя обязательств является именно сохранение своего идентификационного статуса.[7] Зыбкое же основание самоидентификации зачастую позволяет молодежи временно отходить от выполнения некоторых моральных норм или обязательств. Ведь религиозная самоидентификация задает только направленность развития через определенную систему ценностей.[8] Пример этого повсеместно можно увидеть, когда молодые люди в период весенней или зимней сессии с завидным постоянством ходят в храм, молятся и ставят свечи. Это не только подтверждение своего идентификационного статуса, но и признание определенных ценностей. Но как только последний экзамен сдан студент находится перед мировоззренческой дилеммой: поступать в соответствии с православными ценностями или расслабиться. И здесь очень часто религиозная мотивация заканчивается.

Посадский Александр Владимирович анализируя религиозную жизнь студенческой молодежи в России говорит: “Поиск религиозных смыслов молодыми россиянами часто противоречив и непоследователен. Их восприятие религиозного мира подчас характеризуется синкретизмом и эклектикой. Тем не менее, встречающаяся фрагментарность религиозного мышления, отсутствие логической согласованности его элементов никоим образом не способны заслонить искренности и глубины духовного поиска. Этот поиск предельно индивидуализирован, связан с самостоятельным и творческим конструированием религиозной картины мира.”[9]

Православие — это духовное наследие максимально актуальное для современности в силу того, что оно служит сохранению национальной идентичности.[9] Т.е. в национальном самосознании религия определяет ценности. Таким образом видно, что национальная самоидентификация включает не только культуру, но и православные ценности. Иных ценностей нет в русской культуре. Но надо прикладывать усилия, чтобы ценности реализовывались действительно, а не формально. Только так можно сформировать подлинную толерантность на основе глубокого осознания традиционных нравственных ценностей.

Список литературы

Гумилев Л.Н. От Руси до России. / Л.Н. Гумилев Режим доступа: <http://gumilev.narod.ru/>

Позднякова М.Е., Рыбакова Л.Н. Религиозность как значимый элемент личностной структуры современного подростка и ее влияние на приобщение молодежи к психоактивным веществам // Девиантное поведение в современной России в фокусе социологии: наркотизация, алкоголизация, преступность, коррупция / Под ред. М.Е. Поздняковой, А.Л. Салагаева. — М: Институт социологии РАН, 2005.

Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание. — Нальчик: «Эль-Фа», 1999. — 329 с.

Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. — М., 1946. С. 677.

Вновь о пятом пункте // Собеседник. 1990. № 20. С. 3.

Торосян Д. Р. Роль религиозного фактора, традиционных, духовно-нравственных ценностей в социализации российской молодежи в условиях глобализации: автореф. дис. ... канд. соц. наук / МГУ. — М.: МГУ, 2005. — 28 с.

Щербаков М. А. Модель уровней самоидентификации личности. / М. А. Щербаков. — Режим доступа: http://www.ipd.ru/articles/ident_article.shtml

Данилова В.Е. Религиозная самоидентификация российских лютеран и социальные аспекты ее восстановления. // Культура & общество [Электронный ресурс]: Интернет-журнал МГУКИ — М.: МГУКИ, 2004 — Режим доступа: <http://www.e-culture.ru/Speakers.htm>, свободный — Загл. с экрана.

Посадский А. В. Религиозная жизнь студенческой молодежи России в контексте современных зарубежных исследований и стратегические перспективы развития духовного просвещения в России / А. В. Посадский — Режим доступа: http://pokrov-forum.ru/science/prav_phil_kult/statia/molodej_rossii-s11.php?print=Y

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ЭКСТРЕМИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Резник С.В., Бородкин А.В., г. Белгород

Религиозно-политический экстремизм выражает приверженность в политике к крайним взглядам и действиям. Поведение экстремистов, в отличие от умеренных радикалов, также выступающих за решительные политические мероприятия, не вписывается в рамки закона, нарушает Конституцию данной страны, как и другие государственные и международные правовые нормы. Религиозно-политический экстремизм - это всегда правовой нигилизм. В качестве субъектов политического экстремизма могут выступать как отдельные лица и партии, так и целые государства. Примером экстремизма на международной арене может служить внешняя политика тоталитарных режимов, выражающаяся в экспорте различных глобалистских идей: «пролетарской революции» (СССР), «нового порядка» (нацистская Германия), «исламской революции» (фундаменталистский Иран).

Экстремизм в постсоветской России обнаруживается в массовом выходе политической жизни из правовых норм, прежде всего в виде этнических консолидированных и вооруженных сепаратистских движений. Особое место, в данном случае, занимают радикальные исламисты (ваххабиты), которые своими незаконными действиями подвергли опасности гражданский мир и территориальную целостность Российской Федерации.

Рост терроризма в бывших республиках Советского Союза обусловлен целым комплексом предпосылок социального, национального, идеологического и психологического характера. К их числу можно отнести распад СССР,

системы его правоохранительных органов, паралич власти, хозяйственно-экономический кризис, резкое падение жизненного уровня населения и безработицу, неустойчивость всей системы общественных отношений и структур, крушение привычных мировоззренческих ориентаций, обострение разнообразных - политических, социальных, национальных и религиозных противоречий, высвобождение агрессивных потенциалов, общее падение нравов, торжество цинизма, нигилизма и взрыв преступности.

К числу внутренних факторов роста терроризма относятся: наличие в стране большого нелегального "рынка" оружия и относительная легкость его приобретения: наличие значительного контингента лиц, прошедших школу войн в Афганистане, Приднестровье, Сербии, Чечне, Таджикистане и других "горячих точках", и их недостаточная социальная адаптация в обществе переходного периода; сплоченность и иерархичность преступной среды; широкая пропаганда (кино, телевидение, пресса, литература) культа жестокости и силы; проникновение в Россию и деятельность на ее территории зарубежных экстремистских террористических организаций и религиозных сект.

Федеральный закон от 25 июля 2002 г. N 114-ФЗ "О противодействии экстремистской деятельности" (с изменениями от 27 июля 2006 г., 10 мая, 24 июля 2007 г., 29 апреля 2008 г.) был принят Государственной Думой 27 июня 2002 года и одобрен Советом Федерации 10 июля 2002 года. Законопроект склонен называть экстремизмом слишком широкий круг поступков. Это противоречит не только наиболее распространенным политологическим определениям экстремизма, но и здравому смыслу. Ведь "экстремист" - это тот, кто совершает крайние действия, а не любые нежелательные или даже противозаконные. Столь широкое определение, по нашему мнению, просто не будет работать: в нем запутаются и следователи, и судьи.

Экстремистская организация - общественное или религиозное объединение либо иная организация, в отношении которых по основаниям, предусмотренным настоящим ФЗ, судом принято вступившее в законную силу решение о ликвидации или запрете деятельности в связи с осуществлением экстремистской деятельности;

Статьей 13 ФЗ, пунктом 7 Положения о Министерстве юстиции Российской Федерации, утвержденного Указом Президента Российской Федерации от 13.10.2004 № 1313, на Минюст России возложены функции по ведению, опубликованию и размещению в сети Интернет федерального списка экстремистских материалов (на сегодня 808).

Может возникнуть подозрение, что законопроект приспособлен скорее не для борьбы с немногочисленными действительно экстремистскими группировками, а для гораздо более широких репрессий. Особенно

настораживает легкость, с которой приостанавливается деятельность организации, всего лишь заподозренной прокурором в экстремизме. Скорее всего, разработчики просто стремились максимально облегчить работу прокуроров и следователей, но вот о гарантиях гражданских прав при этом как-то не позаботились. Если организация действительно экстремистская (в более или менее общепринятом смысле слова), то дело прокуратуры или органов юстиции - собрать доказательства, достаточные для выигрыша иска в суде. Понятно, что это требует работы, но совершенно непонятно, почему это требует приостановки деятельности организации или издания (в отличие, заметим, от митинга), тем более на неопределенный срок.

Противодействие экстремизму в Интернете тоже строится по принципу наименьшего сопротивления чиновников: если сложно привлечь к ответственности авторов, надо возложить обязанность "чистить" Сеть на провайдеров.

Хотя есть в нем и вполне заметное рациональное зерно. Если зерно очистить от шелухи, получился бы проект, определяющий экстремизм узко, как совокупность явно серьезных преступлений против государства и прав человека, и сосредоточенный на том ценном, что в нем есть - **усилении ответственности активистов экстремистских группировок** по принципу наказания за сам факт активного участия. Авторы законопроекта совершенно правы, концентрируясь на организациях (пусть и неформальных) и их финансировании, а не на отдельных маргиналах. Правы авторы и в том, что не пошли по пути увеличения сроков, зато настаивают на ответственности всех реальных членов группировки, включая такую важную меру как последующее ограничение в правах.

Иначе говоря, местами проект больше похож на собрание благих пожеланий, а не на реально применимый правовой акт, что недопустимо в современном правовом демократическом государстве.

Вообще, экстремизм непосредственно связан с терроризмом. Достаточно часто эти понятия отождествляют. Но между ними существует и определенное отличие.

Терроризм - это всегда силовое действие, связанное с применением взрывов, убийств. Насилие - неотъемлемый признак террористической деятельности.

Экстремизм - более широкое понятие, охватывающее не только насильственные действия, но и агрессивные высказывания в адрес власти; несанкционированные митинги; вызывающее, неконвенциональное поведение.

Отдельно необходимо отметить исламский терроризм, который является одной из главных не только российских, но и мировых проблем. Наиболее тиражируемой идеей последнего времени является «неизбежность

противостояния» мусульманского и всего остального мира. Последователей ислама – почти миллиард человек, т.е. 1/6 населения Земли. Мусульманский мир составляют 120 государств, некоторые из которых процветающие и экономически развитые. Не все они являются сторонниками терроризма. Египет, Ливан, Судан, Алжир, Пакистан сами ведут борьбу с терроризмом и его идеологией.

Взрывы в Московском метро показали в очередной раз, что Россия, как и весь мир, находится в состоянии войны – четвертой мировой войны, о которой писал Джангир Арас²²⁹, войны мирового сообщества против терроризма. У этой войны нет четких границ, весь мир оказался на линии фронта.

Теракты, совершаемые религиозными фанатиками можно отнести к области идеалистического зла и зла-средства. В первом случае нужно учитывать тот факт, что террористы являются, в общем, идеалистами (рядовые исполнители терактов, шахида-смертники), которые считают себя борцами со злом. Идеологический противник для них представляет собой зло, с которым следует бороться, а сами они верят в то, что они творят добро. Во втором случае речь идет о злодеянии, совершаемом людьми, которые понимают, что совершают зло, но, тем не менее, реализуют его ради какой-то поставленной цели (заказчики терактов).

Итак, и те и другие творят зло, однако первые верят в то, что они исполняют священный долг, по исполнению которого они попадут в рай, вторые же – реализуют свои политические цели. Для первых террор – это образ жизни и деятельности, который полностью подчиняет человека себе. Для них большую роль играют религиозные мотивы, мотивы активного преобразования «несовершенного» мира. Они ощущают себя героями, жертвующими своими жизнями ради утверждения ценностей своей религии, отсюда их стремление привлечь внимание к своей персоне. Вторые руководствуются меркантильными мотивами и почти всегда остаются в тени. Их цели более прозаичны – желание обогатиться, свержение неудобного политического режима и т.п. Итак, исламский терроризм, в какие бы формы он не облакался – национально-освободительная борьба (сепаратизм), борьба за чистоту веры и т.д. - неизменно носит характер нелегитимного, антисистемного насилия под маской религиозного фанатизма.

«С каким бы лозунгом не выступал террорист, он адепт и порождение глобализма. Основные заповеди глобализации: 1) каждый обязан быть услышанным; 2) должно быть пространство для высказываний. Террорист - тот, кто считает, что его не слушают, и с кем не считаются в коммуникации и практике. Поэтому он берёт слово и весь мир «гласности» устремляется к нему. Терроризм сегодня - как художественное произведение, как шоу, как картина. Он творится перед объективом сотен тысяч фото- и кинокамер. Он только там и возможен, где есть эти камеры и эта гласность, то есть в цивилизованном мире. Но заложники, которых он берёт - это символ системы. Он убивает систему в

²²⁹ Джангир Арас «Четвертая мировая война. Информационно-аналитический справочник по негосударственным военизированным системам».

их лице, как система убивает его. Стратегии чеченцев, арабов поразительно современны. Им дали западные ценности, но Запад сам не справляется с большим количеством своих адептов. И они берут своё то тем, то иным способом»²³⁰.

Общей чертой террористов первого типа является групповой нарциссизм, который заключается в ощущении ими гордости за принадлежность к какой-либо (национальной, этнической, религиозной и т.д.) группе. Террорист, идущий на смерть ради абстрактной цели, обычно считает себя исполнителем собственного «высокого предназначения», спасителем хотя бы для ограниченной группы людей. Окружающий мир для террористов сужается до очень простых и абсолютных понятий: «черное - белое», «мы - они», «хороший - плохой». «Для террориста-фанатика» насилие – это, прежде всего священное действие или божественная обязанность, творимая по прямому требованию веры. Таким образом, терроризм приобретает некое сверхъестественное измерение, а сами террористы перестают быть связанными политическими, моральными или практическими нормами... Таким образом, религия, выраженная в священных текстах и истолковываемая клиром, говорящим от имени Бога, является узаконивающей силой»²³¹. Брюс Хоффман проводит различие между светским и религиозным терроризмом и указывает характерные особенности исламских террористических группировок: узаконивание насилия религиозными предписаниями, чувство отчуждения, террористические движения, в которых активисты являются также лидерами, уничтожение широкой категории врагов.

Основной питательной средой современного терроризма считаются замкнутые этнические сообщества с высоким процентом молодого активного населения, существующие вне собственной сильной национальной государственности - в виде этнического меньшинства или диаспоры. В большинстве случаев можно утверждать, что совпадает сразу несколько факторов субкультурной автономности: этно/суб/суперэтнический, религиозно-этический, социальный, возрастной. Каждый из них в отдельности является потенциально конфликтогенным. В системе отношений «стволовая культура - контркультура» возникает постоянно тлеющее напряжение, и создаётся ситуация конкурса радикальных идеологий. Тем не менее, основным механизмом - и это доказывает статистика, согласно которой средний возраст террористов-смертников часто не превышает 20 лет - становится именно возрастной.

В террористических сообществах система приоритетов смещена в национально-клановую и религиозную сферы, тем не менее можно указать на некоторые общие черты между ними и западными субкультурами: узкие одновозрастные группы, радикальная идеология, свой особый язык, символика,

²³⁰ Уши машут ослом. Современное социальное программирование / Д. Гусев, О. Матвейчев, Р. Хазеев, С. Чернаков - Пермь: Alex J. Vakster Group, 2002. - С. 136.

²³¹ Б. Хоффман Терроризм – взгляд изнутри = Inside terrorism. – М., 2003. – С. 112-113.

цели и выраженные через отрицание ценности – все это необходимые признаки контркультуры.

Таким образом, научный подход к феномену терроризма как объективно протекающего исторического процесса позволяет зафиксировать его как спонтанное проявление более глубоких, фундаментальных процессов. И в этом аспекте позиционировать терроризм как одну из множества тактических форм политической борьбы, значит не учитывать культурно-идеологическую, культурно-антропологическую, этнокультурную и религиозную специфику феномена терроризма. Рассмотрение вопроса о сущности феномена терроризма затрагивает многочисленные аспекты социального бытия, тесно переплетающегося с религиозными взглядами и соответствующим психологическим настроением традиционных слоев населения. Выше сказанное обуславливает исследование культурно-антропологических предпосылок исламского терроризма и моделей негативной идентичности и жизненной стратегии в процессе включения человека в субкультуру терроризма.

МИГРАЦИОННЫЙ АСПЕКТ НАЦИОНАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Решетникова М.В., г. Белгород

Миграция населения влияет на демографическую, политическую, экономическую, этнокультурную обстановку не только в местах вселения мигрантов, но и в местах их выселения. Изменяя социальную структуру, географию расселения и этнический состав населения миграция, в конечном счете, воздействует на политическую организацию выселяемой и заселяемой территории, вынуждая ее соответствовать новым реалиям. Этническая миграция, например, в одних случаях приводит к снижению удельного веса коренного населения, в других случаях за счет нее сокращается доля чужеродного в этническом плане населения и возрастает доля коренного этноса. В первом случае начинается процесс увеличения количества представителей инородного этноса в органах государственной власти (исполнительной, законодательной), и, как следствие этого, - изменение политического, социально-экономического курса развития этой территории. Во втором случае наблюдается сокращение числа представителей не коренного этноса в органах власти, что также приводит к изменению направления политики. Воздействие может быть и опосредованным, когда эмиграция или иммиграция в густонаселенных районах приводит в начале к возникновению социально-экономических, религиозных и культурных противоречий, вызывающих общее состояние этнополитической напряженности, а уже затем эта напряженность приводит политическую структуру общества к трансформации.

Характер межэтнического взаимодействия, возникающего в процессе миграции, определяется стратегиями адаптации мигрантов в месте переселения

и установками принимающего сообщества на взаимодействие с мигрантами. Ожидания принимающего населения от миграционных процессов (изменение существующей демографической ситуации, решение проблем нехватки трудовых ресурсов, убыли населения), сформированные под влиянием миграционного дискурса в средствах массовой информации и существующего миграционного законодательства, определяют потребительский характер отношения к мигрантам, что в свою очередь обуславливает негативные тенденции в межэтнических взаимодействиях.

В исследовании характера межкультурных коммуникаций, возникающих в процессе миграции нельзя оставить без внимания репрезентацию результатов миграционных процессов в средствах массовой информации, как основного фактора формирующего среду межэтнического взаимодействия. Миграционная ситуация представляется современными СМИ в контексте проблем преступности, коррупции, демографических проблем, проблем занятости. Основным образ мигранта, формируемый под влиянием СМИ – это образ «мигранта-торговца», «мигранта-преступника», «мигранта-жертвы». Результаты влияния миграционных процессов на социально-трудовую сферу российского общества представлены в контексте роста преступности, возникновении коррупции, криминальной экономики; необходимость миграции обусловлены демографическим кризисом и нехваткой трудовых ресурсов. Предлагаемые пути решения миграционных проблем сводятся к введению ограничительных мер, введению избирательной миграции.

Исследование межэтнических отношений, возникающих в процессе этнической миграции, является необходимым условием стабилизации социальных процессов в поликультурном обществе. Особенную актуальность эта проблема приобрела в последние годы, в связи с ростом и распространением в обществе нетерпимости, ксенофобии и расизма. Так А.В. Дмитриев отмечает, что во многих развитых странах происходит рост анти миграционных движений, которые часто носят расистскую окраску: «Иммигранты становятся мишенью для нападок, как наиболее очевидный признак ухудшающегося положения, в то время как истинные причины недовольства не лежат на поверхности»[1]. Неприязнь местного населения к этническим мигрантам, может быть объяснена тем, что местное население, отрицая права мигрантов, как некоренных жителей, признает и утверждает свое приоритетное право на ресурсы в различных сферах. Л. Гудков отмечает, что: «Важнейшим элементом неприязни к мигрантам следует считать «беспочвенность» пришлых дисквалификация приезжих означает легитимацию претензий большинства на привилегии, которые не должны распространяться на приезжих».[2] Можно сделать вывод, что одной из причин неприязни местного населения к мигрантам, является перенос опасений за свое социально-экономическое положение на отношение к приезжим, а выражением этих опасений являются необоснованные обвинения и утверждения о том, что миграция провоцирует безработицу, увеличение преступности, рост цен.

Современная демографическая ситуация, определяемая как кризисная, предполагает поиск источника трудоспособного населения в потоках миграции. В

процессе миграции переселенцы сталкиваются с определенными трудностями, экономического, социального, психологического характера. Нередко процесс социальной адаптации к новым социально-культурным и экономическим условиям становится трудно разрешимой проблемой для переселенцев. Распространение в обществе идей терпимости к представителям другого этноса является необходимым условием снижения межэтнической напряженности.

Поэтому нам представляется следующим решением данной проблемы, прежде всего политика в области миграции должна учитывать этические и юридические установки, защищающие отдельные лица и группы населения независимо от национальности, расы, этнической принадлежности, религии.

Список литературы

1. Дмитриев А.В. Конфликтогенность миграции: глобальный аспект // Социологические исследования. – 2004. – № 10. – С. 5-13.
2. Гудков Л. Смещенная агрессия: отношение россиян к мигрантам // Вестник общественного мнения. – 2005. – № 6 (80).

О НЕОБХОДИМОСТИ ИСТОРИЗАЦИИ ЭКСТРЕМИЗМА

Римский А.В., г. Белгород

Прежде всего, остановимся на принципиальном положении анализа феномена экстремизма, которое можно обозначить как необходимость его рассмотрения в исторической перспективе, как явление не ограничивающееся реалиями дня сегодняшнего, но длящееся, имеющее историю. Также анализ экстремизма невозможен без учета того факта, что его определение, номинирование чего-либо в качестве экстремистского опирается на совокупность властных практик и обслуживающих их институциональных дискурсов. И если в настоящее время экстремизм имеет ярко выраженные политические черты («приверженность крайним взглядам и, в особенности, мерам (обычно в политике)»)²³², то даже небольшой исторический экскурс преодолевает границы такого определения.

Так, например, А. Эткинд приводя примеры осуждения ереси катаров (интересный вопрос можно ли их считать экстремистами) находит пересечение нескольких дискурсов, что позволяет зафиксировать их «экстремальность» или еретичность: «великая мечта развертывалась на нескольких уровнях: мистическом уровне отношений с Богом, политическом уровне отношений с обществом и эротическом уровне отношений с телом»²³³. То есть дискурс сектантский, во многом родственный (или тождественный) религиозно-экстремистскому, включал три локуса «мистика – политика – эротика».

Такое соединение позволяет одинаково номинировать античных гностиков, европейских либертинов и сектантов. И если подобная «линия»

²³² Экстремизм//Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура. Словарь-справочник. М., 2005.

²³³ Эткинд А. Хлыст (секты, литература и революция). М., 1988. С.14

кажется чрезмерной, то пример адамитов или секты «Свободного духа» 14-15 веков в Европе есть аргумент подтверждающий связь политики, эротики и религии: «... адамиты практиковали промискуитет; секта увлекалась также пением гимнов и ритуальными танцами в голом виде. Заняв укрепленный остров, адамиты совершали ночные вылазки в окрестные деревни; кровь, верили они, должна залить землю до холки коня»²³⁴. Другим известным примером является история анабаптизма.

Безусловно, господствующим, среди указанных дискурсов экстремизма, был религиозный и он же в последующем уступает место политическому или точнее политико-экономическому. Как пишет А. Эткин: «капитализм оказался эффективным средством против конца света»²³⁵. Капитализм и религиозный экстремизм в своих метафизических, онтологических и антропологических перспективах оказались противоположны: один закликает время во всеобщей эквивалентности (Дебор), а другой ждет и приближает Апокалипсис. Религиозный экстремизм это анти-капитализм, но оба они решали одну задачу (как показал М. Вебер, глубоко религиозную)²³⁶.

Но и эта связка исторична, поскольку соединение религии и экономики ставит вопрос в своей сути: если капитализм производит, то экстремизм непроизводителен, (ранее так и было, эпоха модерна – классики, схема противостояние бедного Юга и богатого Севера), когда одни гораздо экономически эффективнее других.

Но сегодня схема перевернута, капитализм не производит, а симулирует, реальный сектор производства переехал в страны третьего мира. Экстремизм в современных условиях уже не средство борьбы за блага, богатство или форма экономически обусловленного протеста, его причины более метафизичны. Локализация противостояния сохранилась частично, это Север – Юг, постмодерн – модерн/традиционализм. Но если Запад прошел путь эволюции естественно, идеология постмодернизма сформировалась и принята обществом, симулятивность усвоена, то Юг форсировано прошел этот путь. Следовательно экстремизм здесь реакция на лишение бытийственных оснований, сопротивление завершающей стадии капитализма, который можно назвать симулятивным или виртуальным. Этот экстремизм вынужденно религиозен, потому что религия естественный и пожалуй единственный возможный «ответ» на де-онтологизацию и симулитизацию реальности.

Список литературы

Экстремизм//Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура. Словарь-справочник. М., 2005.

Эткин А. Хлыст (секты, литература и революция). М., 1998.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003.

²³⁴ Там же. С.17.

²³⁵ Там же. С.22.

²³⁶ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003.

ВЛИЯНИЕ СМИ НА МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ

Родина В. А., г. Орел

Для рассмотрения феномена массовизации и средств массовой информации как важной его части, необходимо определить данные понятия. В русском языке СМИ обычно определяют как синоним масс-медиа. В свою очередь эти понятия связаны с массовой коммуникацией. Термин «коммуникация» имеет множество определений, однако большинство исследователей принимают концепцию, предложенную руководителем Аннербергской школы профессором Джоном Гербнером: «социальная интеракция через сообщение»²³⁷.

Рассмотрим характер современных коммуникаций в концепции зарубежного исследователя середины XX века Г.М. Маклюэна. Для того чтобы показать особенности современных коммуникаций М. Маклюэн предлагает разделить их на холодные и горячие. Основным критерием деления выступает определенность, то есть детализация одного единственного чувства. Горячим М. Маклюэн называет «средство, которое расширяет одно-единственное чувство до степени “высокой определенности”». Высокая определенность – это состояние наполненности данными²³⁸. Данная классификация коммуникационных средств по нашему мнению наиболее полно отражает их связь с общественными изменениями и влияние на сознание людей.

К бесспорно горячим средствам коммуникации можно отнести фотографию, так как она дает исчерпывающую визуальную информацию, не требует дополнения со стороны субъекта. Холодные средства коммуникации дают реципиенту возможность домысливать, довершать их. Горячие средства можно охарактеризовать низкой степенью участия аудитории, а холодные наоборот – вовлеченность и активностью.

В XX веке появились и распространились средства коммуникации: радио, телефон, телеграф, телевидение, Интернет. М. Маклюэн рассматривал некоторые из современных видов коммуникаций. Телеграф и телефон относятся безоговорочно к холодным коммуникативным средствам. В них присутствует вовлеченность, они требуют внимания. Действуют они только на слух, поэтому все остальное может быть додумано. Телефон и телеграф можно отнести к первым средствам передачи информации с помощью электричества. Возможно поэтому они односторонние. М. Маклюэн отмечает, что «мгновенность «всего и сразу» и тотальное вовлечение, присущие телеграфной форме, до сих пор отталкивают некоторых утонченных людей, сформированных письменностью. Визуальная непрерывность и фиксированная

²³⁷ Черных, А.И. Социология массовых коммуникаций [Текст]: учеб. пособие / А.И. Черных; Гос.ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд.дом ГУ ВШЭ, 2008. – 451, [1] с. – 2000 экз. – ISBN 978-5-7598-0482-6 (в пер.). с.15

²³⁸ Маклюэн Г.М. Понимание Медиа. Внешнее расширение человека / Пер с англ. В.Николаева; Зacl. ст. М.Вавилова. – 2-е изд. - М.: «Гиперборея», «Кучково поле», 2007. – 464 с. (Приложение к серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»). ISBN 978-5-91679-58-6.с. 27

«точка зрения» делают для них непосредственное участие, обеспечиваемое средствами мгновенной коммуникации, столь же отвратительным и неприятным, как и массовые виды спорта»²³⁹.

Радио - коммуникативное средство начала XX века, которое основано на электричестве. Радиосигналы воздействуют на слух, и должны доводить до определенности именно это одно чувство. Таким образом, радио можно определить как горячее средство коммуникации. М. Маклюэн пишет: «Радио обеспечивает ускорение информации, вызывающее, в свою очередь, ускорение в других средствах. Оно определенно сжимает мир до размеров деревни и создает ненасытную деревенскую тягу к сплетням, слухам и личной злобе».²⁴⁰ В начале XX века радио служило в качестве объединения всего политического и мирового пространства, но с появлением телевиденья ситуация изменилась. Радио стало средством индивидуализации человеческого общения.

Телевиденье самое массовое средство коммуникации с середины XX до начала XXI века. Оно наиболее полно отражает реальность. Телевиденье дает полную информацию о предмете, и его следовало бы отнести к горячим средствам, с другой стороны, высокая степень вовлеченности реципиентов говорит о том, что оно является холодным. М. Маклюэн также относит его к холодным средствам коммуникации и пишет: «Будучи холодным средством коммуникации... именно необычайно высокая степень участия аудитории в телевизионном средстве коммуникации объясняет его неспособность работать с горячими вопросами».²⁴¹ По сравнению с печатью, телекоммуникации мозаичны и дают высокую степень свободы. Мы можем выделить особенности телевиденья, описанные М. Маклюэном: технологическую мозаичность изображения, складывающегося из множества точек; мозаичность содержания; крупный план как норма телевизионного изображения; предпочтение малого сюжетного действия; быстрая смена сюжетов; прямая трансляция как основа сюжета; перестановка реальной последовательности действий, поскольку результат сообщается в начале сюжета; ТВ ненасытно.

Научно-технический прогресс изменяет телевиденье и возможно сейчас оно становится горячим средством коммуникации. Во времена написания М. Маклюэном работы, телевиденье служило символом освободительной миссии электронных медиа от всевластия печати, от закрепощающих человека допущений чтения. В настоящее время телекоммуникации стали менее свободными, подчиненными власти, с другой стороны, с появлением эффектов 3D человек погружается в происходящее, но при этом не становится более активным, а выступает пассивным наблюдателем.

Интернет, как новое коммуникативное средство, не был описан М. Маклюэном. При его рассмотрении следует отметить, что в нем присутствует возможность расширение нескольких чувств человека, так как передается он через аудиовизуальный канал. С другой стороны, явление

²³⁹ Там же с .289

²⁴⁰ Там же с.349

²⁴¹ Там же. с. 353

Интернет-реальности требует максимальной вовлеченности, и предоставляет для этого множество возможностей. Основными формами общения выступают мгновенные сообщения разного рода: письменного или аудиовизуального. По нашему мнению, Интернет более холодное, чем горячее средство коммуникации. Основной его особенностью являются пользователи, их активность, а расширение чувств, схожее с телевизионным отходит при этом на второй план.

Сегодня массовая коммуникация рассматривается как процесс передачи информации большим группам людей с помощью специальных средств – СМИ. Также и согласно трансмиссионной модели Шеннона – Уивера средства массовой коммуникации обеспечивают трансляцию информации через массовые технологические каналы принимающей стороне, которой является массовая аудитория как потребитель. В любом случае реципиент массовой коммуникации анонимен, неконкретен и удален от отправителя. В соответствии с этим СМИ направлены на аудиторию, которая понимается как гомогенная. Естественно среди этих индивидов существует половозрастная и социальная дифференциация, но при рассмотрении их как аудитории она становится неважна.

Можно сказать, что аудитория СМИ, физически не связанная, объединяется на основе принимаемой информации и только тогда может быть дифференцирована на различные группы. Одним из важных признаков аудитории, по мнению исследователя А. Черных, является:

- отсутствие физического и прямого психического контакта между участниками;
- гомогенность групп участников на основе личного выбора и вкуса;
- деятельность публики, ее отдельных участников носит как бы рассеянный, суммарный характер, но она сознательна и менее эмоциональна, существуя в гораздо более цивилизованных формах: выражение мнения в СМИ, волеизъявление в ходе сбора подписей и т.д.

Целью воздействия СМИ является массовое сознание. В политике масса рассматривается как суммарный идеализированный оппонент власти. Г. Лассуэлл в теории магической пули выдвинул представление о том, что массовое сознание есть в основном и преимущественно продукт внешних, социальных воздействий, которому не в состоянии противостоять единичное индивидуальное сознание.

В современном обществе присутствуют тенденции как массовизации, так и демассовизации и обе они связаны со СМИ.

Рассмотрим демассовизацию (термин введен Э. Тоффлером). Присутствуют две тенденции:

во-первых, появление новой, быстрой, дешевой прессы, радио и телевидения. То есть относительно небольшие группы имеют свои издания, массовая печать теряет свою актуальность. В конце 1970-1980 на первый план в США, Англии, Италии, Франции, Японии выходит телевидение, - с начала эфирное, затем кабельное, и наконец, спутниковое. Аналогичные процессы идут и в России, начиная с периода перестройки и до настоящего времени. Как

отмечают Д. Калюжный и Е. Ермилова, « две структуры – власть и СМИ подлаживаются друг к другу. СМИ пытаются «давить» на власть, а она в свою очередь «давит СМИ»²⁴². В последнее десятилетие в России, кроме политического размежевания СМИ на «президентские» и «оппозиционные», происходит расслоение печати на элитные, массовые издания.

Во-вторых, развитие сетевых СМИ приводит к сегментации аудитории. Сегментация по-прежнему огромной по численности аудитории означает, что она не является массовой в традиционном смысле слова. Именно на так называемые целевые аудитории, формируемые на основе собственных интересов, т.е. сегменты широкой аудитории, в основном стараются ориентироваться современные масс-медиа, в особенности политические.

Однако одновременно возникает новая массовость, обусловленная унификацией в условиях медиаглобализации, с одной стороны, а с другой – усилением коммерциализации, прежде всего телевидения, в силу концентрации вещательных каналов в руках немногих собственников, что ведет к сужению информационного выбора.

Список литературы

1. Калюжный Д., Ермилова Е. Дело и слово.- М., 2003.
2. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа. Внешнее расширение человека / Пер с англ. В.Николаева; Закл. ст. М.Вавилова. – 2-е изд. - М.: «Гиперборей», «Кучково поле», 2007. – 464 с. (Приложение к серии «Публикация Центра Фундаментальной Социологии»). ISBN 978-5-91679-58-6.
3. Черных, А.И. Социология массовых коммуникаций [Текст]: учеб. пособие / А.И. Черных; Гос.ун-т – Высшая школа экономики. – М.: Изд.дом ГУ ВШЭ, 2008. – 451, [1] с. – 2000 экз. – ISBN 978-5-7598-0482-6 (в пер.).

ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В УСЛОВИЯХ НАЦИОНАЛЬНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Родионова М.Ю., Мамин А.С. г. Белгород

В настоящее время Российская Федерация переживает ряд преобразований, как в социально-экономической, так и политико-правовой сфере, что, по нашему мнению, оказывает положительное влияние на процесс становления и развития гражданского общества, без которого не может идти речь о том, что Россия – демократическое государство.

Согласно Энциклопедическому словарю Брокгауза и Ефрона, гражданское общество - это «употребляемое в особом смысле некоторыми юристами обозначение совокупности лиц, которые в данное время и на данной территории участвуют в образовании гражданского права»²⁴³.

²⁴² Калюжный Д., Ермилова Е. Дело и слово.- М., 2003. – с.212

²⁴³ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1992. С. 97.

Как известно, распад Советского Союза и последующие реформы 90-х годов привели к тому, что основные демократические, политические, либеральные и иные ценности общества практически потеряли свою значимость для граждан. Доверие к демократическим институтам было практически утрачено, и, как следствие – не могло идти и речи о нормальном становлении и динамичном развитии гражданского общества в Российской Федерации.

Так можно согласиться с мнением Дж. Локка, который полагает, что образование гражданского общества знаменуется изменением системы социальных ценностей. В связи с этим перед государственной властью стала задача не только вернуть доверие граждан, но и повысить ее эффективность взаимодействия общества и государства. Становление зрелого гражданского общества в России зависит не только от усилий ее граждан, но и от политической власти: укоренения институтов демократического правового государства, цивилизованного рынка и частной собственности, местного самоуправления.

Действующая Конституция РФ провозгласила Российскую Федерацию демократическим государством; демократия неразрывно связана с гражданским обществом, поэтому мы полагаем, что проблема повышения уровня правосознания выражается в необходимости возобновления доверительных, партнерских отношений между гражданами и властью и приобретает актуальность в настоящее время.

Не смотря на то, что переход к демократии и рыночной экономике в начале 90-х годов был самым активным и решительным образом поддержан россиянами, становление гражданского общества не представлялось возможным в связи с тем, что граждане просто не были полностью подготовлены к последствиям своего выбора в пользу свободы.

Становлению и развитию гражданского общества в Российской Федерации во многом способствуют реформы, проводимые государственной властью, успешные попытки освоения новых способов и форм взаимодействия общества и государства. Безусловно, одной из первостепенных задач является приобщение граждан к демократическим ценностям, в первую очередь к толерантности. «Толерантность – сложный и противоречивый социальный феномен. Вбирая в себя ценности и социальные интересы, ментальные установки и стереотипы, являясь способом выживания в постоянно меняющемся мире, толерантность предстает как составная часть свободы и ответственности». В то же время толерантность – это и элемент культуры, который различные авторы определяют по-разному. Обобщая имеющиеся в научной литературе понятия, «толерантность можно представить следующим образом: это модальный стоицизм, признание того, что другой человек «имеет право»; моральный идеал, выражающийся в гуманных отношениях; общественная значимость и права человека; баланс сил между

конфликтующими группами; способы достижения мирного сосуществования; ценность и социальная норма гражданского общества»²⁴⁴

Так на сегодняшний день, Российская Федерация не только многонациональная, но и много конфессиональная страна, поэтому проблема толерантности, терпимости и взаимоуважения крайне актуальна. В связи с тем, можно констатировать что, становление и развитие гражданского общества напрямую зависит от степени толерантности граждан,

В сознании российских граждан глубоко укоренилось убеждение в необходимости сильного государства. Государственный склад ума стал отличительной чертой русской ментальности. В своем высказывании А. Грамши отметил данную особенность следующим образом: «На Востоке (и в России) государство было всем, гражданское общество находилось в первичном, аморфном состоянии. На Западе между государством и гражданским обществом были упорядоченные взаимоотношения, и если государство начинало шататься, тотчас выступала наружу прочная структура гражданского общества. Государство было лишь передовой траншеей, позади которой была прочная цепь крепостей и казематов»²⁴⁵. Современный этап общественного развития требует пересмотра привычных форм общественной жизни, в первую очередь это касается государства и гражданского общества, в которых исчезло ощущение «Мы», основанное на справедливости и солидарности. Человек должен осознать, что он может реализовать свои интересы не только через государство и с помощью государственных гарантий и механизмов, но и посредством полноценных институтов гражданского общества²⁴⁶.

Международный пакт о гражданских и политических правах гласит: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии»²⁴⁷. Однако, говорить о том, что российское общество толерантно к представителям различных конфессий весьма проблематично. В сознании граждан необходимо укрепить мысль о том, что гражданское общество – это общество индивидов, которые обладают активной жизненной позицией и готовы реализовывать свои законные интересы, принимать участие в управлении государством, при этом, не нарушая права других граждан.

Таким образом, одним из важнейших направлений является формирование национально-конфессиональной толерантности в условиях которой будет развиваться гражданское общество. Все это обусловлено возрастанием миграционных потоков, ростом иностранных граждан, увеличением числа межкультурных контактов. Более того, гражданское общество в России закономерно отражает, и всегда будет отражать глубокие особенности ее богатой истории и многонациональной культуры.

²⁴⁴ Хомяков М.Б. Толерантность: парадоксальная ценность // Журнал социологии, социальной антропологии. 2003. № 4. С. 98-112.

²⁴⁵ Грамши А. Избр. соч. В 3-х томах. М., 1957. Т. 3. С. 200.

²⁴⁶ Абакумов С.А. Гражданское общество и власть: противники или партнеры? М.: Галерея, 2005. С. 33, 34

²⁴⁷ Права человека: Сборник международных документов. М., 1990. С. 180

ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ПСИХОЛОГИЧЕСКИЙ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Родионова О.И., г. Москва

В настоящее время в политических и научных кругах широко обсуждается вопрос об особенностях гражданской идентичности в России. Однако аргументация, выдвигаемая в ходе подобных обсуждений, представляется недостаточной, поскольку эмпирических исследований, посвященных данной проблематике, практически нет. Но сами эмпирические исследования невозможны до тех пор, пока не будет представлено научно обоснованное содержание теоретического конструкта «гражданская идентичность». На решение этой задачи направлена первая часть данной статьи; вторая часть посвящена обсуждению результатов пилотажного исследования гражданской идентичности российской молодёжи.

Идентичность как предмет исследования представляет собой совокупность психологических образований разного уровня осознанности, свидетельствующих о психологической принадлежности субъекта к определенной социальной группе [1]. Идентичность гражданская есть структурная часть социальной идентичности личности, если определять её как внутреннюю психологическую структуру субъекта, и феномен надындивидуального сознания, если определять её с объектной, внешней, стороны. Дадим развёрнутое определение гражданской идентичности.

Гражданская идентичность есть 1) совокупность осознанных и неосознанных психологических образований (представлений, мотивов, поведенческих проявлений), свидетельствующих о принадлежности к определённом сообществу граждан; 2) феномен надындивидуального сознания, характеризующий гражданскую общность как коллективного субъекта. В структуре гражданской идентичности можно выделить несколько компонентов:

- 1) когнитивный – совокупность представлений субъекта о своей стране;
- 2) эмоциональный – те эмоции и переживания, которые испытывает субъект по отношению к процессам, происходящим в его стране, историческому прошлому, настоящему и будущему его страны и т.д.;
- 3) мотивационный – те осознаваемые и неосознаваемые причины, которые формируют сознательную или бессознательную принадлежность к определенной социальной группе, в нашем случае – к группе граждан России;
- 4) поведенческий (регулятивный) – те поведенческие стратегии, посредством которых субъект реализует собственную гражданскую идентичность.

Каждый из компонентов идентичности в свою очередь может содержать несколько составляющих. Например, когнитивный компонент включает: а) представления об идентифицирующих признаках, б) представления о принципах и основах объединения (территориальный, культурный, политический), в) представления о характере взаимоотношений граждан между

собой/ характере взаимоотношений государства и граждан, г) целостный образ государства, д) представления о народе, культуре, языке, традициях, системе ценностей [2]. Эмоциональный компонент представлен набором определенных эмоций с разной степенью актуализации, мотивационный – иерархией мотивов, поведенческий – способами реализации в реальной жизни того содержания, которым представлены когнитивный, эмоциональный и мотивационный компоненты.

Таким образом, мы можем выделить целый комплекс факторов, определяющих портрет гражданской идентичности конкретной личности. Американские исследователи выделили ряд контекстных переменных [3], которые вносят наибольший вклад в образование личностных структур, определяющих сопричастность гражданина к проблемам гражданского общества (рис. 1).

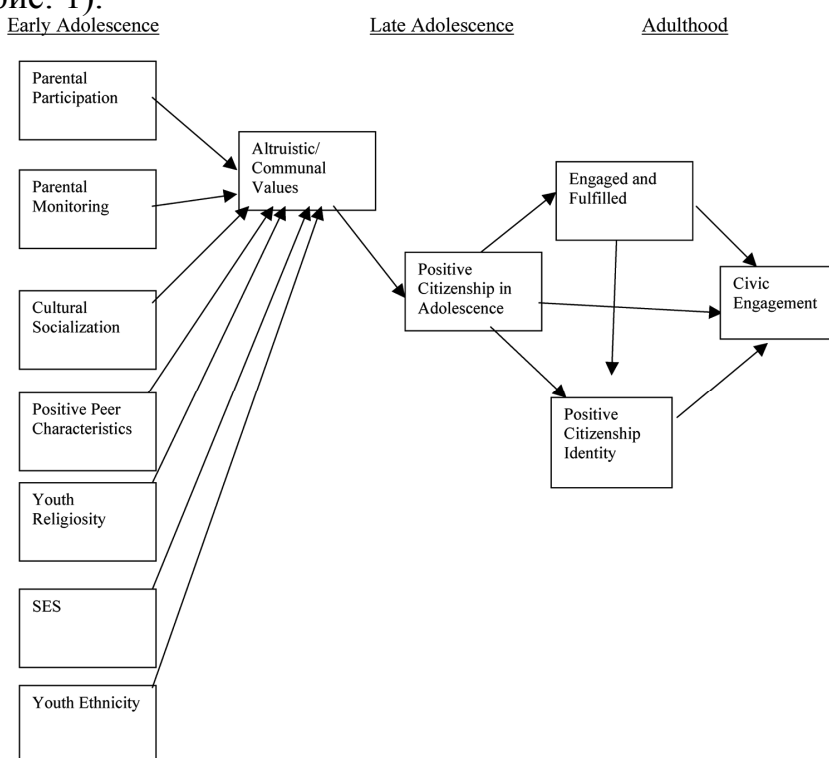


Рис. 1 Модель положительного гражданского развития

Исследователи не ограничились выделением факторов и обратили внимание на специфичность влияния каждого из них в определенном возрастном диапазоне, что позволило им сделать вывод о том, что определяющим для формирования гражданской идентичности является не само наличие данных факторов в социальном контексте индивида, но такие обстоятельства развития, при которых «широкий гражданский контекст должен присутствовать на протяжении всего детства, чтобы максимизировать развитие гражданской идентичности». Прогностической для гражданской активности является не столько склонность к самореализации в управленческой сфере, сколько «действия, которые не являются явно гражданскими по природе, такие как спортивные состязания или искусства, но которые, тем не менее, могут служить микромирами общественной жизни, обеспечивая социальный капитал

и возможности социального навыка, которые связаны с формирующимися позднее гражданскими обязательствами». Практическая значимость данных результатов велика, поскольку позволяет: 1) учесть фактор последовательности и непрерывности формирования гражданской идентичности: «отдельные контекстные переменные ранней юности способствуют гражданской активности в поздней юности, которая, вероятно, предсказывает гражданскую активность во взрослой жизни», 2) разработать программы формирования гражданской идентичности не посредством прямого стимулирования активности, а посредством улучшения средовых детерминирующих факторов: «разработчикам программ необходимо думать целостно, включая в модели такие факторы, как вовлечённость родителей, наставников и сверстников в гражданские действия, вместо того, чтобы учитывать исключительно осуществление гражданские действий».

Переходя от теоретических положений к картине реальной жизни, представим некоторые результаты собственного пилотажного исследования гражданской идентичности российской молодежи.

Цель исследования: дать описательную характеристику гражданской идентичности российской молодежи.

Методы и методики, использованные для проведения исследования:

1. Метод контент-анализа для обработки протоколов испытуемых (Ж. Кайзер);

2. Метод субъективного шкалирования (модификация модели сравнительных суждений Терстоуна);

3. Методика неоконченных предложений (модификация методики Дж. Ньюлтена);

4. Методика «Кто я?» (Кун-Макпартленд).

Выборка: в исследовании приняло участие 40 человек, из них 26 девушек и 14 юношей в возрастной категории от 18 до 27 лет, специализирующихся в области философии, психологии, экономики, физики, математики, филологии, географии.

Выводы: обобщив результаты нашего исследования и проведя их интерпретацию, мы приходим к выводу об особенностях контекста, внутри которого формируется российская гражданская идентичность. Эмпирическое пилотажное исследование показало, что культуроспецифичность гражданской идентичности задается ценностями гражданского общества, конфигурацией и иерархией институтов гражданского общества. Специфичность контекста обуславливает специфичность гражданской идентичности и способы её поведенческой реализации. Гражданская идентичность российской молодежи реализуется преимущественно в таких институтах гражданского общества, как семья, научные, культурные и спортивные организации, церковь, благотворительные фонды, общественные организации, и гораздо менее посредством представительства граждан в политических партиях, независимых средствах массовой информации, ассоциациях избирателей и т.п. Особая конфигурация востребованных институтов гражданского общества позволяет говорить о качественном своеобразии российской гражданской идентичности.

Список литературы

1. Андреева Г.М. Социальная психология. М.: Аспект Пресс, 2002
2. Стефаненко Т. Г. Этнопсихология. – М.: Институт психологии РАН, «Академический проект», 1999
3. Zaff J., Malanchuk O., Eccles J. Predicting Positive Citizenship from Adolescence to Young Adulthood: The Effects of a Civic Context/ Applied development science, 12(1), 38–53, 2008

А. СМИТ: КОНЦЕПТ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В ЭКОНОМИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ ЛИБЕРАЛИЗМА

Романенко Д.В., Королева К.Ю., г. Белгород

«Инициатором» экономического дискурса^{*} классического либерализма является Адам Смит, который повлиял на формирование, распространение и закрепление либералистской идеологии в культурно-исторической системе знаний настолько же сильно, как в свое время Карл Маркс и Зигмунд Фрейд предопределили соответствующие эпистемические системы со специфичными концептуальными, аргументативными, языковыми «политиками». Используя терминологию Фуко, все они в равной степени явились «учредителями дискурсивной формации», авторами не только своих работ, но также «возможности и правил образования других текстов» (М. Фуко). Адам Смит, являясь автором книг, раскрывающих идею экономического либерализма и одним из основоположников классической политэкономии, действительно сделал возможным появление открытой, до сих пор «незавершенной» системы текстов, выражающих и закрепляющих концепты гражданского общества в их экономическом прочтении.

Прагматические, рациональные основы экономической деятельности раскрываются в самой известной работе А. Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776 г.), а философские и морально-этические основы экономических отношений представлены в более раннем произведении «Теории нравственных чувств» (1759 г.). В своих работах он дает развернутое обоснование базовым постулатам буржуазной этики, при этом уделяя значительное внимание развитию концепции «естественной свободы», неотчуждаемых прав личности, значению материального интереса в жизни человека, развивая идеи предшествующих мыслителей в более практической плоскости и в новом культурно-идеологическом контексте.

Следуя логике нашего исследования, рассмотрим, во-первых, структуру концептов экономического дискурса либерализма работ Смита, во-вторых,

^{*} Мы рассматриваем экономическую теорию А. Смита в качестве «практического дискурса» по двум причинам: 1) в традиции той эпохи не только «экономическая теория», но и этика проходили по разряду «практического разума»; 2) экономическая теория той эпохи была непосредственной рефлексией самой экономической практики раннего капитализма и рыночной экономики.

стратегии концептуализации гражданского общества, и, в-третьих, особенности внутренней «связности» дискурса.

Прежде всего, необходимо выделить *концепт «естественной свободы»*. Рассмотрим *понятийный* аспект этого ключевого концепта, используемого Смитом в своих работах. Главный интерес для Смита представляют занятия людей как способы производства, а общение людей является предметом изучения лишь в контексте «обслуживаемых» социально-экономических отношений. Плюрализация форм общения трактуется автором как один из признаков цивилизованного общества, при этом формы общения различаются между собой. В цивилизованных обществах не существует значительного разнообразия в деятельности индивидов, зато присутствует широкий спектр различных видов деятельности на социетальном уровне.

Формы общения являются производными от различных экономических ролей, но их содержательное наполнение выявляет не только экономические различия, определяемые уровнем доходов, но и отличные друг от друга формы морали. Смит пишет, что в обществе, где существует классовое разделение, одновременно сосуществуют *две системы морали*, одна из которых является более жесткой, строгой, а вторая представляет собой мягкий, «распущенный» вариант, предоставляя большую свободу мыслей и действий. Первая доминирует *в низших классах* престолярства, вторая является прерогативой «светских», *образованных групп* населения.

Понимая человека как по своей природе сугубо корыстное существо, Смит утверждает, что люди всегда стараются воспользоваться предоставляемой свободой для достижения своих прагматических целей, удовлетворения личных интересов. В концепции Смита корыстный интерес является ведущим мотивом человеческой деятельности и одним из факторов общественного прогресса, поскольку удовлетворение этого интереса требует постоянного взаимодействия с другими людьми, вступления в отношения обмена. «Не от благожелательности мясника, пивовара или булочника ожидаем мы получить свой обед, а от соблюдения ими своих собственных интересов, – пишет он. – Мы обращаемся не к их гуманности, а к их эгоизму, и никогда не говорим им о наших нуждах, а об их выгодах»²⁴⁸. Здесь, в моральном аспекте, более очевидна переключка с идеями Гоббса, нежели Локка. Обусловленное естественными потребностями стремление людей улучшить свое благосостояние является настолько сильным стимулом к развитию, что способствует формированию общественного богатства. «Естественная свобода» экономических отношений людей не должна испытывать институционального давления, внешнего вмешательства, поскольку этот механизм регуляции является внутренне сбалансированным и гармоничным. А в плоскости политической он более склонен следовать идеям Локка.

Это естественное состояние *гармонии* находит отражение в такой *образно-ассоциативной* составляющей концепта «естественная свобода», как

²⁴⁸ Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I-III). – М., 1992. – С.129.

метафора «невидимой руки» как объективно существующих *экономических законов*. В основе естественных законов лежат два имманентных свойства человека – «чувство симпатии» и так называемый «внутренний наблюдатель». «Природа, создавая человека для жизни в обществе, одарила его желанием нравиться ближним и опасением обидеть их»²⁴⁹.

В этом отношении целесообразно выделить еще один концепт, присутствующий в работах Смита – «личность». Несмотря на то, что в рамках его макросоциальной концепции этот концепт не является системообразующим, тем не менее, его использование принципиально связывается автором с системой экономических отношений: человек является носителем главного отношения, структурирующего общество, – обмена. Чувство симпатии позволяет индивиду мысленно ставить себя на место другого, партнера по общению и взаимодействию, воспринимать и интерпретировать чувства и мотивы других людей. «Внутренний наблюдатель» представляет собой нечто иное, как *совесть человека*, которая призвана *уравновесить* эгоистичные порывы благожелательным отношением к другим людям. В развитом цивилизованном обществе индивид перманентно нуждается во взаимодействии, кооперации со множеством людей, и вместе с тем, как он постоянно нуждается в помощи других, в течение жизни он может наладить дружеские отношения лишь с весьма ограниченным кругом лиц²⁵⁰. Обмен, основанный на возможности понимать и чувствовать другого человека, является ключевым свойством Homo economicus.

Иными словами, стремление к личному благополучию и процветанию является естественным для человека и поэтому изначально справедливым, а поэтому «обретение личности» может быть связано с участием в *свободных экономических отношениях*. «Положение человека было бы слишком грустным, если бы чувствования, которые по природе своей должны руководить его поступками, ни в каком случае не могли бы быть добродетельными и достойными уважения»²⁵¹, – заключает он.

Особенностью использования концепта «естественная свобода» в работах Смита является его тесная связь с *ценностью доверия* к человеку, что непосредственно связывается автором с признанием права человека на свободу, в том числе свободу в области экономических отношений. *Механизм согласования* собственных интересов с интересами других людей заложен *природой, Богом*, и отражает всестороннюю зависимость людей друг от друга. Поскольку все наши поступки в той или иной мере имеют последствия для других людей, индивид непременно сталкивается с проблемой соотношения своих действий с возможными последствиями. Необходимым условием для оценки поступка является наличие одобрения, которое «представляется сложным чувством, состоящим из двух отдельных ощущений, а именно прямой симпатии к чувствам человека, делающего благодеяния, и косвенной

²⁴⁹ Смит А. Теория нравственных чувств. – М., 1997. – С. 127.

²⁵⁰ См. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I-III). – М., 1992 – Глава II.

²⁵¹ Смит А. Теория нравственных чувств. – Ч.7, Отд. 2, гл. 3. – М., 1997. – С. 294.

симпатии к благодарности человека, которому делается благодеяние»²⁵², и неодобрения, которое возникает как следствие «антипатии к чувствам, побуждениям человека» и «косвенной симпатии к негодованию того, на ком отражаются эти поступки»²⁵³.

Идеальные эталоны, с которыми соотносятся конкретные поступки, формируются в процессе анализа коллективного человеческого опыта. В основу установления общих правил нравственности «легло то, что постоянно одобрялось или порицалось в целом ряде частных случаев способностями нашего рассудка, «нашим естественным чувством добра и зла... опыта о том, что известного рода поступки, обусловленные известными обстоятельствами, вообще встречают одобрение или порицание»²⁵⁴. Люди придерживаются данных правил, следуют им в своих суждениях о поступках, поскольку стремятся быть достойными похвалы окружающих. Дополнительным сдерживающим фактором является *страх перед Богом*.

Данный теоретический посыл, опирающийся на веру в Бога, предопределяет направление исследований истоков рациональности и прагматики человеческого поведения и поиска экономических законов. Изначально регулирующий потенциал «невидимой руки» описывается через ценностно-мировоззренческие категории *веры, Провидения, осознание ограниченности человеческого разума*.

Список литературы

1. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I-III). – М., 1992.
2. Смит А. Теория нравственных чувств. – М., 1997.
3. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов (книги I-III). – М., 1992 – Глава II.

КОНЦЕПТОСФЕРА НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РОССИИ

Ромашко Т.В., г. Санкт-Петербург

В современном мире понятие «нация» воспринимается неоднозначно. Чаще всего, у людей возникает ассоциативный ряд в соответствии с их культурной, этнической и исторической составляющей сознания. Можно смело утверждать, что понятия «нация» и «национальный» для каждой страны будут иметь разный смысл.

Этимологически «нация» происходит от латинского слова *patio*, что в переводе имеет несколько значений: 1) рождение, происхождение, род; 2) племя, народность, народ; 3) класс, сословие, разряд, слой, школа; 4) порода,

²⁵² Там же. - Ч. 2, гл.5. - С. 90.

²⁵³ Смит А. Теория нравственных чувств. – Ч.2, Отд.1, гл. 5. – М., 1997. – С. 91.

²⁵⁴ Там же. - Ч.3, Гл. 4. - С. 161.

сорт; и 5) языческие народы²⁵⁵. Таким образом, «национальным» может являться то, что имеет существенные характеристики родства, то есть наличие объединяющего фактора.

Эрик Хобсбаум, британский ученый удачно представил историческую последовательность формирования понятия «нация» от родовых, генетических корней к политическим и экономическим основам его концептосферы²⁵⁶. Изначально нация выражала родовую принадлежность населения определенной территории к определенному этносу. Далее, по мере усложнения социальных структур родовой, а потом и социальной жизни, человек приобретал все больше и больше моделей для выстраивания своего поведения. Так, выбирая некую модель, индивид придавал своей личности огранку, обретая статус «включенности» в общество.

Чтобы раскрыть современное понимание концепта «национальная идентичность», обратим наш взгляд на становление данной категории в разных науках.

Так, конструкт «национальная идентичность» прошел долгий путь в гуманитарных науках, от этнической «похожести» людей в антропологии до феномена объединения людей по политическим и экономическим предпочтениям в социологическом знании. На протяжении всей истории человек старался определить себя, – «познай самого себя» написано над входом в храм Аполлона в Дельфах. В устах Сократа это выражение приобрело социальный смысл – «познай самого себя, и ты познаешь богов и Вселенную»²⁵⁷. Не секрет, что в любом живом существе заложено чувство самоопределения, соотношения или различения себя с другими.

О национальных различиях народов упоминается еще в «Истории» Геродота, далее попытку сравнения народов предпринимали Платон и Аристотель. После средневековья данный вопрос становится популярным в кругах просвещенной элиты. Монтескье искал основание различий народов в их географическом местоположении и их климатических условиях проживания. «Народный дух»²⁵⁸, (нем. *Volksgeist*) категория, выведенная И.Г. Гердером, – это душа населения определенной локализации или государственности, которая выражается в едином языке или наречии, традициях, поверьях, фольклоре, обычаях, ценностях и нормах поведения, т.е. народный дух можно увидеть в социо-культурной структуре жизни народа. Иоганн Готфрид Гердер предлагал изучать народный дух на основе языка. Например, у германцев он обнаружил преобладающее количество глагольных наклонений в языке, что дало ему основание охарактеризовать немецкий национальный дух «деятельностным». Очевидно, что для национального объединения многочисленных народов, проживающих на территории современной Германии, И.Г. Гердеру

²⁵⁵ Латинско-русский и русско-латинский словарь. Под ред. А.В. Подосинова. – М.: Наука, 2007. – 343 С.

²⁵⁶ Э. Хобсбаум. Нации и национализм после 1780 года. / Пер. А.А. Васильева. – СПб.: Алетейя, 1998. – 25-74 С.

²⁵⁷ Энциклопедический словарь крылатых слов и выражений. Авт.-сост. В.А. Серов. – М.: Локид-Пресс, 2005. – 587 С.

²⁵⁸ Понятие, впервые введенное И. Гердером в конце XVIII вв. при разработке категорий национального государства.

потребовалось нечто более абстрактное, нежели единая культура, или расовая и конфессиональная принадлежность.

По мере того, как гуманитарная, а вместе с ней, и революционная мысль набирала темпы развития, понятие «нация» стало объединять в себе людей, проживающих на территории, ограниченной рамками государства, а также, желающих принимать участие в государственных делах, обладающих едиными правами и обязанностями граждан одной страны. Вопросы, связанные с проблемой обозначения границ концепта «нация» в сфере языка и этнической принадлежности, отошли на задний план, уступая место таким критериям объединения людей в одно общество, как культурная, конфессиональная, политическая и экономическая составляющие их жизнедеятельности.

В политических терминах «нация» определяется как «устойчивая социально этническая общность людей, сложившаяся исторически на фундаменте общих антропологических особенностей и единой этнической судьбы, общности языка, черт психического склада и особенностей культуры, чаще всего связанных общностью территорий и экономической жизни»²⁵⁹.

Тем не менее, в современном мире этническая принадлежность уже не является сущнообразующим атрибутом нации. «Таковым выступает «державность» – политико-государственная организация осваивающего данную территорию народа, которая позволяет охранять, сохранять, поддерживать имеющийся во владении народа исторически закрепленный за ним фрагмент земной поверхности»²⁶⁰. Таким образом, государственность наравне с культурой и верой выступает фактором национального сплочения людей.

Возникает закономерный вопрос, почему же некоторая совокупность граждан иной этнической, культурной и конфессиональной принадлежности, желающих принять на себя конституционные права и обязанности некоего государства, не в силах попасть в поле национальной идентичности и «согражданственности»? Ответ стоит искать в когнитивном поле понятия «идентичность», так как сама идентификация имеет двойственную природу.

Обращаясь к теоретическим истокам понятия идентичности и самоидентификации, следует упомянуть, что идентичность человека многогранна. Сама целостность самосознания человеческого бытия «собирается» как матрешка, начиная с гендерного самоопределения (биологическая, половая идентичность), заканчивая высшими психо-эмоциональным и духовным уровнями национальной и конфессиональной принадлежностями.

Формирование идентичности имеет несколько уровней – личная идентичность отдельного индивида и групповая идентичность какой-либо общности. В зависимости от уровня идентичности выделяются разные исторические последовательности, а именно: 1) этапы формирования личности

²⁵⁹ Бутенко А.П., Миронов А.В. Сравнительная политология в терминах и понятиях. Учеб, пособие. – М.: НОУ, 1998. – 411 С.

²⁶⁰ Ильин В.В. Нация.// Философия науки: Словарь основных терминов. Под ред. С.А. Лебедева. – М.: Академический Проект, 2004. – 198 С.

и 2) история формирования самосознания определенного народа или нации. Очевидно, что индивидуальная и общественная идентичности взаимосвязаны, так как личность формируется посредством исторической и социальной обусловленности, а общество состоит из отдельных людей. Самосознание отдельного народа выражается в согласованности конфессиональной, этнокультурной и национальной идентичностей.

Приведение всех общественных идентичностей к одному знаменателю практически всегда начиналось с того, что в определенной местности была официальная конфессиональная установка, которая объединяла население в единое сообщество. Однако чувство «духовной сопричастности» людей приходило не сразу, для этого требовалось несколько столетий для стирания сильных различий в мировоззренческих установках некоторых народов. Например, первым шагом «культурной унификации» Сибири послужило массовое крещение местного населения в православную веру. Далее, поголовное подчинение русскому царю, а потом, – вождю, общие тяготы и невзгоды, а также экономические факторы, – все это породило чувство соединения с другими.

Другим примером может послужить исторический факт успешной культурной интеграции карелов в Тверской области в XII-XIII вв., когда они были вынуждены бежать с Карельского перешейка от шведской интервенции. Единственное, в чем русские и карелы-переселенцы были едины – это православная вера. Культурные и этнические корни были иные. Сейчас мы наблюдаем продолжение культурной традиции и развитие этнического сознания карел без ущерба их национальной самоидентификации. Так многие карелы в сети интернет говорят о том, что заинтересованы в возрождении карельского языка, обычаев, традиций, кулинарии, т.е. их самобытной культуры, принесенной с Карельского перешейка. В то же время ни один из них не желает признавать себя нерусским.

Исторически Россия – большая страна с многонациональным населением. Обладая огромными территориями, она вобрала в себя множество этносов, языков, диалектов, традиций, культур, обычаев и норм поведения. Удивительно, как на протяжении многих веков сохранялся баланс «терпимых отношений» между людьми разных культур, объединенных, хоть и насильственно²⁶¹, но – в единое целое.

Сегодня многочисленные народы ближнего зарубежья сами стремятся проникнуть в развитые российские города. Однако они не желают быть похожими на местное население, что и порождает основной конфликтоген в сфере национальной идентичности, так как национальная идентичность выстраивается на основах сопричастности людей друг другу и желании быть единым целым.

²⁶¹ Как в случае с малыми народностями Сибири (чукчи, ханты, манси, татары), которые были присвокуплены к русскому государству жестокими завоеваниями Ермака.

ИСТОРИИЗАЦИЯ ТЕРРОРИЗМА И ПРЕДЕЛЫ ПАРАДИГМЫ МОДЕРНА В ЕГО ОПРЕДЕЛЕНИИ

Савельев Д.А., г. Белгород

Терроризм «эпохи постмодерна», конца XX - начала XXI века, требует нового определения, для выявления которого целесообразно обратиться к буквальному значению слова «terror» – страх, ужас. В свою очередь, ужас психологически можно определить как «циркулярное (повторяющееся и нарастающее) переживание страха»²⁶². Можно согласиться с Д. Ольшанским, что психологически террор – это переживание ужаса, возникающее в результате некоторых действий, прежде всего насилия²⁶³. Насилие – ключевое слово в определении феномена терроризма, террористический акт – это изначально акт насилия. Насилие составляет суть и природу терроризма.

Давая определение насилию, можно использовать два подхода, которые А.А. Гусейнов называет *абсолютистским* и *прагматическим*. Абсолютистское понятие насилия трактуется довольно широко, включает все формы физического, психологического, экономического подавления и отождествляется со злом вообще, во всех его проявлениях. «Прагматический подход ориентируется на ценностно-нейтральное и объективное определение насилия и отождествляет его с физическим и экономическим ущербом, который люди наносят друг другу, насилием считается то, что, очевидно, является насилием – убийство, ограбление и пр.»²⁶⁴. Этот подход в отличие от первого позволяет ставить вопрос об оправданности насилия, возможности и законности его применения. Однако отсутствует критерий для его решения. Распространена точка зрения, что насилие оправданно в целях предотвращения еще большего насилия. Но в ситуации упреждения насилия эта обоснованная дозволенность ставится под сомнение. К тому же довольно сложно вести речь о «большем» или «меньшем» насилии, которое невозможно измерить.

Вышеизложенный подход в определении насилия, в свою очередь, ставит вопрос о дозволенности, то есть легитимности насилия (что особенно важно при рассмотрении феномена терроризма). Традиция, берущая свое начало в идеях Макиавелли, вслед за К. Марксом и Е. Дюрингом трактующая насилие, а равно и терроризм как социально-политический феномен утверждает монопольное право государства на насилие. Только государство, по мнению М. Вебера, обладает правом на использование легитимного насилия для выполнения функции утверждения порядка на своей территории²⁶⁵. Государство обладает законным правом на насилие для обеспечения безопасности социальных институтов, и этим правом государство наделило

²⁶² Ольшанский Д. Психология терроризма. – СПб., 2002. – С.16.

²⁶³ Там же. – С.17.

²⁶⁴ Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. – 1994. – №6. – С. 35-41.

²⁶⁵ Weber M. The Theory of Social and Economical Organization. N.Y., 1947, P. 154.

общество для того, чтобы каждый мог реализовать свои «материальные интересы»²⁶⁶ - считает Р. Даль.

Сторонники представленного подхода ставят легитимность в зависимость от выполнения государством определенных функций, будь то обеспечение «материальных интересов», безопасности, свободы, в более широком смысле – возможности реализации потребностей каждого. И в этом случае оппозицией законному насилию государства становится нелегитимное насилие – терроризм. Однако если государство не обеспечивает эти потребности или злоупотребляет властью, то государство и власть делегитимизируются. Народ имеет право на свержение тирана, уже как незаконной власти. Пограничное состояние, когда легитимное насилие становится нелегитимным, неизбежно порождает терроризм. Терроризм, являясь *нелегитимным насилием*, делигитимизирует существующую власть, ставит под сомнение наличный государственный строй, а нередко и весь миропорядок в целом. Нелегитимность и делигитимация терроизма состоит в непризнании существующего строя и стремлении его изменить. Террорист всегда революционер – его не признает легальное государство, и он не признает его легальность, отвергает само его право на существование, как незаконное. Ульрика Майнхоф, одна из руководителей и основной теоретик «Фракции Красной Армии», писала: «Мы заявляем, что тот, кто носит униформу – свинья, то есть он уже не является человеческим существом: таково наше решение проблемы. С этими людьми вообще нельзя говорить, и выстрелы здесь само собой разумеются»²⁶⁷.

Отсутствие критерия в оценке допустимости насилия в вышеизложенном «прагматическом подходе» обуславливает относительность легитимного насилия в современном обществе. Ценностно-нейтральный подход сводит насилие к актам насилия, грабежам, убийствам, но не определяет универсального критерия дозволенности его применения. Право на применение насилия априорно закрепляется за государством до тех пор, пока оно сдерживает «войну всех против всех», а терроризм, ему противостоящий (нелегитимное насилие), объявляется преступным. Но в ситуации противостояния двух государств, когда каждое обладает правом на легитимное использование насилия, определить нелегитимное насилие – терроризм – подчас довольно сложно, а то и вовсе невозможно. Терроризм палестинский и терроризм израильский, длящиеся многие годы, тому яркий пример. Таким образом, привязка права на власть, осуществление насилия, принуждения к обеспечению потребностей каждого отдельного человека, да и всего общества в целом, привносят в проблему легитимности насилия момент субъективности, относительности, а, соответственно, террором, используя критерии «прагматичного» подхода, в современном обществе можно назвать любое насилие.

²⁶⁶ Dahl R. Modern Political Analysis. Englewood Cliffs, 1963, P. 108-110.

²⁶⁷ Размышления о терроризме. – Режим доступа: [http:// elements.rema.ru](http://elements.rema.ru) - Систем. требования: IBM PC, Internet Explorer.

ПОНЯТИЕ ТЕРРОРИЗМ И ЭКСТРЕМИЗМ В ПОЛИТИКО-ЮРИДИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Савельева Н.В., г. Белгород

Разработка понятия терроризма – одна из самых сложных проблем мировой науки и практики борьбы с преступностью. По подсчетам разных авторов существует от 100 до 200 понятий терроризма, ни одно из которых не признано классическим.

В науке уголовного права и даже в нормативных актах нет единства по этому поводу. В этой связи представляется необходимым рассмотреть различные подходы и мнения и попытаться выработать унифицированное понятие такого явления как терроризм.

Основой и главной сущностной характеристикой понятия терроризм является термин «террор».

Эти понятия зачастую идентифицируются и употребляются как синонимы не только в обиходе, но и в научной литературе. В переводе с латинского слово террор означает "страх", "ужас", а значит практически любой акт насилия, убийства, захвата заложников можно отнести к категории террористического посягательства, поскольку этот акт преследует цель кого-то утратить, запугать, повергнуть в ужас. В данном случае понятия "террор" и "терроризм" являются вполне идентичными по своему смысловому значению. Насилие, угроза насилия, уничтожение (повреждение) имущества являются теми опробованными теорией уголовного права понятиями, которые могут как нельзя лучше отразить суть терроризма.

В словарях "террор" определяется как "физическое насилие, вплоть до физического уничтожения, по отношению к политическим противникам"¹. В Толковом словаре В.И. Даля подчеркивается основной смысл, нацеленность терроризма - устрашать смертью, казнью, насилием²⁶⁸. Трактовка В.И. Далем слова "терроризм" ближе к современному понятию "терроризировать": 1) устрашать, запугивать, держать в повиновении угрозами насилия и физического уничтожения; 2) творить расправу жестокими карательными мерами и истязаниями, расстрелами и т.п.

Многие российские ученые пытались внести ясность в этот вопрос. С.А. Эфиров считает, что понятие терроризма в широком смысле можно употреблять как объединяющее нелегальную подрывную деятельность, все виды государственного террора, террористической политики и геноцида, а в узком смысле - в отношении нелегальных террористических актов²⁶⁹.

Известный криминолог Ю.М. Антонян также предлагает понимать под терроризмом как все явление в целом, так и отдельные террористические акты.

¹ Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989

² Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том 4. М., 1955.

³ Эфиров С.А. Терроризм: психологические корни и правовые оценки // Государство и право. – 1995

^{4,5} Антонян Ю.М. Терроризм. Криминологическое и уголовно-правовое исследование. М., "Щит-М", 1998.

Кроме того, он настаивает на различении криминологического (более широкого) и уголовно-правового понятий терроризма²⁷⁰. С этой точки зрения автору представляется возможным выделить такие виды терроризма как политический, государственный, религиозный, националистический, военный, криминальный, корыстный и т.д.⁴

Под террором Ю.М. Антонян предлагает понимать реализацию терроризма в течение достаточно длительного времени, на значительной территории и в отношении большого количества людей⁵

Терминологическая неразбериха в нормативном материале существенно затрудняет уяснение понятия терроризма как такового.

Если в Федеральном Законе “О борьбе с терроризмом” от 25 июля 1998 г. № 130/ФЗ в отдельном порядке речь идет о терроризме и преступлениях террористического характера, то в других важнейших документах эти категории представляются как взаимозаменяемые слова-синонимы. В частности, в Указе Президента Российской Федерации от 22 января 2001 г. № 61 “О мерах по борьбе с терроризмом на территории Северо-Кавказского региона Российской Федерации” не различаются такие категории как “терроризм” и “террористические акции”, а в Федеральном Законе “Об органах федеральной службы безопасности” от 3 апреля 1995 г. № 40/ФЗ ст. 10 гласит, что органы ФСБ осуществляют оперативно-розыскные мероприятия по выявлению, пресечению и раскрытию “террористической деятельности”, тогда как п. “д” ст. 12 обязывает органы ФСБ выявлять, предупреждать и пресекать “акты терроризма”.

Подобное различное употребление термина терроризм в принципе приемлемо, хотя и нуждается в дополнительном доктринальном разъяснении. Между тем было бы предпочтительнее, если бы сам законодатель дал такое разъяснение, а оптимальным - если бы законодатель определил понятия терроризма в общеправовом и уголовно - правовом значениях разными терминами. В этой связи при совершенствовании уголовного законодательства целесообразно с учетом общеправового определения терроризма определить соответствующее уголовно - правовое понятие как "совершение терроризма общеопасным способом". Это обеспечит однозначное понимание рассматриваемых деяний в их общеправовом и уголовно - правовом значениях.

Анализ научной литературы, международных документов и уголовного законодательства ряда стран позволяет сделать вывод, что дать определение терроризма путем перечисления каких-то деяний, в которых он выражается, или путем перечисления альтернативных признаков общего характера не представляется возможным. Это возможно лишь в результате выработки системы взаимосвязанных признаков, определяющих основные существенные характеристики данного деяния и позволяющих отграничить его от смежных деяний. Таковыми взаимосвязанными признаками терроризма являются:

1. совершение общеопасных (именно общеопасных, а не любых общественно опасных) деяний или угрозы таковыми, что порождает общую опасность;

2. публичный характер исполнения с претензией на широкую огласку. Другие преступления обычно совершаются без претензий на огласку, а при информировании лишь тех лиц, в действиях которых имеется заинтересованность у виновных. Терроризм же без широкой огласки, без открытого предъявления требований не существует. Терроризм – это бесспорно форма насилия, рассчитанная на массовое восприятие;

3. преднамеренное создание обстановки страха, напряженности на социальном уровне, направленное на устрашение населения или какой-то его части. Такая атмосфера представляет собой объективно сложившийся социально–психологический фактор, воздействующий на других лиц и вынуждающий их к каким либо действиям в интересах террористов или принятию их условий. Игнорирование указанных обстоятельств приводит к тому, что к терроризму порой относят любые действия, породившие страх и беспокойство в социальной среде. Однако терроризм тем и отличается от других порождающих страх преступлений, что здесь страх возникает не сам по себе в результате получивших общественный резонанс деяний и создается виновным не ради самого страха, а ради других целей, и служит своеобразным объективным рычагом воздействия, причем воздействия целенаправленного, при котором создание обстановки страха выступает не в качестве цели, а в качестве средства достижения цели. Благодаря созданной обстановке страха террористы стремятся к достижению своих целей, причем не за счет собственных действий, а благодаря действиям иных лиц, на кого призвано оказывать воздействие устрашение;

4. применение общеопасного насилия в отношении одних лиц (невинных жертв) или имущества в целях склонения к определенному поведению других лиц.

С учетом указанных признаков представляется необходимым сформулировать понятие терроризма в соответствующей статье УК следующим образом: терроризм, то есть совершение или угроза совершения взрыва, поджога или иных общеопасных деяний, могущих повлечь гибель людей или иные тяжкие последствия и направленных на устрашение населения в целях понуждения государства, международной организации, физического или юридического лица или группы лиц к совершению или отказу от совершения какого-либо действия.

Терроризм следует рассматривать как составную часть в системе преступлений террористического характера (террористической направленности). К категории этих преступлений относятся терроризм, террористический акт и другие преступления (захват заложников, похищение человека, захват зданий, сооружений, водного или воздушного судна, железнодорожного подвижного состава и т.д.), если эти деяния совершаются публично и направлены на устрашение населения в целях оказания влияния на принятие какого-либо решения или отказ от него. Таким образом, преступления

террористического характера (террористической направленности) – это общественно опасные деяния, направленные на устрашение населения в целях понуждения государства, международной организации, физического или юридического лица или группы лиц к совершению или отказу от совершения какого-либо действия.

Преступления террористического характера (террористической направленности), в свою очередь, являются составной частью более широкой категории – преступлений с признаками (элементами) терроризирования, суть которых состоит в понуждении к совершению каких-либо действий или отказу от них путем устрашения. Однако, в отличие от преступлений террористического характера устрашающее воздействие при совершении этих преступлений может оказываться не только с помощью насилия или угрозы насилием, но и с помощью ненасильственных действий или угроз таковыми (распространение сведений, ущемление прав или законных интересов, изъятие имущества) и обстановка страха создается не на общесоциальном, а на индивидуальном или узкогрупповом уровне, причем с явным стремлением остаться как можно менее заметным и подверженным широкой огласке.

Терроризм, преступления террористического характера и преступления с признаками терроризирования относятся к категории сложных преступлений, в которых одно действие (бездействие), направленное на устрашение, имеет вспомогательное значение по отношению к основному действию – понуждению к выполнению требований, выступая определенным способом основного действия. При этом преступления террористического характера отличаются от других преступлений с признаками терроризирования тем, что здесь существует сложность вспомогательного действия, обусловленная наличием двух уровней устрашения.

Таким образом, резюмируя существующие научные положения, представляется возможным остановиться на следующем обобщающем определении терроризма как явления, выраженного в деянии: Терроризм – это публично совершаемые общепасные действия или угрозы таковыми, направленные на устрашение населения или социальных групп, в целях прямого или косвенного воздействия на принятие какого-либо решения или отказ от него в интересах террористов²⁷¹.

Список литературы

1. Антонян Ю.М. Терроризм. Криминологическое и уголовно-правовое исследование. М., "Щит-М", 1998.
2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. Том 4. М., 1955.
3. Емельянов В.П. Терроризм как деяние и состав преступления. Харьков. 2000.
4. Ожегов С.И. Словарь русского языка. М., 1989.

²⁷¹ Емельянов В.П. Терроризм как деяние и состав преступления. Харьков. 2000.

5. Эфирова С.А. Терроризм: психологические корни и правовые оценки // Государство и право. – 1995.

РАЗРАБОТКА ЭТИЧЕСКИХ КОДЕКСОВ В КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА

Сафонов К.Б., г. Тула

В современном обществе ускоряющиеся процессы социальной стратификации ведут к возникновению таких негативных явлений, как формирование у индивида чувства собственного превосходства, нетерпимого отношения к проявлению чего-либо отличного, воспринимаемого не иначе как чужое, чуждое, а, следовательно, и ненужное обществу. На рубеже XX и XXI столетий своего пика достигла институализация. Как следствие, любой индивид, будучи вовлеченным в деятельность того или иного социального института, может воспринимать его как нечто уникальное, неповторимое, тем самым принижая роль и значимость прочих институтов, без которых жизнь и устойчивое развитие современного общества также невозможны.

Очень часто представители конкретной профессии стараются теми или иными способами отделить себя от общества. Они полагают, что их профессиональное сообщество не должно содействовать развитию прочих социальных институтов, свести к минимуму взаимодействие с контрагентами, ограничившись лишь необходимыми деловыми контактами. Подобное восприятие социальной действительности весьма негативно сказывается как на обществе в целом, так и на отдельных его представителях. Единый социум распадается на безразличные по отношению друг к другу, а зачастую и враждебные общности. Конечно, каждый из нас должен ощущать полезность своей профессии для общества, ее необходимость. Но это ощущение не может переходить границу, отделяющую профессиональную гордость от пренебрежения по отношению к прочим сферам деятельности. Казалось бы, усиление корпоративности, которое стало реальностью во всех без исключения современных сферах приложения труда, неуклонно будет вести к снижению групповой и индивидуальной толерантности, и нет такой силы, которая могла бы остановить профессионалов, заставить их пересмотреть свое отношение к происходящему.

Но выход, тем не менее, есть. Он заключается в повышении этичности профессиональных сообществ, широком внедрении в их деятельность современных концепций профессиональной этики. Профессиональная этика – это этика профессиональных сообществ, особых духовных объединений людей, сплоченных общей целью и миссией своей профессиональной деятельности. Профессиональные сообщества однородны по своей природе, поскольку в них входят представители одной и той же профессии. Очевидно, что профессия как общность, как социальный институт есть нечто большее, чем просто

совокупность рабочих или служащих, имеющий примерно одинаковый набор знаний, умений и навыков и занимающих однотипные должности.

Любая профессия – это микромир, определенная общность профессионалов. Профессиональная культура, формирующая ее как субъект осознанной деятельности по материальному и духовному преобразению окружающего мира, зависит, с одной стороны, от господствующих в обществе и в профессиональной среде ценностей, а, с другой стороны, – от ее структуры и той системы отношений, которые в ней выстроены. При этом этические ценности не только представляют собой способ создания определенной моральной базы трудовой и экономической активности, но и являются тем фактором, который позволяет упорядочить данную деятельность. Современное общество рассматривает труд не как своеобразную повинность или неотвратимую необходимость, но как творчество. Иными словами, созидательный труд в нашей стране и в большинстве других государств мира не может и не должен подвергаться какому-либо давлению ни со стороны руководства, ни со стороны сотрудников рабочего или служащего. Это является гарантией сохранения творческого характера и добровольности труда, способствует получению каждым без исключения трудящимся духовного удовлетворения от своей трудовой деятельности.

Свобода не должна ассоциироваться с вседозволенностью. Этические основания ограничения свободы сотрудников являются тем фундаментом, на котором выстраивается целая система профессиональной культуры, которая, в свою очередь, является базой формирования профессиональной этики. Таким образом, выйдя из этики и пройдя через профессиональную культуру, рассматриваемые нами ограничения возвращаются в исходную этическую точку. Однако их движение не было бесполезным, поскольку в конечном итоге они изменяются до неузнаваемости. На исходной позиции они представляют собой лишь некие обобщенные представления сотрудников о морали и нравственности, а в финале они приобретают форму идентичных, четких и конкретных воззрений, формирующих систему профессиональной этики.

Профессиональная этика не функционирует сама по себе. Для взаимодействия с обществом она должна принять форму этических кодексов. Кодифицированные концепции профессиональной этики являются средством моральной регуляции деятельности сотрудников отдельных организаций, профессионального сообщества в целом. По своей природе кодекс профессиональной этики является прагматичным документом, содержащим информацию о принципах и ценностях, важных лишь для представителей определенной профессии. При этом особый акцент делается на значение данных положений для выполнения профессионалом своей социальной роли и для формирования этического общества. Кодекс профессиональной этики является этическим документом, определяющим цели и задачи деятельности представителей рассматриваемой профессии, ее фундаментальные моральные ценности. Только с помощью кодекса профессиональной этики общие этические цели становятся конкретными, а, следовательно, легко достижимыми. Не каждый человек способен осознать, что представляет собой

общее благо, но он может понять то, каким образом его деятельность способствует моральному обновлению общества. В то же время кодекс профессиональной этики является юридическим документом, закрепляющим цели и задачи, которые человечество ставит перед представителями данной профессии. В течение переходного периода, когда законодательная база несовершенна или вообще отсутствует, кодекс может заменить закон, предотвратив неэтичные и противоправные действия профессионалов. Исполнение положений кодекса этики в данном случае ведет не только к моральному оздоровлению профессиональной среды, но и способствует этическому прогрессу общества в целом.

Кодексы профессиональной этики не существуют в отрыве от общества, иначе они не только не принесут никакой пользы, но могут и в некотором роде навредить. В том случае, если профессионалы имеют возможность пренебречь данным документом, подобный образ действия может быть перенесен и на административное и уголовное законодательство. Нетрудно понять, что это не только не ведет к повышению этичности общества, но и является причиной роста преступности. Осознание положений кодекса профессиональной этики начинается с осознания стоящих за профессией ответственности и ценностей. При этом кодекс не является копией должностных инструкций. Он формулирует общие принципы поведения при осуществлении профессиональной деятельности. Кодекс иллюстрирует, какое преломление ценности отдельных организаций и общества в целом получают, пройдя сквозь призму определенных профессий. Но так как не существует идеального и исчерпывающего перечня общественных ценностей, не существует и идеального кодекса профессиональной этики. Подобные документы не могут быть приняты раз и навсегда. Их основной особенностью является широкий характер дискуссии, постоянно идущей вокруг их содержания, что сопровождается процессом изменения как отдельных положений кодексов, так и принципов их организации.

Кодекс профессиональной этики является средством перевода понятий о правильном и неправильном на язык конкретной деятельности. Основой для определения верности предпринимаемых профессионалом действий являются существующие в обществе ценности. Среди всех ценностей наиболее универсальными (т.е. применимыми к абсолютно любой профессии) являются честность и открытость. При разработке кодекса профессиональной этики следует также учесть необходимость создания его на так называемом «поведенческом» языке, который может быть противопоставлен языку академическому и философскому. Опыт разработчиков кодексов показывает, что сложности возникают при необходимости использования подобного языка, предполагающего формулировку конкретных инструкций, которые одновременно должны быть общими, чтобы учесть как можно больше возможных вариантов развития событий.

Разработка и применение кодексов профессиональной этики есть важнейшее средство морального оздоровления и нравственного обновления профессионального сообщества, следствием чего должно стать формирование

групповой и индивидуальной толерантности профессионалов, их терпимого отношения к представителям других профессий, всех без исключения членов многоликого и постоянно меняющегося современного общества.

Список литературы

1. Назаров В.Н. Прикладная этика. – М.: Гардарики, 2005 – 302 с.
2. Назаров В.Н., Мелешко Е.Д. Этическое образование в России (история и современность) – Тула, 2004 – 88 с.
3. Campbell T., Houghton K. Ethics and Auditing – Canberra, 2005 – 354 p.

РОЛЬ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО АСПЕКТА ЭКОНОМИКИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО ЭКОНОМИЧЕСКОГО КРИЗИСА

Сергиенко М.Ю., г. Москва

Катаклизмы ушедшего 20-го века, произошедшие в социальной сфере, привели общество к потере самосознания, утрате своих корней и традиционных основ бытия. В большинстве своем народ фактически не имеет представления о тесной взаимосвязи и влиянии духовности на хозяйственную и социальную сферы жизни общества.

Именно в настоящее время, когда весь мир переживает глубочайший экономический кризис, духовно-нравственный аспект экономики выходит на первый план, становится наиболее востребованным и актуальным.

Существуют разные подходы к оценке кризиса и путям выхода из него. С одной стороны кризис рассматривается как существенное снижение уровня экономического производства и также ухудшение во всех сферах общества: образовании, культуре, государственности, правосознании и политической жизни. С другой же стороны, кризис может быть представлен как нарушение баланса упорядоченности структуры глобальной экономической системы, согласованности, а также взаимодополнительности в функционировании ее различных подсистем, эффективности взаимосвязей между ее компонентами, что в конечном счете ведет к понижению уровня экономической интегрированности, консолидированности сообщества, деградации нормативных и регулятивных функций экономики в целом, разрушению ее соответствующих механизмов.

Глобальный экономический кризис как таковой может быть вызван причинами и внешнего, и внутреннего для мирового сообщества происхождения. Понимание того, что кризис духовный явился одной из первопричин кризиса экономического – вот первый шаг к оценке путей выхода из последнего.

Важно понимать, что наступает переломный момент, когда действиями (а иногда и бездействием) масштабных мировых, а также других глобальных сил, неподвластных лицам, принимающим политические и экономические решения, запускается процесс перехода исчерпывающего свой ресурс типа хозяйствования общества, со сложившимся укладом функционирующей

экономики – экономики индустриального типа - к зарождающемуся обществу с другим, совершенно новым укладом жизни, более высоким уровнем духовности, с адекватно отвечающей данному обществу духовно-нравственной экономикой.

Стоит отметить, что экономика, в том числе и духовно-нравственная не играет главенствующую роль в преодолении кризиса. Она является только инструментом духовного возрастания человека. Экономика, по сути – только один из аспектов, одна мера человеческой деятельности. Вследствие понимания относительности экономики приходит и верное понимание самой экономики. Как определенный способ хозяйствования экономика является не целью, а средством спасения общества, в процессе его воспроизводства и жизнедеятельности. Она взаимодействует с другими факторами, являющимися гораздо более важными – культурой и религией, нравственностью и этикой.

Еще Рене Генон в своем труде «Кризис современного мира» констатировал, что поскольку общество уже не сомневается в существовании мирового кризиса (при понимании "кризиса" в его самом обыденном смысле), то перестает быть абсолютной непререкаемой догмой вера в бесконечный прогресс, оставшаяся вплоть до последнего времени таковой.

Возникновение глобального кризиса означает, что этот мир достиг некоторой критической точки своего развития, некоего апофеоза, что неизбежно приведет его к трансформации. Кроме того, слово "кризис" обладает целым рядом других смыслов, указывающих на завершение некоторого процесса, что ставит перед необходимостью выяснения того, какие его результаты являются позитивными, а какие - негативными, и как должно идти дальнейшее развитие.

Принимая во внимание концепцию циклического времени, грядущая трансформация квалифицируется им как тотальная, и управляющие ей законы могут быть применены к различным уровням. То, что в современном мире выглядит как беспорядок и хаос, представляет собой неизбежное следствие указанных законов. Действительная же задача состоит в подготовке выхода из кризисного состояния.

Для перехода к духовно-нравственной экономике необходимо мобилизовать все имеющиеся ресурсы, функционирующие в ныне существующей экономике – природные, финансовые, людские, интеллектуальные, информационные и духовные. Все перечисленные ресурсы находятся в руках представителей действующей ныне экономики, мышление которых формировалось в ее нутре, с определенным характером для данного уклада жизни, типа хозяйствования.

В настоящее время мировая элита, принимающая монетарные политические решения, продолжает настаивать на рациональном экономическом расчете, в большинстве своем, отвергая существование социальных регуляторов более высокого порядка, и закон незаменимости социальных норм, а именно:

1. Религиозного;
2. Морально-этического;

3. Культурного, обобщающий позитивный опыт предыдущих поколений;
4. Правового;
5. Политического.

Сегодня мировые лидеры совершают одни и те же ошибки. Прежде всего, у них нет понимания, что гармонизация отношений в обществе невозможна на основе лишь какого-то одного из существующих социально-экономических регуляторов. Положительную синергетическую динамику может дать только их целостная неделимая система. Высший уровень всегда положительно влияет на низший, а ошибочно выбранная модель низшего уровня (экономическая система) способна полностью разрушить всю пирамиду ценностей. Кроме того, их игнорирование законанезаменяемости социальных норм, когда социальный регулятор более высокого уровня невозможно заменить регулятором более низкого уровня, противоречит всему мировому историческому опыту.

Для перехода к духовно-нравственной экономике необходимо формирование новой интеллектуальной элиты, способной изменить массовое сознание. Только так можно развить экономику будущего – духовно-нравственную экономику, принципиально отличающейся от существующей.

ФЕНОМЕН ИДЕНТИЧНОСТИ В СТРУКТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Середа Ю. П., г. Минск (Беларусь)

Современный мир все более сталкивается с разноуровневой фрагментацией всех институциональных сфер – экономической, социальной, культурной, что отражает сугубо современное напряжение между возрастающим акцентированием человеческой автономии и ограничительным контролем, который свойственен современной институциональной жизни. Закономерной является растущая сложность и рефлексивность процесса самопонимания индивида в современных обществах. Это влечет за собой изменения в парадигме человеческого действия, его автономии и его места в потоке ускоряющегося времени современной жизни. Все более выпукло проявляются различные сценарии автономной человеческой деятельности. Теперь их диапазон и формат максимально расширен: от практик жизни «on-line», трансформаций своего тела, пола, образа жизни, смены гражданства (пределом является получение космополитического гражданства и паспорта Гражданина мира), образования через всю жизнь («lifelong learning») до перманентной мобильности и номадизма, как в социальном, так и географическом планах. Идеи и символы равенства и свободы, справедливости и независимости, солидарности и культурного разнообразия становятся основными компонентами современных идентификационных проектов.

В связи с трансформациями направлений, векторов, уровней социальной динамики современного общества существенно и качественно меняются привычные и устоявшиеся формы и способы осуществления индивидом собственной идентификации, что заостряет проблему специфики

индивидуальной аккомодации к новым складывающимся условиям социально-культурной жизни. В этом отношении, изменение и модификация форм и практик идентификационных процессов – это специфическая жизненно важная потребность современного мира, фундируемая устойчивым и открытым притязанием индивида на самоконструирование и успешную (в идеале) самореализацию в обществе. Каждый раз, предпринимая всё новые попытки самоопределиться (самоидентифицироваться) мы обнаруживаем новые варианты и формы идентификаций, принципы их выстраивания (этническая, виртуальная, городская, феминистская, космополитическая, трансграничная идентификация и т.д.), что свидетельствует о существовании четкой структурной корреляции между процессами социализации и самоидентификации и, с другой стороны, социальными практиками.

Важно отметить, что специфика сюжетных и проблемных преломлений социальной практики находит своё отражение в разработке новых категорий, дефиниций, концепций социально-философского исследования. Можно сказать, что содержательный горизонт приемлемых интерпретаций, конституированный происходящей социальной и культурной модернизацией, включает в себя уточнение и переосмысление ранее устойчивых и традиционных понятий: общество, государство, нация, локальность, время, пространство, субъект, идентичность, гражданское общество.

В современных условиях развития и модернизации обществ для актуального понимания сущности происходящего на уровне выстраивания индивидуальных стратегий самоопределения и дальнейшего позиционирования себя необходимо фиксировать и учитывать факт появления так называемого феномена «пластичности» в механизме функционирования личностной идентификации. Другими словами, можно утверждать, что современный индивид как субъект социальной модернизации всё более активно, настойчиво и, главное, ответственно включается в процесс целенаправленного проектирования и формирования собственной жизненной стратегии посредством гибких содержательных преобразований в рамках своей идентификационной структуры как перманентно имеющегося личностного «компас» в пространстве социального, культурного, политического и пр. полей.

Ключевыми факторами, которые сигнализируют о «пластичном» характере личностной идентичности, являются следующие:

1) актуализация свободы как фундаментального источника ориентации на социальную активность и открытость;

2) установка на включение рефлексивности в любом социально ориентированном действии и адекватной самооценки предпринимаемых решений;

3) поливариантность идентификационного процесса и вытекающие из неё трансформативность и перманентный риск в выстраивании своей жизненной стратегии.

Опция «пластичной идентичности» предоставляет индивиду возможность избежать своеобразной субъективной ксенофобии по отношению к другому,

новому или иному, которое, как правило, в целях выстраивания доступного по содержанию жизненного горизонта маркируется как чужое. Именно этот шаг идентификационного процесса позволяет определенным образом обозначить границы и пределы (как различие) между собой и Другим, поскольку, в сущности, «верстовые столбы» личностной идентичности представляют собой вышукло обозначенные уже имеющиеся, формирующиеся и трансформирующиеся различия в структуре современной социокультурной реальности. Можно констатировать, что анализ и постижение своих границ/пределов является одной из сущностных характеристик современного человека, на которой основываются такие его потребности, как самоопределение себя, достижение позитивной социализации, непрерывное формирование своего жизненного мира, в поле которого пересекаются различного рода интересы человека и его опыт социокультурных детерминаций. «Пластика» самоидентификации индивида в своей актуализации также способствует исчезновению индифферентности из его жизненного горизонта. Поскольку всё более активно и действенно происходит сам процесс поиска своего определительного «маркера». Современный мир в своем бесконечно меняющемся разнообразии предлагает и настойчиво активизирует опцию «перманентного выбора» себя в режиме каждый раз новой попытки поставить вопрос перед своей повседневностью, собственной жизненной стратегией о действительной адекватности своей наличной (т.е. имеющейся в данный момент) стратегии действия и поведения. В этом отношении созвучным нашей современности является утверждение Ф. Ницше о том, что «не следует уклоняться от самоиспытаний, хотя это может быть самая опасная игра, в которую можно играть, и, в конце концов, это испытания, которые свидетельствуют перед нами самими, а не перед каким-нибудь другим судьей» [1, с. 54]. Попытки выстроить свою личностную идентичность в своем основании опираются на имеющийся опыт индивида встречи с Другим, с одной стороны, но, с другой – сама культура, общество, социальная реальность представляют собой всегда уже раскрытый веер многочисленных форм-образов идентичностей, которые не являются лишь копиями чего-то стереотипного, не репрезентируют себя через пастиш и имитацию «настоящей» идентичности. В свою очередь, цельность собственной идентичности не предполагает её окончательного, завершенного, замкнутого укоренения в чем-то, что кажется нам конкретным, но что есть абстрактное по своему содержанию (социальный порядок, территория, государство, культурные реалии, традиции, национальность, язык). Так или иначе, но постоянство, долговечность, универсальность, предопределенность и всё, что действовало в одной связке с данными понятиями, подвергается тотальному разрушению в силу появления новых идентичностей, которые «нарушают равновесие (устойчивость) индивида как цельного («unified») субъекта» [2, p. 123].

Итак, трансформации идентификационных механизмов – это закономерный процесс сущностной перекомпоновки основ и структур социума на каждом этапе его модернизации. Но следует отметить, что и сама трансформация идентичности, в том числе выступает катализатором процессов

модернизации. Так, феномен «пластичной» идентичности выступает своеобразным маркером социальной динамики, который качественно обновляет привычные, как правило, стереотипные схемы осуществления индивидом собственной идентификации через проектирование своей жизненной стратегии. В этом смысле «пластичность» идентичности является значимой частью комплементарной стратегии конструирования индивидом себя как ответственного, рефлексивного субъекта социальных практик. При этом всегда следует учитывать, что процесс «строительства» самого себя всегда сталкивается с неопределяемой и неучитываемой индивидом до конца фактичностью его жизни как внешнего/объективного, так и внутреннего/субъективного характера. Появление и развитие феномена «пластики» личностной идентичности открывает в макросоциальном масштабе перспективы творческого и ответственного формирования индивида, включенного автоматически фактом своего рождения в ту или иную социальную систему, что, безусловно, является позитивным фактором социокультурной динамики в условиях всё более участвующих системных сбоях и ошибок современного мира.

Список литературы

1. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего / Пер. с нем. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 240 с.
2. Wrobel S. Beyond Identity. Beyond Europe // The New Europe. Uncertain Identity and Borders. – Bialystok, 2007. – P. 123 – 138.

ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТИНЫ КАК ОСНОВА КОНЦЕПЦИИ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ Л.Н. ТОЛСТОГО

Синицына У.П., г. Казань

«...религии различны по своим внешним формам, но все одинаковы в своих основных началах»²⁷²

Л.Н. Толстой

Проблема толерантности и интолерантности ставится на самых различных уровнях социальных коммуникаций. Одной из актуальных тем в современных исследованиях, в средствах массовой информации становится проявление религиозной нетерпимости, которая приводит к крупным межрелигиозным конфликтам, перерастает в экстремизм. Л. Н. Толстой еще в XIX – XX вв. предпринял попытку ответить на вопрос о причине непонимания среди приверженцев разных вероисповеданий, а также предложил свой выход из этой ситуации.

²⁷² Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? – М.: Посредник, 1907. – С.43.

Л.Н. Толстой видел в религии важнейшую составляющую жизни не только каждого отдельного человека, но всего человечества в целом, поэтому проблема религии, ее сущности и смысла часто становилась центральной в философских работах русского писателя. Религия определяет отношение к миру, к бесконечному (Абсолюту, Богу) и является детерминантой поступков индивида. Именно такая позиция классика русской литературы легла в основу создания концепции универсальной религиозной истинны, что в свою очередь послужило фундаментом для идеи толерантности.

Для Л.Н. Толстого, отринувшего внешнюю обрядность, догматизм и сверхрационализм, господствующий в большинстве религий, на первый план вышла ее внутренняя составляющая, которая в своем основании одна у всех вероисповеданий. На основе этого своего открытия, мыслитель смог сделать вывод об универсальности религиозных истин. По существу Лев Николаевич увидел одну единственную истинную религию, где главной детерминантой является нравственное понимание жизни, которое присутствует в каждой вере, и именно эта составляющая становится тем, что объединяет самые различные религиозные системы. Во всех учениях он увидел общую идею морального существования, жизни в соответствии с высшими законами. Истинная религия, с точки зрения Льва Толстого – передает В.Булгаков - эта та, которая в своих основах совпадает с основными положениями всех других распространенных религий мира²⁷³. С точки зрения русского писателя такими универсальными основами религий являются представления о существовании Бога (или Абсолюта, некоего бесконечного начала), о человеке как носителе частицы божественного начала, о необходимости жить в соответствии с разумом и добродетелью, культивировать в себе чувство любви, поступать с другими с позиции золотого правила нравственности. По свидетельствам Ромена Ролана к концу жизни, писатель окончательно пришел к выводу о единстве истины и яро верил в родственную связь между Христом и другими мудрецами-основателями своих учений.

Подобная позиция Льва Толстого относительно рассматриваемого вопроса не была новаторской в истории человечества. Если мы обратимся к буддизму, то встретим некоторое совпадение позиций в отношении данной проблемы. В буддийском учении есть трактовка религии как выражения и искажения одной и той же истины, основой для которой служит представление о существовании трех небесных сфер, где существа, которые, не будучи знакомыми с учением Сиддхартхи Гаутамы Будды независимо друг от друга послали миру своих учителей мудрости и истины.²⁷⁴

Мысль о каждом индивиде как носителе божественного качества позволяет Л.Н. Толстому прийти к выводу не только о единстве всего человечества, вне зависимости от культурных и религиозных идентичностей,

²⁷³ Булгаков В. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л.Н.Толстого – М.: Издательская комиссия Московского Совета Солдатский Депутатов, 1917. – С. 21.

²⁷⁴ Гусев А. Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству/ А. Гусев СПб.: Типография А.И.Поповичко и К°, 1874. С.143-144.

но и о наличии божественной сущности человека и его сопричастности к реальности особого рода. И преступление против ближнего трактуется не только как аморальный поступок, противоречащий основам нравственности, но и как грех, так как направлено против Бога, высшего закона любви, добра. Здесь смыкаются нравственность и религиозность. Мы видим здесь доминанту последнего. Так как мораль полагается в системе «человек-человек», а религия – «человек-Бог (трансцендентное)». И Л. Н. Толстой строит свое миропонимание как отношения в пространстве последней системы, а первая является выражением ее функционирования. Таким образом, интолерантность, перерастающая в открытые конфликты, экстремизм, с позиции русского мыслителя, не только не допустима с точки зрения преступления против человека, но и представляется как восстание против Бога.

В статье «О Веротерпимости» Л.Н. Толстой ставит вопрос о свободе совести как гаранте взаимоуважения и разводит понятия религия и церковь, где последняя является лишь мирским учреждением, преследующим свои прагматические цели, которые не могут стать основой терпимого отношения к инакомыслию. Лишь религия, истинное ее понимание может быть залогом веротерпимости. «Веротерпимым может быть только истинное, свободное христианство, не связанное ни с какими мирскими учреждениями и потому ничего и никого не боящееся и имеющее целью только все большее и большее познание божеской истины и большее и большее осуществление ее в жизни»²⁷⁵.

Л.Н. Толстой в рассмотрении вопроса соотношения религии и церкви затронул очень важную проблему, которая и сегодня имеет место быть и во многом становится причиной проявления интолерантности, нетерпимости в отношении представителей иных религиозных убеждений – отождествлений вероисповедальных представлений с религиозным учреждением, конкретными представителями, носителями данного мировоззрения. Именно агрессия к по отношению к последним часто преподносится как религиозный экстремизм и конфликт, хотя по существу в основе данных проявлений интолерантности лежат иные основания, порой не связанные с религиозными мотивами.

Русский писатель указывает на проблему, где каждая церковь претендует на обладание истины, на исключительную роль и отвергает такое право для иных религиозных организаций. По-существу интолерантность проявляется лишь в организационных структурах религии, в ее институциональные формах, в пространстве же собственно религиозном, где на первый план выходят не мирские, часто меркантильные, прагматические цели, а истинно-духовные, нравственные, те, которые ведут к совершенствованию человечества, открытию истинны, проблемы нетерпимости не встает, так как истина единственна и универсальна, не имеет пространственно-временных границ, культурных обусловленностей.

Решая поставленную проблему данным способом Л.Н. Толстой подходит к вопросу о диалоге в межрелигиозной среде, который сегодня приобретает все

²⁷⁵ Толстой Л.Н. О Веротерпимости. – М.: Посредник, 1907. – С. 22.

большую актуальность. Фактически писатель снимает данную проблему, так как на институциональном уровне религии он невозможен, а в сфере духовно-нравственной религии становится искусственным и бессмысленным, так стирается вся внешняя обусловленность, следовательно, исчезают какие-либо различия и непонимания и устанавливается единое пространство истинного знания, морального совершенствования, с целью обретения единства с миром и Абсолютом.

Л.Н. Толстой, как крупная фигура мировой литературы и русской философии, поднял важнейшие проблемы межрелигиозного взаимодействия, которые не теряют своей актуальности сегодня. Пути преодоления нетерпимого отношения к инакомыслию, предложенные Львом Николаевичем, изложенные в его работах, его позиция в этом вопросе, принятые с определенной долей критичности, могут быть одним из альтернативных вариантов в ситуации установления принципа толерантности в межрелигиозных отношениях современного мира.

Список литературы

1. Булгаков В. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л. Н. Толстого - М.: Издательская комиссия Московского Совета Депутатов, 1917. – 235 с.
2. Гусев А. Нравственный идеал буддизма в его отношении к христианству - СПб.: Типография А. И. Поповицкого и К°, 1874. – 283 с.
3. Толстой Л. Н. Веротерпимости - М.: Посредник, 1907. – 26 с.
4. Толстой Л. Н. Что такое религия и в чем сущность ее? - М.: Посредник, 1911. – 56 с.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНО- КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ ПРИ ИЗУЧЕНИИ ДИСЦИПЛИНЫ «РЕЛИГИЯ И ИСКУССТВО»

Слобожанин А.В., г. Тула

Толерантность является одной из фундаментальных ценностей современной культуры. «Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности²⁷⁶». Так о ней говорится в самом важном международно-правовом документе, касающемся проблем толерантности, - «Декларации принципов толерантности». Той же проблеме посвящен еще ряд деклараций и конвенций - «Декларация о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений», «Конвенция и Рекомендации ЮНЕСКО о борьбе с дискриминацией в области образования»,

²⁷⁶ Декларация принципов толерантности <http://www.tolerance.ru/declar.html>

«Декларация о правах лиц, принадлежащих к национальным или этническим, религиозным или языковым меньшинствам» и др. В последнее десятилетие большой общественный интерес вызывает проблема применения принципа толерантности в педагогической деятельности образовательных учреждений различного уровня. Применение данного принципа возможно лишь при единстве трех компонентов:

толерантность преподавателя по отношению к обучающимся;

толерантность преподавателя к явлениям, взаимосвязям и ценностям различных культур;

использование потенциала учебной дисциплины для формирования толерантного мировоззрения обучающихся.

Особенно актуальной, на наш взгляд, эта проблема становится при подготовке бакалавров гуманитарного профиля. Это обусловлено привлечением при подготовке гуманитария материалов, относящихся к различным типам культур и цивилизаций. Но, к сожалению, наша образовательная парадигма до сих пор остается излишне европоцентричной.

Возможность преодоления этого явления при подготовке студентов направления 031600 «Искусство и гуманитарные науки» будет нами рассмотрена на примере применения различных форм педагогических технологий в ходе преподавания дисциплины «Религия и искусство».

Дисциплина «Религия и искусство» в ТГПУ им. Л.Н. Толстого изучается в течение 6-го семестра (3 курс) и занимает ведущее место в подготовке бакалавра. Она призвана интегрировать полученный студентами материал относительно искусства различных стран и народов (он изучается в рамках таких дисциплин федерального компонента, как «История и теория литературы», «История и теория зрелищных искусств», «История и теория музыки» и т.д.) с таким важным компонентом культуры и средством этно-социальной идентификации, как религия.

Нам видится целесообразным провести рассмотрение педагогических аспектов формирования этно-конфессиональной толерантности по отдельности для каждого вида учебных занятий: лекций, семинаров, самостоятельной работы и экзамена. Хотя, разумеется, в реальной педагогической практике эти аспекты существуют в неразрывном единстве.

На лекциях по дисциплине «Религия и искусство» предполагается широкое использование в учебном процессе активных и интерактивных форм проведения занятий, характеризующихся наличием множества проблемных и дискуссионных вопросов в учебном материале. В связи с этим студентам будет предоставлена возможность непосредственно выразить свой интерес к изучаемой культуре. При построении лекций преподаватель должен проявлять равный интерес ко всему многообразию религий и культур и осуществлять их объективную оценку. Особенно важно подчеркнуть ценность любого произведения искусства религиозного характера для конкретных верующих и мировой культуры в целом.

Семинарские занятия в еще большей степени позволят усилить воспитательный потенциал дисциплины. Предполагается использование

ролевых игр и групповых технологий работы, выраженных в виде моделирования межконфессионального и межнационального диалогов в конкретно-исторической ситуации. Студентам также необходимо будет показать отражение данного процесса в искусстве²⁷⁷.

Основополагающим в семинарских занятиях должно стать внимание к изучению межнациональных и межконфессиональных отношений в культурно-цивилизационных диалогах: уроков кризисов и опыта гармонизации.

В рамках семинарских занятий должны быть предусмотрены встречи с представителями национальных диаспор, религиозных и общественных организаций, а также со студентами Международного факультета ТГПУ им. Л.Н. Толстого, что будет способствовать интернационализации образовательного процесса.

Практическая составляющая семинарских занятий может быть выражена в изготовлении или демонстрации артефактов различных религиозных культур как в натуральной, так и в мультимедийной форме.

Организация самостоятельной работы предполагает формирование индивидуальных образовательных траекторий и применение методик, развивающих навыки проектной работы. Для данной дисциплины это, скорее всего, будет выражаться в виде выполнения комплекса индивидуальных микропроектов, призванных в своем синтезе дать целостное представление о взаимосвязи религии и искусства в избранной(-ых) студентом культуре(-ах). Впоследствии может быть проведен конкурс проектов с привлечением в состав жюри представителей соответствующих этносов и конфессий. В любом случае проектное задание должно быть включено в экзаменационные билеты по дисциплине в качестве третьего вопроса.

Теоретические вопросы экзаменационных билетов должны быть сгруппированы таким образом, чтобы у преподавателя была возможность проверить знания относительно двух различных культур, их традиционного искусства и религии.

Все вышперечисленное будет эффективно способствовать формированию этно-конфессиональной толерантности при изучении дисциплины «Религия и искусство».

ГАДЯЧСКАЯ УНИЯ В НАЦИОНАЛЬНОМ УКРАИНСКОМ ПРОЕКТЕ.

Солодухин А.С., г. Ростов

6 сентября 1658 г. В Гадяче между гетманом Запорожского войска Иваном Выговским и предсатвителям Речи Посоплитой был заключен договор, предполагавший превращение польско-литовского государства в «Речь

²⁷⁷ Например, типично японские черты лица на иконах, изображающих византийских святых, вполне привычны в Японии.

Посоплитую Трех народов» – конфедерацию Польши, Литвы и Украины, последней – в качестве «Великого Княжества Русского». По условиям унии польский король должен был принять титул Великого князя русского наравне с титулом Великого князя литовского. В княжестве власть оставалась в руках гетмана как киевского воеводы и первого снатора воеводств Киевского, Черниговского и Брацлавского. Предполагалась отмена Брестской унии, включение митрополита Киевского и еще пяти православных архиереев в состав Сейма, увеличение реестра Запорожского войска до 60 тысяч, учреждение двух университетов (один – в Киеве, с теми же правами, что и у Краковского университета), право чеканки собственной монеты и т.д. При этом в тексте Гадячского договора особо подчеркивалось, что «случившееся при Хмельницком предвещает вечному забвению» [1]. Данный сюжет является маргинальным для российской историографии, сфокусированной на теме Переяславской рады 1654 г., тогда как украинские и польские историки уделяют этой проблеме чрезвычайно большое внимание. Более того, тема Гадячской унии изначально была одной из фокусных точек украинского национального проекта и остается таковой до сих пор. В трактовке конструкторов украинской национальной идеи данное событие представляет собой точку бифуркации истории Украины – нереализованную, но на тот момент вполне реальную возможность обретения ею собственной государственности «как третьего равноправного члена Речи Посполитой» [2].

Так, один из столпов украинского национализма историк М. Грушевский подчеркивал, что Иван Выговский, подписав Гадячскую унию, «стал спасителем украинской государственности, украинской “социальной иерархии”, украинского благосостояния, украинской культуры, и все, кто был с ним связан, должны были тем теснее сплотиться вокруг своего героя и классового вождя, защитника классовых интересов» [3]. Эта позиция разделяется и современными украинскими историками: «Только Гадячский договор олицетворял национальный идеал украинцев, борющихся за свою государственность» [4] – заявляет В.С. Степанков. Новый всплеск интереса к Гадячской унии связан с ее 250-летним юбилеем, широко отмечавшимся и в Украине, и в Польше. К этой дате был выпущен сборник научных работ «Гадячская уния 1658 года» [5]: «Гадяч 1658 года был прямой альтернативой Переяславлю 1654 года и предлагал совсем другую модель основания Гетманщины и полностью иной геополитический порядок Восточной Европы, чем предусматривала переяславско-московская система» [6] – таков лейтмотив данного издания.

При этом затушевывается вопрос о том, насколько реальна была данная альтернатива. Ведь нельзя забывать, что к моменту подписания Гадячской унии уже шли русско-шведские мирные переговоры, и было совершенно очевидно, что как только военные действия между двумя державами прекратятся, высвободившиеся русские войска будут брошены против Польши. Таким образом, политики Речи Посполитой обещали Выговскому то, что было уже не в их власти. Более того, в окончательном варианте унии, ратифицированном сеймом, уже не было именно тех положений, которые могли превратить

Украину в равноправного субъекта конфедерации: ни о «Великом княжестве Русском», ни о ликвидации Брестской унии там уже не упоминалось, а от увеличения реестра до 60 тысяч отказался сам Выговский в ходе переговоров.

Разумеется, само по себе внимание к нереализованным сценариям развития вовсе не предосудительно, и понятно, почему тема альтернатив столь востребована в нациестроительстве. Ведь известно, что одним из самых действенных средств этнополитической консолидации является так называемый «комплекс виктимации» – фиксация внимания на трагических событиях, в которых народ предстает жертвой агрессии, дискриминации или иного негативного воздействия. А из этого неизбежно вытекает постановка вопроса об альтернативных сценариях, что позволяет осмыслить масштаб тех трагедий, которые выпали на долю нации. Но если эти реальные или мнимые «точки бифуркации» вырываются из исторического контекста, и степень вероятности осуществления иного сценария развития оценивается не на основе всей совокупности факторов, а лишь исходя из привлекательности данной альтернативы, то мы имеем дело не с научной историей, а с мифотворчеством.

Список литературы

1. Соловьёв С.М. История России с древнейших времен // Сочинения. М., 1995. Кн. 6. С. 34.
2. Петкевич К. Украина на перепутье: казацкое государство В XVII в. // История и современность. 2005. № 2. С.56
3. Грушевський М.С. Історія України-Руси. Т. Х. Розділ III // Ізборник. URL: <http://litopys.org.ua/hrushrus/iurt1003.htm>
4. Степанков В. С. Українська державна ідея. Українське суспільство на злами середньовіччя і нового часу. Нариси з історії ментальності та національної свідомості / ред. В. А. Смолій. Київ., 2001. С. 81.
5. Гадяцька унія 1658 року / ред. П. Сохань, В. Брехуненко. Киев, 2008. С 2.

ВИДЫ СВЕРХСОЗНАНИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ М.В. ЛОДЫЖЕНСКОГО

Солопов О.В., г. Тула

Под сверхсознанием, М.В. Лодыженский понимает определённую возможность нефизического восприятия человеком различных планов бытия. На основании работы А. Безант «Древняя мудрость», помимо мира физического, Лодыженский выделяет три сферы: астральную (эмоциональную), ментальную (рассудочную) и духовную. Достижение каждой из этих сфер является, согласно Лодыженскому, различными степенями мистического опыта или видами сверхсознания.

В астральной сфере существуют свои обитатели, которые, как и весь этот мир состоят из астральной материи и являются двойниками объектов физического мира. В астральном мире, также, существуют так называемые искусственные элементы, являющиеся мысле-формами, создающимися

соответственно испытываемой человеком эмоции. Кроме искусственных элементарей, данную сферу населяют астральные тела людей умерших физически и собственно элементарии, представляющие собой разряд нечеловеческих духов, которые могут враждебно относиться к человеку. Астральная сфера – это также мир снов. Достижение астрального сверхсознания позволяет, не только воспринимать данный мир, но и вступать во взаимодействие с его обитателями.

Ментальную сферу следует обозначить, как сферу разума, свободно действующего в своем собственном мире, не стесняемого физической материей. К ментальной сфере относятся логика и воображение. Именно в этом мире существуют всевозможные идеи. Ментальное сверхсознание Лодыженский определяет «как особую способность человеческого мозга воспринимать и сознавать впечатления из астрального и ментального миров. Способность эта приходит к человеку, когда мысленная сила его будет доведена упражнениями до той степени утончения и вместе с тем могущества, при коих физические и эмоциональные оковы человека не могут уже препятствовать этой силе вступать в сношение с астральным и ментальным мирами».²⁷⁸ В качестве науки обучающей тому, как достигнуть ментального сверхсознания, Лодыженский выделяет Раджа-йогу.

Человек, достигающий ментального сверхсознания значительно отличается от обычных людей и по уровню нравственности, и по уровню знаний, и по уровню силы.

Под духовным сверхсознанием, Лодыженский понимает любовь, как таинственное внутреннее соединение человека с Богом. Духовное сверхсознание представляется, как высшее мистическое состояние, характерной особенностью которого является неизреченность или невозможность словесного выражения духовных переживаний. Поэтому формальное описание данной сферы представляется затруднительным.

Для Лодыженского, ценность каждой из указанных степеней сверхсознания существенно отличается друг от друга. Низшей степенью, Лодыженский называет астральное сверхсознание, средней является ментальное, а высшей, духовное.

Подобной ценностной иерархии, Лодыженский находит обоснование в этике. Поскольку значительную часть жизни, человек проводит во сне, то именно астральная сфера является наиболее знакомой для каждого человека. Вне зависимости от своих нравственных качеств, при помощи определённых техник, человек может развить в себе способности к сознательному восприятию данной сферы, что при легкомысленном отношении может привести к контакту со злыми обитателями астрального мира. К отрицательным примерам подобного опыта можно отнести медиумизм и одержание.

Для человека достигшего ментального сверхсознания, подобные последствия невозможны, поскольку все эмоции, мысли и образы человека,

²⁷⁸ Лодыженский М.В. Мистическая трилогия. Т. 1. Сверхсознание. – СПб.: «Андреев и сыновья», 1992. С.150.

подчинены уже его собственной сильной воле. Однако, в сильной воле, Лодыженский усматривает негативную сторону ментального сверхсознания, а именно развитие гордости, относящейся христианскими аскетами к числу злых страстей.

По мнению Лодыженского, опыт духовного сверхсознания, характеризующийся интуитивностью и неизречённостью, возможен только после нравственного очищения. И только в жизнеописаниях и трудах православных аскетов, Лодыженский находит подобные нравственные идеалы любви и смирения перед Богом. Другие же религиозные традиции, он, в связи с этим, подвергает критике.

Однако, объективная критика возможна только в том случае, если сам Лодыженский, правильно представлял обозначенные планы бытия и их взаимосвязи между собой, поскольку, именно из данных представлений первоначально складывается его классификация сверхсознания.

Так, описывая состояние сверхсознания у христианских подвижников, Лодыженский вступает в противоречие. Он утверждает, что для православных святых, характерно только духовное сверхсознание. Однако, их видения, как, например, видение Серафимом Саровским Иисуса Христа во время службы, представляют собой образы, вполне передаваемые с помощью слов. Соответственно главный критерий духовного сверхсознания отсутствует. При этом ощущения во время видения, могут быть действительно непередаваемы, однако само наличие образа, имеющего форму, говорит о возможности его описания, а также указывает на ментальную сферу. В работе А. Безант, откуда Лодыженский заимствует свою терминологию, ментальная сфера описывается как сфера, после которой, не существует уже ничего, что имело бы форму. Все формы остаются на ментальном плане и не могут относиться к духовному. Поэтому можно сделать вывод о том, что видения святых, следует относить именно к ментальной сфере, возможно, совмещённой с духовной.

Однако, такой вывод, был совершенно не приемлем для Лодыженского, поскольку данное положение лишало бы православную мистическую традицию своего исключительного права на истинность, а также сделало бы его труд как апологета православия бессмысленным.

Лодыженский, напротив, пытается как можно больше разграничить духовное и ментальное сверхсознания. Но в этом также есть противоречие. Поскольку есть указания на тесную связь, между физической и астральной сферами, а также астральной и ментальной, то естественно предположить и наличие тесной взаимосвязи между ментальной и духовной.

Однако данное противоречие также не разрешимо. Здесь уже сталкиваются теософские доктрины и христианские догматы. И если для теософов, на духовном плане, человек познаёт своё Божественное Я, проявляющееся на других планах через проводники (тела) Единой Божественной энергии, то согласно, основанному уже на христианских догматах, мнению Лодыженского, на духовном плане происходит единение человека с Богом, твари с Творцом.

Также, неверным является утверждение Лодыженского о том, что ментальное сверхсознание развивает только рассудочное мышление и силу воли. Следует отметить, что подобное мнение Лодыженского основано на книге Свами Вивекананды «*Философия йога: лекции читанные в Нью-Йорке зимою 1895-1896 г. Суоми Вивекананда о Раджа-йоге или подчинении внутренней природы*», в которой излагаются основные положения Раджа-йоги. Лодыженский отождествил Раджа-йогу с тем, что он называет ментальное сверхсознание, противопоставив концентрацию и силу воли йога, смирению и любви христианского подвижника, разделив, таким образом, ментальное и духовное.

И возможно, подобная классификация Лодыженского была бы точна, если бы не наличие в других трудах Свами Вивекананды описания иных духовных практик йогов, совершенно отличных от Раджа-йоги. Особенное значение в данном вопросе имеет практика Бхакти-йоги, предполагающая прославление, преданное служение и любовное отношение к личной форме Божества. При этом, для йогов занимающихся данной практикой также характерны видения, подобно тем, что случались с христианскими подвижниками, а также невыразимые словами переживания. Таким образом, мы видим уже два пути достижения ментального сверхсознания, за которым естественно следует духовное. Наряду с указанными практиками, Вивекананда также описывает джняна-йогу и карма-йогу, целью которых, также как и двух других, является слияние с Абсолютом.

Можно сделать вывод, что в своих философских исследованиях, Лодыженский опускает ряд вопросов, оставляя некоторые из своих утверждений, без достаточного обоснования, трактуя определённые положения на основании личных убеждений. Тем не менее, его классификация сверхсознания является достаточно целостной системой, позволяющей иметь наглядное представление о различных аспектах религиозно-мистического опыта.

СИМВОЛИЗАЦИЯ НАСИЛИЯ В КУЛЬТУРЕ: К ПОСТАНОВКЕ МЕТОДОЛОГИИ ВИЗУАЛЬНОГО АНАЛИЗА

Столберева М.В, Борисов С.Н., г. Белгород

Насилие является одной из традиционных проблем философского знания и имеет длительную историческую перспективу в социогуманитарном знании в целом. Вместе с тем, значимость данной проблемы и необходимость ее изучения только возрастает. Такие актуальные формы современного насилия, как экстремизм и терроризм дают основание для массы идеологем и концептов, политизирующих саму проблему насилия, переводя ее в пространство не столько критического, сколько идеологического дискурса. вместе с тем, даже существующие трактовки насилия нуждаются в деполитизации и возвращении в контекст фундаментального соотношения культура – насилие. В результате существующий уровень философских и междисциплинарных исследований не

позволяет в полной мере эксплицировать культурные практики насилия в культурно-исторической перспективе. Также мы не можем оставаться только на уровне сугубо умозрительных, феноменальных интерпретаций насилия, поскольку реальность насилия проявляется не только феноменально, но в значительной мере символически, дискурсивно. Тем более в восприятии современного человека, погруженного в ситуацию тотальной семиотизации и визуализации реальности. Таким образом, дискурс насилия, анализ форм символизации и присвоения в практике нуждаются в сопряжении конкретно-исторического материала и фундаментальных проблем, центрированных топикой практик символизации насилия.

В полной мере это решает и делает своей целью такая дисциплина как «visual studies». В рамках визуальных исследований разрабатывается комплексная методология анализа визуального, которая учитывает ряд основных аспектов: адресантов, адресатов и само изображение, сообщение/высказывание в единстве его знаково-символической и смысловой природы, что находит отражение в установке или формуле Ласуэла: ««Who says what to whom with what effect?» (кто что кому говорит и с каким эффектом)»²⁷⁹.

Принципы анализа визуального материала сводятся к дескрипции, реконструкции и интерпретации.

Дескрипция:

– точное описание отдельных элементов изображения, например: изображенных лиц, окружения объектов, а также сценических элементов;

– точная передача цветов, их нюансов, контрастов цвета, а также перспективы и планиметрии изображения (на переднем плане, на заднем плане, в центре);

– точное обозначение ценности места и объема текста и изображения, а также их пространственные и графические взаимоотношения;

– вербализация эстетических элементов, например: способ производства изображения, использованные стилевые моменты, графические и фотографические практики, например, освещение.

Реконструкция:

– сначала текст и изображение разделяются, чтобы отдельно обыграть их значения на предмет совпадения или различия; это интерпретативное обыгрывание посылов текста и изображения призвано раскрыть их символическое содержание и тем самым герменевтически («целое определяет детали») приближает к латентной символической структуре;

– одновременно это и анализ формы, элементов формы текста и изображения, ведущий к реконструкции культурного контекста.

Социально-культурная интерпретация:

– заключается в формулировании символического и смыслового содержания уплотненных толкований изображения и текста;

²⁷⁹ См.: Мещеркина-Рождественская Е. Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. Саратов, 2007. С.30.

– здесь реконструируется символическое содержание значений как культурных смысловых образцов»²⁸⁰.

Вся схема учитывает взаимную обратимость образа (кинемы) и текста (фонемы, нарратива). На этапе дескрипции анализ образов кино разворачивает это движение от образа к тексту. Реконструкция есть обратное движение, а социально-культурная интерпретация это встраивание образа в контекст и освоение образа тезаурусом культуры, совокупностью текстов

Список литературы

1. Мещеркина-Рождественская Е. Визуальный поворот: анализ и интерпретация изображений // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность: Сб. науч. ст. Саратов, 2007.

ФЕМИНИЗМ И АНТИФЕМИНИЗМ В РОССИИ: КУЛЬТУРА РАДИКАЛИЗМА

Страхова К.А., г. Белгород

Ю.Б. Рюриков выделяет три модели социальных отношений между полами: матриархат (главенство женщины над мужчиной), роль которого всячески оспаривается представителями антифеминизма и преувеличивается феминизмом, патриархат (главенство мужчины над женщиной) и биархат (взаимное главенство обоих полов, т.е. равенство во властных отношениях), причем, по мнению этого автора, биархатные отношения уже «пронизывают» все общественные сферы, будь то образование, политика, экономика или семья. Едва ли не вся сознательная история человечества проходила преимущественно под знаком патриархата.

Феминизм в патриархатной России явился положительным и объективным процессом, поддерживаемым значительной частью прогрессивно настроенных мужчин, особенно леворадикальными разночинцами, отечественной «интеллигенцией», в представлении которой женская эмансипация неразрывно связана с общим освободительным движением, что во многом так и происходило.

Успехи отечественно феминизма нашли свое продолжение в советский период как в силу идеологических установок правящей партии, так по причине специфики демографической ситуации в стране, пережившей Великую Отечественную войну. Женские организации в СССР, инициированные сверху, не могли в принципе иметь феминистской направленности, соответственно, не могли озвучиваться антифеминистские идеи.

В постсоветской России формирование гражданского общества сопровождалось становлением феминизма. Ответная реакция – всплеск антифеминистских настроений. Полемика феминизма с антифеминизмом

²⁸⁰ См.: Там же. С.31.

провоцирует пресловутую «войну полов». Последняя неоправданна в принципе, поскольку это война правой и левой рук: различия между мужчиной и женщиной лежат не в сущности (она одна – человеческая), а в существовании. Еще более неоправданна война полов в отечественном социокультурном пространстве, где особую устойчивость проявляют патриархатное сознание как среди мужчин, так среди женщин, не случайно современный российский феминизм порожден Западом и существует на западные деньги, на что обращают внимание его оппоненты – антифеминисты. Прослеживается и терминологическое влияние западного феминизма на отечественную социально-гуманитарную науку, в которой широко представлены всячески западными фондами поощряемые «гендерные исследования». Возражения против «западного» происхождения отечественного феминизма сводятся к тому, как это представлено, например, у сторонницы «гендерной истории» Н.Л. Пушкаревой, что мнение, будто феминизм – это западная идеология, определяется, во-первых, тем, что сами западные агентства определили приоритеты финансирования, во-вторых, женскими организациями, грантов не получившими. Представляется, что как бы и куда бы финансирование не шло, факт остается фактом: современный отечественный феминизм является порождением Запада, что дает немало оснований для антифеминистской его критики.

В современной России созданы условия равных возможностей, феминизм особенно в его радикальной форме требует равного результата, что по причине полового диморфизма, определенного природой, неосуществимо. Особенно несостоятельны радикальные феминистские претензии на пересмотр «мужских» религий и, на чем настаивает амазон-феминизм, на сближение физического облика полов.

Перспективы конфронтации феминизма и антифеминизма в России определяются совокупностью факторов и общей тенденцией дальнейшего развития общественной жизни. Обнадеживает, что эйфория от бурной вестернизации постепенно проходит, возвращается осознание специфики отечественной культуры, конечно, вписывающейся в глобализационный процесс, а не отгораживающейся от него на основе славянофильских или коммунистических идей. Соответственно, приходится ожидать, что вряд ли феминизм в России будет возведен в ранг государственной политики, а феминистские организации займут более заметное место среди других институтов гражданского общества. Однако сам факт наличия феминизма в стране (как любой другой критически настроенной оппозиции) способен сыграть положительную роль, обращая внимание на проявления мужского шовинизма и дискриминации женщин в России.

ИДЕИ ГУМАНИЗМА И ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА: ДИАЛОГ КУЛЬТУР

Стручаев М.В., г. Белгород

Современная научная картина мира развивается и функционирует в особую историческую эпоху. Ее общекультурный смысл определяется включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска им новых путей цивилизационного развития. Потребности этого поиска связаны с кризисными явлениями, с которыми столкнулась цивилизация в конце XX в., и которые привели к возникновению современных глобальных проблем. Их осмысление требует по-новому оценить развитие цивилизации, и многие ценности которой, связанные с отношением к природе, человеку, пониманием деятельности и т.д., ранее казавшиеся незыблемыми, сегодня ставятся под сомнение.

Культура техногенной цивилизации в качестве своего важнейшего компонента всегда включала научную рациональность. Именно в ее рамках осуществлялось становление, функционирование и развитие научной картины мира как такой формы теоретического представления знания, которая олицетворяла собой мировоззренческий статус науки. Научная картина мира ориентировала человека не только в понимании мира, но и в преобразующей деятельности, направленной на его изменение. Установка на преобразование, переделывание природы, а затем и общества, постепенно превратилась в доминирующую ценность техногенной культуры. Цивилизация, ориентированная на подобный тип научной рациональности, имела свои несомненные достижения: в ней утвердилась идея прогресса, демократии, свободы и личной инициативы. Она обеспечивала постоянный рост производства и улучшение качества жизни людей.

Вместе с тем, в конце XX столетия, когда человечество столкнулось с глобальными проблемами, с новой силой зазвучали вопросы о правильности выбора путей развития, принятых в западной цивилизации, и, как следствие, об адекватности ее мировоззренческих ориентаций и идеалов. Поиск путей развития цивилизации оказывается сопряженным с проблемой синтеза культур и формирования нового типа рациональности. В этой связи возник вопрос о месте и роли картины мира в поисках новых мировоззренческих ориентаций, обеспечивающих возможность выживания и дальнейшего развития человечества.

В современной культуре все более отчетливо формируются контуры нового взгляда на мир, в становление которого вносит существенный вклад научная картина мира. Этот взгляд предполагает идею взаимосвязи и гармонического отношения между людьми, человеком и природой, составляющими единое целостное образование.

Изменения, происходящие в современной науке и фиксируемые в научной картине мира, коррелируют с напряженными поисками новых мировоззренческих идей, которые вырабатываются и шлифуются в самых

различных сферах культуры. Различные мировоззренческие идеи возникают в качестве своеобразного резонанса современной науки и создаваемых в ней картин мира с другими областями культурного творчества. Взаимное влияние этих областей ускоряет процесс формирования новых смыслов универсалий культуры и соответственно новой системы ценностных приоритетов, предполагающих путь к иным, нетрадиционным стратегиям человеческой деятельности. В свою очередь, новые смыслы и ценностные ориентации все в большей мере включаются в систему философско-мировоззренческих оснований науки.

Современная научная картина мира удивительно соответствует не только тем новым менталитетам, которые постепенно формируются в недрах западной культуры конца XX, начала XXI столетия в связи с осмыслением современных глобальных проблем, но и о ее соответствии философским идеям, выросшим на почве самобытной культуры России и ее «серебряного века», а также философским и мировоззренческим представлениям традиционных культур Востока.

Довольно жесткая связь новой европейской науки с менталитетами техногенной культуры приводила к принципиальным рассогласованиям научной картины мира, ее философско-мировоззренческих оснований, с одной стороны, с преднаучными космологиями традиционных обществ, с другой. Научные знания, возникающие в традиционных культурах, были подчинены мифо-космическим и религиозно-этическим мировоззренческим структурам, в формировании которых эти знания не принимали существенного участия. Иначе обстояло дело в культуре техногенной цивилизации, где научная рациональность претендовала на роль обосновывающего начала мировоззренческих идей – социальных, этических, религиозных.

Неудивительно, что своеобразная оппозиция западной техногенной культуры культуре традиционных обществ проявлялась прежде всего в противопоставлении научной картины мира и ее философских следствий «организмическим» представлениям о мире традиционных восточных культур. Однако такое противопоставление, вряд ли уместно по отношению к сегодняшней науке.

Произошедшие в ней перемены в конце XX века сформировали такую картину мира, которая порождает философско-мировоззренческие следствия, которые резонируют с фундаментальными смысложизненными ориентирами культур Востока и перекликаются с оригинальными философскими идеями, возникшими на почве русской культурной традиции. Здесь мы сталкиваемся с принципиально важной для современного цивилизационного развития проблемой диалога культур, переклички идей, порожденных разными культурными традициями.

Все эти мировоззренческие идеи возникают в качестве своеобразного резонанса современной науки и создаваемых в ней картин мира с другими областями культурного творчества. Взаимное влияние этих областей ускоряет процесс формирования новых смыслов универсалий культуры и, соответственно, новой системы ценностных приоритетов, предполагающих

путь к иным, нетрадиционным стратегиям человеческой деятельности. В свою очередь, новые смыслы и ценностные ориентации все в большей мере включаются в систему философско-мировоззренческих оснований науки.

К ВОПРОСУ О ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В БЕЛГОРОДСКОЙ ОБЛАСТИ

Судакова А.А., Мирошников Е.В., г. Белгород

Проблема духовной безопасности является одной из главнейших для человека, семьи, общественных институтов, государства, человечества и мира в целом. Значимость духовной безопасности подчеркивается во многих правовых актах Российской Федерации, обосновывается современной наукой. Предложение Государственной Думы «считать религиозную безопасность российского общества важным приоритетом национальной безопасности наряду с военной, политической, экономической, экологической и социальной» прозвучало еще в 1996 году²⁸¹. Духовная безопасность неразрывно связана с нравственностью и патриотизмом, поэтому она является компонентом государственной безопасности. Трагедия народов и государств, как правило, начинается с разрушения их духовности, с внедрения в сознание народа чуждых идей и ценностей. Именно поэтому обеспечение духовной безопасности является приоритетной задачей, так как духовность является моральным обликом нации. Целью настоящего сообщения является анализ деятельности по обеспечению духовной безопасности в Белгородской области.

Современная религиозная жизнь в Белгородской области весьма многообразна. Среди множества религиозных организаций, зарегистрированных на территории области, главенствующую позицию занимает Русская православная церковь Московского патриархата (233 религиозных организации)²⁸². Широкое представительство имеют евангельские христиане-баптисты (18 организаций), а также пятидесятники (8 организаций) и адвентисты седьмого дня (7 организаций). Кроме того, на территории области активно действуют различные религиозные движения иных христианских ориентаций и нехристианской ориентации, такие как свидетели Иеговы (5 организаций), методистская церковь (3 организации), мусульмане (1 организация), последователи иудаизма (1 организация). В связи с таким разнообразием религиозных процессов в Белгородской области были поставлены следующие задачи:

➤ широкое и настойчивое просвещение населения в духовной и религиозной сфере;

²⁸¹ Об опасных последствиях воздействия некоторых религиозных организаций на здоровье общества, семьи, граждан России: Постановление Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации об обращении Государственной Думы Федерального Собрания Российской Федерации к Президенту Российской Федерации от 15 декабря 1996 г. № 918-П ГД // Собрание законодательства Российской Федерации. – 1997. – № 1. – Ст. 52.

²⁸² Болотнов, В.Г. Религиозные конфессии, движения и объединения на территории Белгородской области: Справочник. – Белгород. – 2007. – С. 182.

- воспитание социальной толерантности населения к иноверцам;
- налаживание конструктивного социального взаимодействия созидательных религий.

Данные принципы были положены в основу документа «Мероприятия по обеспечению духовной безопасности в Белгородской области на 2010-2011 годы» (во исполнение поручения Губернатора Белгородской области Е.С. Савченко). Основными направлениями в сфере государственно-конфессиональных отношений стали: разработка методических рекомендаций по обучению курсу «Духовная безопасность», проведение международной научно-практической конференции «Июсафовские чтения», включив в нее проблему духовной безопасности, организация в выпусках электронных и печатных СМИ освещения вопросов духовной безопасности с привлечением специалистов-теологов, сотрудников и студентов социально-теологического факультета БелГУ и Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). В сфере деятельности государственных и муниципальных органов власти приоритетными задачами стали:

- организация обсуждения на заседании Совета безопасности Белгородской области вопроса по проблеме обеспечения духовной безопасности и духовного здоровья человека, семьи и общества как одного из главных факторов противодействия радикализму и экстремизму;
- организация обучения руководителей и сотрудников органов местного самоуправления курсу «Духовная безопасность»;
- выпуск по теме духовной безопасности научно-методического пособия для органов исполнительной власти, а также буклетов, листовок, плакатов научно-методического и информационно-просветительского характера;
- проведение Единого информационного дня по проблеме духовной безопасности;
- проведение научно-практической конференции по проблеме духовной безопасности в системе национальной безопасности современной России;
- проведение встреч с молодежью по теме «Осторожно: секты!»;
- разработка постоянных мероприятий, препятствующих проникновению оккультно-мистических, псевдорелигиозных и псевдонаучных объединений;
- разработка мероприятий по профилактике недопущения использования в целях оздоровления, лечения и реабилитации методов и средств оккультно-мистического и религиозного происхождения (колдовство, шаманство, ведовство, парапсихология, астрологическая и кармическая медицина, методы, направленные на контроль сознания личности и т.д.), наносящие психический и физический вред здоровью человека.

В заключение следует сказать, что предлагаемый комплекс мер и направлений работы в рамках реализации мероприятий по обеспечению духовной безопасности способствует приобретению высоких духовно-нравственных, гражданских и патриотических качеств жителей Белгородской области.

РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МОЛОДЕЖИ И ГОСУДАРСТВЕННОЕ УПРАВЛЕНИЕ

Сухоруков В.В., г Белгород

Стремительные изменения в мире, интенсификация деятельности различных объединений и организаций, повышение ответственности и активности личности актуализирует вопрос о движущих силах массового поведения. Однако если перейти с макросоциологического уровня на микро, то можно сказать, что «...поведение человека, его действия во многом зависят от того, из какой социальной позиции он действует, причём значимым оказывается не только само объективное положение человека в общественной структуре, но и то, как оно видится своему носителю, то есть социальная идентичность» [5, 70]. Существует и более детальная разработка данного понятия: «То, что мы называем *социальной идентичностью личности*, относится к числу тех феноменов, которые затрагивают области не только социальной, но и психологической реальности. Такое пересечение общественного и личностного сознания может быть представлено (описано) в трёх «измерениях». Это определенно осмысление, *знание* о принадлежности к некоторой (некоторым) общности, далее – это *чувства*, испытываемые к той же общности. Третий компонент, описывающий идентичность – это *поведенческая готовность*, то есть поведенческая установка некоторого действия в поддержку «своей» общности» [2, 70]. На смешанный социально-психологический характер нашего предмета указывают и другие авторы: ««социальная идентичность» рассматривается как мыслительная конструкция соотнесения Я-образа, Я-позиции с группой или общностью (МЫ-идентичность) или противопоставления (ОНИ-идентичность) в пространстве социальных отношений» [13, 17]. Таким образом, минимальным элементом, входящим в дефиниции социальной (в том числе религиозной) идентичности является самоидентификация респондента.

Религиозная и молодежная специфика идентичности

Исследование религиозной идентичности молодежи приобретает особый смысл с учетом того, что «...складывается контркультура молодежи, характеризующаяся принятием крайне индивидуалистических принципов и моделей поведения (эгоизм, стремление жить за счет других, насилие, ксенофобия и т. п.) наряду с отвержением таких важнейших компонентов западной культуры, как христианская этика труда и личная ответственность» [3, 108]. Одним из «противоядий» от этого может служить религия: «Для большинства мусульман (66%) религия — это прежде всего национальная традиция, вера предков. Среди православных этого взгляда на религию придерживается относительное большинство — 41%, еще 31% делают акцент на моральных и нравственных нормах» [7, 95]. Тем не менее, именно «Православие постепенно приобретает особое значение символа национальной идентичности» [16, 142], поскольку православных в России больше, чем последователей других религий, как в личностном, так и организационном аспектах.

Однако не следует забывать, что «Если человек объявил себя принадлежащим к определенной религиозной традиции, он вовсе необязательно разделяет её

вероучение, участвует в её таинствах и обрядах, является членом религиозной общины. Тем не менее, сам факт утверждения своей принадлежности к определенному религиозному течению, независимо от религиозных убеждений, является важным (или по крайней мере может быть важным) для мировоззрения, нравственной, культурной и политической ориентации гражданина» [9, 35]. В зависимости от региона, эта важность может варьировать от незначительной до критически важной для государства: «В то же время, 21,4% опрошенных продемонстрировали, что для них религиозная аффилиация до определённой степени превалирует над гражданской позицией» [1, 41]. Таким образом, *религиозный фактор социальных процессов является амбивалентным как по силе, так и по направлению влияния на общество.*

Этот вывод в полной мере справедлив для российской молодежи: «Религиозное мировоззрение у значительной части молодых верующих — особенно тех, кто склонен, следуя своеобразной "моде", к внешней, показной религиозности — отличается размытостью, неопределенностью, отсутствием ясного содержания. Подобные черты свидетельствуют о сложности и неоднозначности процесса религиозного возрождения. Говоря о религиозной самоидентификации респондентов, следует учитывать такой, на первый взгляд, парадокс: довольно серьезное несовпадение общего числа верующих в Бога (44,5%) с общим количеством приверженцев конкретных конфессий (60,7%). В этом также сказывается значительная роль традиций в ментальности молодых россиян» [10, 39].

С другой стороны, лишь 3,3% молодежи состоит в религиозной организации, столько же в этнической [4, 24]. Для сравнения: 21,7% - в студенческой, 20,7% - в спортивной, 14,1% - в политической, 8,7% - в благотворительной. Сопоставляя данные об организационной принадлежности с данными о численности верующих молодых россиян, можно понять, что религиозность молодежи носит неинституционализированный характер. А поскольку «Причисление себя к определенному религиозному течению, прежде всего, традиционно представляемого институционализированными конфессиями и оказавшего влияние на историческое становление российского общества, играет роль устойчивого идентификационного основания, а не религиозной ориентации как таковой» [11, 79], постольку мы можем утверждать: *между неинституционализированностью религиозности молодежи и институционализированностью конфессий существует противоречие, которое мешает притоку новых последователей религий, тормозит их социализацию в рамках общин, повышает вероятность выхода «религиозной энергии» из-под контроля.*

Механизмы и ограничения государственного управления религиозной идентичностью молодежи

«Несмотря на ренессанс религиозного мировоззрения, уровень нравственности, духовной жизни, как свидетельствует практика, в современном обществе не повышается. Более того, наоборот, мы являемся свидетелями широкого распространения различных форм девиантного поведения, особенно среди молодежи» [17, 130] Поскольку «большинство населения оправдывает участие государства в регулировании морально-нравственных отношений... Сфера деятельности государства — поддержание, а в каком-то смысле и восстановление общественных институтов, формирующих моральный климат в обществе» [15, 12],

постольку государственное управление религиозной идентичностью молодежи неизбежно. С учетом сказанного, наиболее перспективным является *внедрение элементов религиозности в имеющиеся молодежные организации* студенческого, спортивного и политического характера. Еще одним механизмом интересующего нас управления можно считать *неявную поддержку* религиозных организаций в виде посещения культовых мероприятий и передачи имущества религиозного назначения.

Однако такое управление имеет два существенных ограничения. Во-первых, поскольку «...прогнозировать в обозримом будущем непримиримый ценностный конфликт между светской и православной религиозной культурами в сознании опрошенного контингента учащейся молодежи нет достаточных оснований» [8, 140], постольку указанные *элементы религиозности должны иметь, прежде всего, культурный характер*. В противном случае возможно нарушение принципа светскости государства. Во-вторых, не следует забывать о *бюджетных* ограничениях.

Список литературы

1. Авксентьев В.А., Бабкин И.О., Хоц А.Ю. Конфессиональная идентичность в конфликтном регионе: Ставрополье // Социологические исследования. 2006. № 10.
2. Баранова Т.С. Эмоциональное «я-мы» // Социология 4М. 2001. №14.
3. Возьмитель А.А. Глобализирующаяся Россия // Мир России. 2004. №1.
4. Горшков М.К., Шереги Ф.Э. Ценностные ориентации, нравственные установки и гражданская активность молодежи // Мониторинг общественного мнения. 2010. №1.
5. Даудрих Н.И. Социальная идентичность: методический аспект // Социология 4М. 2000. №12.
6. Дронова И.Г., Кожемякин Е.А. Проблема дискурсного конструирования социальной реальности: историко-философские аспекты // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Право». 2008. №14(54).
7. Кофанова Е.Н. Религиозна ли мораль? // Мониторинг общественного мнения. 2008. №4.
8. Лебедев С.Д. Отношение учащейся молодежи к религии как фактор воспроизводства религиозности // Социологические исследования. 2007. №7.
9. Лункин Р.Н., Филатов С.Б. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. 2005. №6.
10. Мчедлов М.П. Религиозны ли молодые россияне? // Мониторинг общественного мнения. 2005. №2.
11. Мчедлова М.М. Роль религии в современном обществе // Социологические исследования. 2009. №12.
12. Неклассическая логика: учеб. пособие/ сост. М.Д. Купарашвили. Омск: Изд-во ОмГУ. 2006.
13. Оберемко О.А., Пасько А.Н. Классификация конструкторов социальной идентичности // Социология 4М. 2004. №18.
14. Паниотто В.И., Максименко В.С. Количественные методы в социологических исследованиях. Киев: Наукова думка. 1982.

15. Петухов В.В. Общественная мораль и государство // Мониторинг общественного мнения. 2005. №4.

16. Филатов С.Б. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Политические исследования. 1999. № 3.

17. Хриенко А.П. Метаморфозы религиозно-нравственной детерминации сознания молодежи // социологические исследования. 2007. №7.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ РЕАЛИЗАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ НА ОСНОВЕ ПРОЕКТНЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В МУЗЫКАЛЬНЫХ КОЛЛЕДЖАХ

Сушкова Л.Н., г. Белгород

Активные социально-политические и духовные перемены на современном этапе развития РФ во многом определяются стабилизирующей миссией этнокультуры и возрождением этнического самосознания многонациональной России. Именно этнокультура лежит в основе межкультурного взаимодействия и общения, обеспечивая народам нашей страны право не только на сохранение и развитие своей национальной самобытности, но и органичное вхождение в мировое культурное сообщество. Особую значимость данная проблематика приобрела в условиях кардинальной политической, идеологической и социокультурной трансформации российского многонационального общества и государства, характеризующейся быстрой сменой фундаментальных ценностей и парадигм.

В настоящее время одной из особенностей современного периода развития России стало возрождение региональных культурных сил, заинтересованных в развитии своей этнокультурной общности. На всем постсоветском пространстве наблюдается интерес людей к своему национальному наследию: языку, традициям, обычаям, истории, искусству. Система образования России является многоязычной и поликультурной, в связи с чем встает вопрос о духовно-нравственном воспитании, свободной, граждански активной, ответственной, толерантной, развитой личности в условиях этнокультурного образования. Пробуждающиеся национальные запросы связывают прежде всего с этнокультурным образованием, способным погрузить учащегося в систему родной культуры, чтобы затем вывести в российское и мировое культурное пространство.

Этнокультурные традиции представляют собой систему ценностей, отношений, которые являются составной частью общероссийской культуры. В основе этнокультурного образования лежит позитивное восприятие личностью своего исторического прошлого, раскрытия глубинных смыслов общественного бытия через осмысление собственных национальных корней и возрождения лучших народных традиций. Главная задача этнокультурного образования – внедрение многовекового опыта в общемировое воспитательное пространство, объединяемое высокими духовными и нравственными принципами, основанными на принципах гуманизма и толерантности.

В настоящее время, соответственно темпам изменения этнической картины регионов, труднопрогнозируемой в условиях рыночной экономики, не достаточно соответствует существующему перспективному спросу на рынке труда подготовка молодых специалистов – будущих педагогов этнокультурного образования (В.П. Борисенков, Л.А. Вербицкая, А.М. Новиков и др.). Такая ситуация будет сохраняться до тех пор, пока не сократится разрыв между наукой и практикой, что связано с необходимостью разработки и внедрения системы этнокультурного образования для студентов музыкальных колледжей.

Мы, опираясь на исследования ряда учёных (Г.И. Батурин, Е.П. Белозерцев, З.Т. Гасанов, Е.П. Жирков, В.Н. Иванов, К.Ж. Кожахметова, Е.М. Христова и др.) выделяем следующие задачи этнокультурного образования в специальных музыкальных образовательных учреждениях РФ: 1) формирование национальных ценностных ориентаций у учащихся на основе этнокультурных представлений; 2) развитие этнической самоидентификации личности в поликультурном, многонациональном пространстве нашего государства; 3) формирование толерантности к другим культурам, развитию и обогащению собственной этнокультуры; 4) воспитание компетентного специалиста в сфере музыкального искусства на основе восприятия этнокультурного духовно-нравственного потенциала, сконцентрированного не только в собственной национальной культуре, но и культуре других народов России.

Учитывая специфику и возможности обучения на основе технологического проектирования мы говорим о возможности и необходимости применения этого метода в условиях этнокультурного образования студентов музыкальных ССУЗов, призванных подготовить педагогов, обладающих не только теоретическими знаниями, но и практическими навыками для сферы дополнительного образования детей.

К проблеме изучения и внедрения проектных технологий как педагогической системы на разных исторических этапах занимался целый ряд зарубежных и отечественных учёных педагогов (Джон Дьюи, В. Килпатрик, Р. Стимсон, И. Г. Песталоцци, А. Дистервег, К. Крупская, А. С. Макаренко, И.Э.Унт, И.С.Якиманская, В. А. Сухомлинский, И. П. Волков, Л. С. Выготский, В. В. Гузеев, В. Н. Стернберг, Г. М. Коджаспирова и др.). Однако, в научных трудах недостаточно внимания уделяется технологическому проектированию в сфере подготовки будущих педагогов детского дополнительного образования, т.к. помимо теоретических профессиональных знаний студенты музыкальных колледжей нуждаются в качественной практической подготовке на основе проектных технологий, дающих возможность сформировать их профессиональную этнокультурную компетентность для более полного закрепления их профессионально-педагогических и профессионально-творческих навыков.

Анализ научной литературы (Андреев В.И., Бабанский Ю.К., Гера Р.Д.) и собственный педагогический опыт позволили выделить основные педагогические условия, без которых реализация этнокультурного образования на основе проектных технологий в музыкальных колледжах невозможна:

1) *высокий уровень компетентности педагогов* музыкальных колледжей,

призванных выступить в качестве руководителя проекта;

2) *современное оснащение материальной базы, на основе которой будет подготовлен проект (при чём не только техническими средствами, но также образцами этнического творчества, которые в большинстве случаев и являются основой многих проектов в этнокультурном образовании студентов в музыкальных колледжах);*

3) *организация профессионального педагогического сопровождения самостоятельной проектной деятельности студентов;*

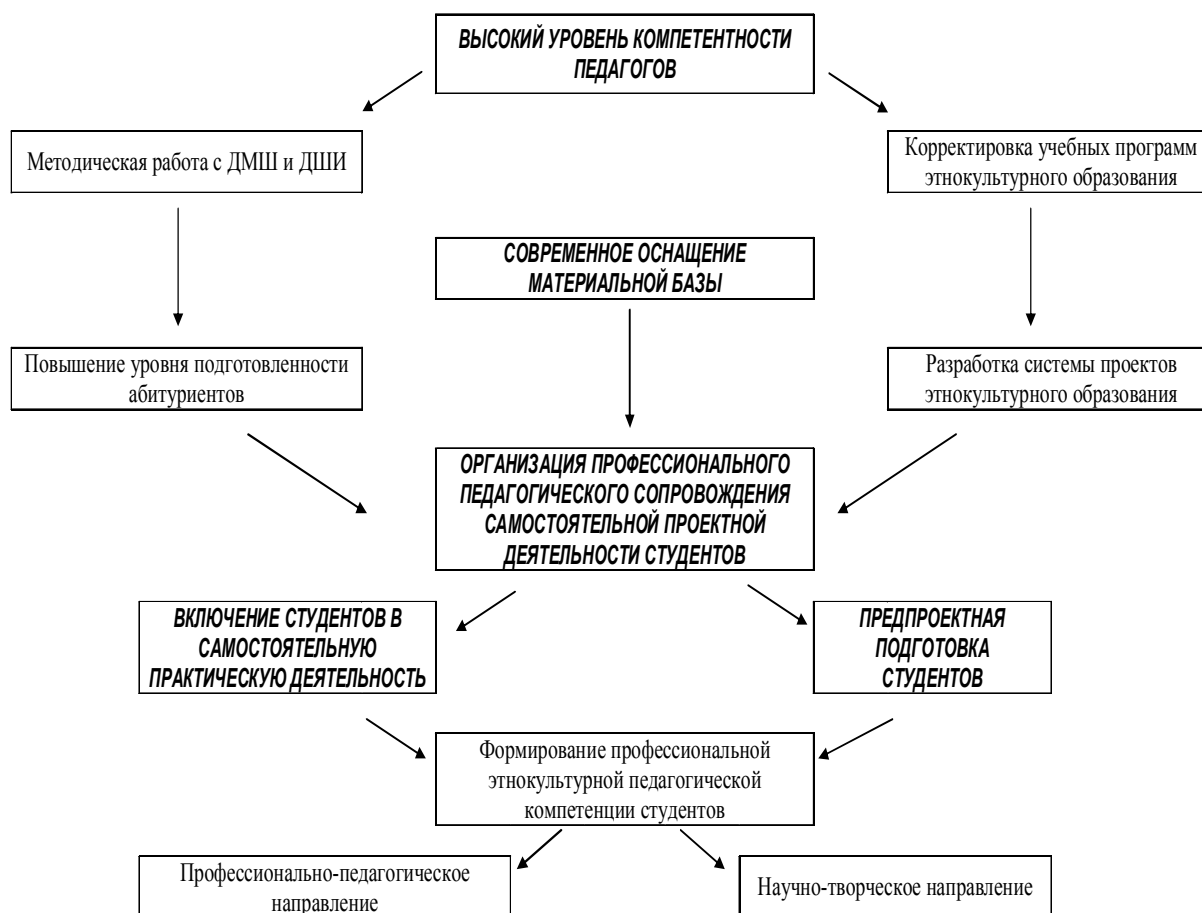
4) *предпроектная подготовка студентов, включающая освоение базовых теоретических и практических навыков, на основе которых должна осуществляться будущая проектная деятельность;*

5) *включение студента в самостоятельную практическую деятельность, на базе которой формируются его педагогические навыки и закрепляются его теоретические знания.*

Выявленные нами педагогические условия детерминированы основными целями этнокультурного образования студентов – формированием их готовности к работе с проектными технологиями. Они были реализованы в образовательном процессе в музыкальном колледже им. С. А. Дегтярёва Белгородского государственного института культуры и искусств, где подтвердили свою актуальность и эффективность в ходе экспериментальной работы.

В рамках нашего исследования была разработана система проектных технологий этнокультурного образования студентов музыкальных колледжей. Её структура представлена в схеме №1, основой которой выступили выявленные нами педагогические условия реализации этнокультурного образования студентов на основе проектных технологий. При соблюдении всех педагогических условий проектная деятельность студентов музыкальных колледжей будет логичной и полезной как для образовательного процесса в колледже, так и для дальнейшей профессиональной деятельности выпускников, призванных воспитывать будущее поколение в уважении к своей национальной культуре и культуре других народов.

Структура этнокультурного образования студентов музыкальных колледжей на основе проектных технологий



Список литературы

1. Волков Г. Этнопедагогика: Учебник для студентов средних и высших педагогических учебных заведений. - М.: Издательский центр «Академия», 1999
2. Гончаров И. О возрождении русской школы – основы национального самосознания // Народное образование – 1991 - №3
3. Журавский А. «Этнокультурное развитие регионов России (2006-2008 гг.)» / Министерство регионального развития Российской Федерации, - М., - 2005.
4. Тайчинов М. Развитие национального образования в поликультурном многонациональном обществе // Педагогика – 1999 – №2

ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

*Тарасов А.Г., г. Белгород
Тарасова А.А., г. Курск*

Сегодня, многие люди в нашей стране связывают возможность преодоления различного рода общественных нестроений с традиционно-религиозными ценностями, в первую очередь с мировоззренческими ценностями РПЦ, так как последние, по правде сказать, без пафоса и излишнего преувеличения, были в культуuroобразующем смысле определяющими для нашей страны на протяжении многих веков ее существования.

Перед тем как начать изучать социальное значение, роль и статус религии в современном российском обществе, необходимо определиться с тем, как это осуществить наиболее эффективным образом? С одной стороны можно пойти путем исключительно формально-теоретическим, по большому счету не затрагивающим личностные, экзистенциальные и идеальные опыты конкретных людей, их мотивацию, а с другой стороны ограничиться лишь последним. На наш взгляд две указанные модели исследования в своей исключительности представляют нежелательные и малопродуктивные крайности. При использовании лишь одной из методологических линий, знание исследуемого объекта может быть лишь усеченным, однобоким. Полагаем, что только при использовании их обоих можно получить искомый максимально приближенный к реальности результат. Именно такой методологический подход позволит понять проблему роста религиозности в условиях постмодерна. Более того, применительно к социологическому изучению статуса РПЦ в частности в современных условиях у нас в стране это особо уместно, так как деятельность РПЦ как социально-общественного института имеющего различные статистически фиксируемые формы выражения, имеет своим направляющим стержнем и своеобразное теоретически осмысленное вероучение. Этот базовый мотив определяющий «способ жизни» РПЦ как общественного института, прослеживается фактически за любым ее действием. Об этом исчерпывающе свидетельствует история РПЦ.

То есть, нам представляется, что для того чтобы понять: почему возрастает авторитет РПЦ в народе, (что проявляется в строительстве храмов, численном приращении верующих в приходах, доступе РПЦ к СМИ, учреждении новых конфессионально-образовательных заведений, доступе РПЦ к процессу образования в высших и средних учебных заведениях,) необходимо отметить те конструктивные принципиальные элементы ее идеологии, которые притягивают к ней людей, в ситуации пересмотра и конструирования новых моделей ценностей.

Коль скоро для РПЦ на первом месте стоит вероучительная идея горизонтального характера, и в этом проявляется ее специфический «модернизм», а идея и модернизм опосредованы в свою очередь деятельностью разума то, вникая в суть учения Русской Православной Церкви, и характер

существования целесообразно опираться на критико-мыслительную часть исследовательской методологии, которая, как известно, обеспечивает выполнение функции понимания, анализа и обобщения полученной информации.

Когда мы говорим о росте РПЦ в современной России, отнюдь не имеется в виду опыт только локальных территорий Российской Федерации (например, Белгородской или Курской областей), но подразумевается мощная и прогрессирующая общероссийская тенденция осмысления и развития нашего народа, не рвущая связи с традиционной для России культурой. Суть ее заключается в доверии к тому положительному опыту, который накоплен РПЦ в процессе ее исторического сосуществования с различными институтами российского общества. Это нашло особо явное выражение в военные периоды истории нашей страны, когда РПЦ вместе со своим народом боролась с интервентами, помогая материально и психологически.

РПЦ на протяжении своего существования всегда выступала за сохранение конструктивных, положительных ценностей отечественной культуры, патриотизма и в целом всего того, что по своей сути было направлено на утверждение лучшей жизни народа. Все это не только нашло отражение в многочисленных исторических фактах²⁸³, но более того закрепились генетическим образом в менталитете русского человека.

Сейчас для многих людей, желающих не потерять свой человеческий образ, религиозные ценности стали последней надеждой и смыслом жизни, тем, что поддерживает их мотивацию действовать морально. Христианские заповеди в своем исполнении, как известно, преследуют именно эту цель. И здесь мы не согласны с позицией, лаконично высказанной уважаемым академиком Л Митрохиным, по которой главной причиной возрастания интереса к религии являются не ее ценности, но «отталкивание от прежней авторитарности, принудительной идеологии»²⁸⁴. Человек в условиях падения социалистической мировоззренческой системы, вовсе не стремился всей душой к альтернативной ей религиозно-церковной идеологии.

Совершенно естественным является то, что на начальном этапе нового обращения к религии (время начала перестройки) у советских людей было преимущественно формальным. В этой ситуации люди только начинали «прикасаться» к вере, формально знакомились с религией, и поэтому основная масса верующих тех времен, используя терминологию Православной Церкви, была поверхностными неопитами (новообращенными). Как отмечает член-корреспондент РАН Я. Н. Щапов: «В самом конце XX в. появилась, наконец, возможность попытаться понять и осмыслить, что происходило в России после Октябрьской революции во взаимоотношениях между Церковью, духовенством

²⁸³ См.: Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и Фотоматериалы. – М., 1996. – С. 352; Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР – М., 1996. – 408 с; Поспеловский Д.В. Тоталитаризм и вероисповедание – М., 2003. – 655 с.

²⁸⁴ Митрохин Л. Н. Религиозная ситуация в современной России // Социологические исследования, 1995. № 11. – С. 12-13.

и верующими с одной стороны и Советским государством с другой»²⁸⁵. Если взять более поздний период (примерно 10 -15 лет спустя), то можно констатировать, что уже у значительной части новаторски мыслящих людей, практически во всех слоях нашего общества, назрела осознанная потребность в изменении прежней по сути материалистической и атеистической картины мира. В результате религия становится значительным объектом глубокого осмысления, в ней начинают «находить» много позитивного могущего значительно поспособствовать преодолению различных кризисных ситуаций.

Мы все чаще начинаем встречать в средствах массовой информации освещение фактов из религиозной жизни. Значительное место начинают занимать в народном языке религиозные понятия и термины (грех, справедливость, Бог, Церковь, исповедь, таинства, вечные ценности, религиозный стандарт, божественная благодать и т.д.). Все чаще прежние неопиты теперь демонстрируют осмысленное приятие постулатов веры, и в силу этого только здесь становится возможным говорить о сознательной религиозной самоидентификации значительной части нашего общества. То есть, важно понять, что качественная религиозность, как в прочем все серьезное, не может возникнуть мгновенно, а может быть только результатом достаточно продолжительных усилий направленных на преобразование сознательной материи воцерковляемого субъекта. Подъем религиозности стал возможным во многом и благодаря, фактически возродившейся книгоиздательской деятельности религиозных организаций и их миссионерским усилиям.

По авторитетным данным фонда «Общественного мнения» и ВЦИОМ количество неверующих людей в нашем государстве уменьшилось с 53 до 31 % в период с 1989 по 2002 гг. По данным ИСПИ РАН процент неверующих за 1999-2005 года понизился с 31 до 22 %²⁸⁶. Примечательным здесь является и такой факт. По данным социологического исследования «Социальный потенциал развития Курской области», проведенного научно-исследовательской социологической лабораторией Курского государственного университета в 2007 году, православными себя назвали 95,7% опрошенных²⁸⁷. Можно предположить, что подобная картина имеет место и в других регионах с вековыми православными традициями. Мы полагаем, что это преимущественно территории с коренным славянским населением (Белгородская, Орловская, Воронежская области и др.).

Однако, при этом все же процент номинально религиозных среди верующих продолжает оставаться высоким. Как показывают указанные социологические исследования²⁸⁸ религиозность большинства верующих в нашей стране, как правило, незначительно опосредована культовым аспектом веры. Большинство верующих практически не интересуются вероучительными

²⁸⁵ Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917 – 1941. Документы и Фотоматериалы. – М., 1996. – С. 6.

²⁸⁶ Данные ВЦИОМ и Фонда «Общественного мнения» // Чеснокова В.Ф. Тесным путем. – М., 2005. – С. 8-9.

²⁸⁷ Когай Е.А., Кульсеева Т.Г., Пасовец Ю. М., Телегин А.А., Социальный портрет Курской области. – Курск, 2008. – С. 127.

²⁸⁸ Там же. – С. 128.

нюансами канонического и догматического характера тех религий, сторонниками, или членами которых они себя считают. В религиях верующих, в основном, привлекают глубина и универсальность их ценностей. Можно сказать, что большая часть верующих находятся в состоянии естественной религиозности, в рамках которой не уделяется значительного внимания обрядовым действиям.

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ

Тарасов П.Г., г. Белгород

У истоков современной цивилизации обнаруживается множество различных форм религии и множество попыток примирения религии с цивилизацией. Цивилизация Нового времени никогда не была единой интеллектуальной и культурной силой, противостоящей религиозным верованиям и духовным практикам. Лишь некоторые ее проявления были враждебны религии, в особенности это касалось традиционных религий. Несмотря на это современное общество продолжает питать различные формы религии и само нуждается в них. Как и ранее религия²⁸⁹ влияет на современную жизнь и сама испытывает ее влияние. Демократическая форма гражданственности предполагает соблюдение в обществе прав и свобод личности. С учетом данного социально-политического приоритета все общественные институты, в том числе и религия должны быть включены в орбиту теоретического социального отражения. Это позволит осмыслить значимость религии в деле формирования гармонично устроенного общества.

Каждая религия представляет собой традицию, которая существует во времени, а не является чем-то застывшим. Религия - это всегда процесс, это равновесие между преемственностью (сохранением старого) и восприятием нового. Дюркгейм отмечал, что восходить к истокам общества означает исследовать религию как первичную и универсальную форму общественного сознания. Он вопрошал, если религия порождена просто ошибкой, иллюзией, родом галлюцинаций, как она могла быть столь универсальной и постоянной, и как пустая фантазия смогла «произвести» законы, науку и мораль?²⁹⁰ Возникнув однажды из коллективного действия, религия приобрела некоторую степень самостоятельности и распространяется всеми возможными способами, которые не могут быть объяснены отсылкой к социальной структуре, давшей ей рождение, - они объяснимы теперь, только в терминах других религиозных и социальных феноменов, образующих собственную систему. Мнения и сомнения по поводу социальной роли религии часто возможно выразить и обосновать только в терминах верований. В пределах современного общества

²⁸⁹ Мы понимаем под религией любой обособленный набор верований, символов, ритуалов, доктрин, институтов и обрядовых практик, позволяющих носителям данной традиции утверждать, сохранять и прославлять свой, наполненный смыслом мир.

²⁹⁰ Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004. С.59.

верования, являясь разнообразными и необязательными, могут и не передаваться из поколения в поколение, что создает трудности социологической интерпретации религии на основании дюркгеймовской или сходных моделей. История любого общества является в определенной степени манифестацией религии²⁹¹, которая как одна из многих социальных и политических сил, зачастую служит в качестве маркера социальных и культурных измерений. Поэтому необходимо переосмыслить отношение науки к религиозным феноменам и их роли среди тех сил, которые мы называем историческими²⁹².

Для того чтобы описать и объективно интерпретировать наиболее крупные и известные проявления религиозности в современном обществе и культуре, а так же оценить их динамику и дальнейшую перспективу в процессе духовной самоидентификации граждан, следует признать, что религия не чужда современности ни исторически, ни культурно, ни политически. Современное общество продолжает генерировать религиозный феномен, как коллективный и отчасти автономный. Религия – это, прежде всего способ, посредством которого общество рассматривает себя как нечто большее, чем совокупность индивидов, и с помощью которого оно поддерживает внутреннюю солидарность и преемственность.

Общество XX в децентрировано и полипарадигмально. Современная духовная ситуация оценивается как переход из одной духовной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство. Это ситуация духовного пролиферирования, т.е. порядку мысли и культуры присуще неограниченное порождение часто некоррелирующих друг с другом духовных конструктов, идей, концепций, теорий, художественных стилей и направлений; причем все культурные субпарадигмы уже не крепятся к единому стержню, в качестве которого в исторических (традиционных) обществах всегда выступала религия.

Значительный вклад в процесс секуляризации европейского общества внесла Немецкая религиозно-теологическая и философско-идеалистическая Реформация, творцы которой придали идее свободы исключительно нравственно-религиозный характер²⁹³. Благодаря воззрениям Канта, Якоби, Фихте, Шеллинга и Гегеля впервые возникла философия религии в ее современном понимании²⁹⁴. Впервые на первый план выступает идея свободы (в своей противоположности идее благодати).

В эпоху Позднего Модерна исторические (традиционные) религии утрачивают способность эффективно противостоять процессам секуляризации общества. Одна из причин этого в том, что в современном мире границы человеческих сообществ, не соответствуют конфессиональным границам,

²⁹¹ См.: Mcintire C.T. Transcending dichotomies in history and religion. // History and theory. – Middletown, - Vol. 45, dec. P. 80 – 92.

²⁹² См.: Show D.G. Modernity between us and them the place of religion within history. // History and theory. – Middletown, - Vol. 45, dec. P. 1 – 9.

²⁹³ См.: Фишер Куно. Введение в историю новой философии. Глава «Век Реформации» // Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб., 2002. С.483.

²⁹⁴ Митрохин Л.Н. Философские проблемы религиоведения. СПб.: Изд-во РХГА, 2008. С. 440.

поэтому приверженцы разных религий часто оказываются членами одного сообщества, а члены одной церкви принадлежат к разным сообществам. В результате религия не служит более средством для вхождения в сообщество.

Трансформация единой культурной парадигмы в полипарадигмальное культурное пространство была осознанна в начале XX в. как распад; декаданс, конец истории. В конце XX века в европейских государствах ведущим культурным императивом становится императив терпимости, терпеливого внимания и диалога (спора-согласия). Толерантность вошла в фундаментальную схему ценностей гражданского общества. Но, несмотря на это, как отмечает И.В. Гараджа, на сегодняшний день наиболее остро стоит всеобщая проблема социальной толерантности²⁹⁵. Трудность усвоения противоположной точки зрения коренится не только в неразвитости современной философской культуры нашего времени, но и в его этико-религиозной неопределенности. В религиозной сфере толерантность нашла выражение в принципах *веротерпимости*, *религиозной свободы* и *свободы совести*. Сегодня важно как никогда сможет ли современность преодолеть путаницу во взаимоотношениях общества и религии и придать им устойчивость и методологически-организационный порядок?

Степень и формы религиозной терпимости в каждом конкретном обществе определяются главным образом особенностями общепринятого типа религиозного сознания и политическими интересами власти. Веротерпимость уже не рассматривается как переходный этап в деле массового воцерковления членов общества, что имело место, например в средневековой Европе, а как одно из необходимых условий построения гражданского общества. Религиозный абсолютизм и моральный релятивизм создают напряженность в поисках основания и, следовательно, границ веротерпимости, как толерантности.

Религия существует, как одна из приращенных форм общественного сознания. Осмыслить религию вне сферы идеального невозможно, так как при обнаружении структуры религии мы сталкиваемся с проблемой интерпретации ее первичных оснований. По мысли Э.В. Ильенкова, идеальное есть факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства²⁹⁶. В разные эпохи и при разном миропонимании идеальное принимает особые конкретные идеологические выражения (Бог, религия, абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, народ, суд истории, наука и т.п.). В этом смысле религия может исследоваться как нечто идеальное, осуществляющиеся в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни.

²⁹⁵ См.: Гараджа В. И. Толерантность как социальный феномен // http://www.inspp.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=95&Itemid=6

²⁹⁶ Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. М., 1962. Т. 2. С. 219.

ЛЮБОВЬ КАК ОСНОВА ОБЩЕСТВЕННОГО ДИАЛОГА

Тарновский К.Ю., г. Москва

На протяжении своего существования человечество постоянно пыталось и пытается изыскать силы, способные сплотить общество, объединить его на основе какой-либо идеи. Долгое время казалось, что наиболее совершенной формой такого объединения является религия. Однако в настоящее время отчетливо видно, что религия способна как объединять людей, так и разъединять их. Объединение происходит внутри конфессии, но не только – каждая из мировых религий сама по себе не является враждебной к представителям других. Однако среди представителей любой конфессии имеются люди, желающие не столько совместного созидания на основе диалога с теми, кто к этой конфессии не относится, но и разрушения возможностей самого этого диалога. Речь здесь идёт не только об исламских фундаменталистах, но и, например, о сложных взаимоотношениях различных ветвей христианства между собой. Политическая составляющая, стремление политиков и представителей церкви получить друг от друга какие-либо выгоды, еще менее способствует установлению комфортной обстановки в обществе. Наконец, светский уклад жизни множества народов, уменьшение склонности к религиозности, не делают религию подходящей основой для объединения людей.

Однако такой основой может стать нравственность, и, как одно из наиболее ярких её проявлений, любовь. В любви более всего находит выражение способность к трансценденции, выходу за пределы своего «Я», стремление к работе на благо Другого. Через стремление к благу Другого происходит и духовное совершенствование самого любящего. Эрих Фромм подчеркивал, что любовь – это «установка, ориентация характера, определяющая отношение личности к миру в целом, а не к одному лишь ‘объекту любви’» [Э. Фромм. Искусство любить. М., «АСТ», 2008. – с. 79]. Потому достаточно условным нам кажется разделение любви на те или иные её виды, в каждом виде присутствуют те составляющие чувства любви, которые обнаруживаются и во всех остальных её видах. Христианство широко пользуется понятием любовь, понимает, несколько специфицируя его значение. Наша задача – показать, что любовь – не только христианская ценность, но ценность вообще. Рассмотрим те её атрибуты, которые традиционно связываются с религиозным (прежде всего, христианским) пониманием любви – жертвенность, сострадание, милосердие.

Любви свойственна жертвенность, как особая форма бескорыстия, подразумевающая сознательный отказ от усиления собственного «Я» во благо «Я» Другого. Жертвуя, мы осознаём, что последствия для нас могут быть плачевны, однако жертвенность только потому и возможна, что на первое место человеком ставится не наше «Я», а личность Другого. Можно утверждать, что жертвенность – это свойство личности, проявляющееся (или не

проявляющееся) в ситуациях острого выбора, когда необходимо предпочесть благо «Я» благу Другого, или наоборот.

Жертвенность любви – особого рода. В ней индивид жертвует, но не чувствует потери. Это может происходить оттого, что сознательное жертвование дополняется аффективным, неосознанным, инстинктивным. Опираясь на Канта, можно утверждать, что в случае любви действие осуществляется сообразно долгу, т.е. без жертвования склонностью. Именно поэтому столь неоднозначно, в общем, понятие жертвенности в любви. С одной стороны, жертвенность присутствует в любви в той степени, в которой человек ставит любовь как ценность выше других ценностей. Человек жертвует менее ценным в пользу более ценного, т.е. любви (в тех или иных проявлениях). С другой стороны, жертвы в любви нет, точнее, человек «не замечает» ее, т.к. любовь предшествует уважению к нравственному закону. Если человек чувствует, что сознательно жертвует чем-то ради любви, то жертвует он, строго говоря, ради соблюдения нравственного закона.

Милосердие нередко выступает почти синонимом любви. Такая традиция берет начало в средневековье, когда на смену древнегреческим понятиям *agape*, *eros*, *philia* заменило слово *caritas* (лат. «милость»). Милость в христианстве является тем божественным благом, через которое Бог проявляет свою любовь к человеку и открывает ему путь к спасению души, наделяя способностью следовать своим заповедям и творить добро. Христианское милосердие можно определить как деятельное сочувствие ближнему (Другому), осуществляющееся во имя Бога. Милосердие вообще в таком случае должно быть определено как императив устойчивого деятельного сочувствия ближнему. Похожий на первый взгляд смысл несёт термин «сострадание». В.П. Старостин, исследуя связь между ними, определяет их содержание следующим образом. Сострадание есть глубокий общечеловеческий феномен, проявляющийся в восприятии личностью чужой боли, страдания, горя, как своих собственных. Однако сострадание, «являясь внутренним, находящимся в интимном лоне человеческого «Я» душевным состоянием, не всегда проявляется в обыденной жизни как определённый и фиксируемый нами поступок, акт человеческой деятельности» [Старостин В.П. Сострадание как социально-философский феномен : автореферат дис. ... кандидата философских наук. Якутск, 2008. – с. 17].

Иными словами, сострадание – это прежде переживание, основанное на способности к тонкому восприятию чужого горя. В.С. Соловьёв указывал на сострадание (или жалость) как на «естественный корень нашего нравственного отношения к другим» [Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. – М., 2010 – с. 146]. Милосердие же есть действительное проявление сострадательности, нравственный поступок, склонность к которому невозможна без способности к состраданию.

Термин «милосердие» применяется не только в христианской этике, хотя и берёт начало в ней. Разница в понимании милосердия определяет разницу в понимании любви для христианина и нехристианина. Эта разница, прежде всего, определяется различным пониманием идеала. Христианство настаивает

на том, что ценность любви как чувства определяется ценностью божественной сущности и божественной любви; так, Христос, возлюбив людей ради них самих, завещал людям так же любить друг друга, любовь ценна настолько, насколько она соответствует заповеди Христа. «Светская» точка зрения была выдвинута в XIX в. Л. Фейербахом и настаивает на том, что любовь ценна сама по себе и не может зависеть от другой сущности, она есть любовь ради человека, а не ради Бога. Л. Фейербах приходит к выводу, что в религии человек любит не Бога, но самое себя, свой идеальный образ. Богу наделяется качествами, которые считаются ценными самим человеком. Божественные свойства (одним из них философ называет любовь) потому и становятся, по Фейербаху, божественными, что имеют непреходящую ценность для человека. Во всех делах, посвященных Богу, человек утверждает, по сути, собственные ценности: так, сооружение храма свидетельствует о том, что человек ценит красивые здания, храм в честь Бога есть в сущности храм в честь архитектуры [Фейербах Л. Собрание сочинений в 2 т. М., «Наука», 1995. Т. 2 – с.40].

И в том, и в другом случае милосердие осознаётся человеком в соответствии со своим представлением об идеальном «Я», однако в случае религиозной веры между «Я» эмпирическим и «Я-идеальным» находится еще само понятие Бога, являющееся как бы инобытием идеального «Я».

В случае любви, не основанной на вере, мерилom идеала выступает нравственный закон, осознаваемый и добровольно принятый «Я».

Итак, милосердие и жертвенность могут быть по-разному истолкованы исходя из точки зрения религиозной и светской нравственности. Любовь же, сопровождающаяся религиозным чувством, или нет, способна стать силой, объединяющей представителей различных конфессий, надрелигиозной основой общественного диалога. Препятствием к этому является то, о чем писал Э. Фромм – «любовь есть свойство зрелого, плодотворного характера, способность любить у индивида в данной культуре зависит от влияния, которое эта культура оказывает на характер среднего человека» [Э. Фромм. Искусство любить. М., «АСТ», 2008. – с. 139]. Достижение такой «зрелости характера» - непростая и пока что трудно выполнимая задача для человечества, существование которого слишком зависит от политических и экономических факторов.

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ОБЩЕСТВА БУДУЩЕГО В КОСМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ К.Э. ЦИОЛКОВСКОГО

Терехов С.В., г. Орел

Проблема воспитания будущих поколений волновала философов во все времена. Много выдающихся мыслей о воспитании молодежи, высказанных такими мудрецами как Аристотель, Д. Локк, И. Кант и др., легли в основу современной системы образования. Однако в творчестве любого философа можно отыскать размышления по данной проблеме. И при этом, чем

оригинальнее философская система автора, тем более интересны его социально-педагогические идеи.

В наследии русской философии пожалуй все направления и течения являются самобытными и оригинальными. Но особенно привлекает наше внимание такое философское направление как русский космизм, представители которого никогда не ограничивались узкими рамками земного человеческого бытия, а стремились объять мыслью бескрайние просторы Вселенной и безграничные масштабы времени. Рассматривая их творчество, можно отметить общую для всех убежденность в неизбежной прогрессивной эволюции человека как биологического и социального существа. Абсолютно уверенные в космическом предназначении человека, мыслители-космисты стремились просчитать сценарии грядущих глобальных преобразований в человеческой природе и общественном устройстве. Они пытались, по мере возможности, раскрыть движущие силы направляющие этот космический эволюционный процесс, указать их источник и желаемый результат как цель и смысл существования Космоса.

К.Э. Циолковский, являющийся один из основных представителей естественнонаучного направления русского космизма, главной причиной развития Вселенной в целом, и человечества как её части, считает присутствие в мироздании некоего внутреннего закона, проявляющего себя, на разных этапах космологической эволюции, в виде различных сил управляющих этим процессом развития. Размышляя об эволюции материи в космосе до появления разумной жизни, мыслитель говорит о Воле Вселенной, направляющей все жизненно важные процессы космоса в нужное эволюционное русло. После появления разумных существ, Вселенная передаёт им всю полноту функций управления своим развитием, что неизбежно накладывает на них огромную ответственность. Именно поэтому перед человечеством, которое в скором времени должно стать составной частью высших космических цивилизаций, остро стоит вопрос грамотного преобразования своей социальной структуры, в соответствии с целями и идеалами прогрессивного развития Вселенной.

Направление современного поиска высокоразвитых космических цивилизаций было предсказано К.Э. Циолковским так же убедительно, как и неизбежный выход человечества за пределы земной атмосферы. Человеческий разум не может быть уникальным явлением в нашей потенциально живой Вселенной. Многообразия разумной жизни требует каждая частица материи, желающая как можно чаще становиться субъектом психической деятельности. Учёный убежден: “Во Вселенной господствовал, господствует и будет господствовать разум и высшие общественные организации. Разум есть то, что ведёт к вечному благосостоянию каждого атома. Разум есть высший или истинный эгоизм” [6, с. 289]. Однако большая часть высокоразвитых цивилизаций возникла на ранних стадиях эволюции Вселенной и потому скрыта от нас барьерами разной плотности. Нам доступно лишь их теоретическое изучение: “Попадаясь назад гигантскими шагами времён, мы встречаем всё новые и новые миры живых и разумных существ, бесконечные градации поколений всё более и более эфирных” [8, с. 88]. Несмотря на

неизбежные различия в строении, все эти существа порождены одной Вселенной и, следовательно, развиваются по одним и тем же законам.

Размышляя о процессе эволюции живых организмов, К.Э. Циолковский развивает несколько оригинальных эволюционно-философских идей. Одной из них является представление о непрерывном усовершенствовании внутреннего строения живых существ, вследствие постоянного изменения среды обитания. В результате длительной эволюции жизнь, зародившись в воде, распространилась по всей поверхности планеты и в атмосфере. В дальнейшем, по мнению К.Э. Циолковского, жизнь проникнет и в космическое пространство, что обязательно отразится на её внутренней организации. Но эти изменения коснутся только разумных существ, поскольку без специальных технических средств пребывание в межзвёздной среде невозможно. Учёный прекрасно осознаёт неприспособленность даже современного человеческого организма к длительному пребыванию в космосе и задумывается о применении для этих целей методов искусственного отбора: “Физиологи знают, какое множество недостатков имеют тела даже высших животных. Все они должны быть устранены путём упражнения, подбора, скрещивания, операций или другими способами. ... Даже у людей нет ни одного совершенного, или безукоризненного, органа” [4, с. 302]. Чтобы стать подлинно космическим существом, в организме человека должен существенно возрасти объём головного мозга, появиться сквозное лёгочное дыхание, подобное современной пищеварительной системе. Сама пищеварительная система должна упроститься, а затем и вовсе исчезнуть из-за перехода к автотрофному способу питания. Невесомость приведёт также и к изменению функций опорно-двигательного аппарата. Но главные изменения должна претерпеть психика человека. Среди них наиболее важно приобретение способности передавать мысли на расстояние. Только телепатия, явления которой, по мнению К.Э. Циолковского, “не могут подлежать сомнению” [1, с. 76], способна объединить отдельные совершенные организмы в высшее космическое общество.

Философские размышления К.Э. Циолковского и особенно эволюционные представления реализуются в бесконечном пространстве Вселенной. Огромные масштабы космоса, миллиарды лет его существования и бесчисленное множество космологических объектов придают рассуждениям автора безапелляционность, уверенность в неизбежной справедливости своей точки зрения. Для него несомненно, что благодаря целенаправленным усилиям человечества по реализации евгенических проектов: “Кругом солнца, по близости астероидов, будут расти и совершенствоваться миллиарды миллиардов существ. Получатся очень разнообразные породы совершенных: пригодные для жизни в разных атмосферах, при разной тяжести, на разных планетах, пригодные для существования в пустоте или в разреженном газе, живущие пищей и живущие без неё – одними солнечными лучами, существа, переносящие жар, существа, переносящие холод, переносящие резкие и значительные изменения температуры” [6, с. 287]. Подобные высказывания способны шокировать непосвященных читателей, а у большинства учёных вызывают негодование. В частности, В.В. Казютинский считает, что “К.Э. Циолковский рассуждал как социал-дарвинист, озабоченный улучшением “человеческой породы”, не обременяя себя сомнениями в чудовищной этической уязвимости такого подхода ... С точки зрения К.Э. Циолковского, нормы этики

заклучены в самой природе, которая и предписывает их человеку ... В этом контексте способно больно задеть следующее высказывание К.Э. Циолковского: “Мы должны оставить все внутренние нам правила морали и закона, если они вредят нашим целям. Всё нам можно, но не всё полезно. Вот основной закон новой морали” [2, с. 412]. Однако не имея желания вдаваться в открывающуюся здесь философско-этическую проблему, заметим лишь, что разрушение традиционных этических принципов есть неизбежная плата за коренное изменение места человека в иерархической структуре Вселенной. В условиях современного общества мы выплачиваем эту цену во имя гораздо меньших целей и идеалов, чем те, что намечал для нас отец космонавтики.

Следующую группу эволюционных идей К.Э. Циолковского составляют представления о социальной эволюции общества высших космических существ, к которому в своё время присоединится и человеческая цивилизация. Философ справедливо полагает, что совершенные существа, заселяющие космос, должны создавать сложные и не менее совершенные общественные организации. Поэтому многие свои работы он посвящает поиску такого идеального социального устройства космической цивилизации. Центральный элемент этой системы, по мнению К.Э. Циолковского, – наделённый мощным разумом и лишённый эмоциональных слабостей правитель, способный познавать высшие истины, просвещать и вести за собой людей. Это истинный гений отличающийся от обычных людей не только умственными достижениями, выдающимися творческими и организаторскими способностями, но и высочайшими нравственными качествами. Для философской и этической позиции К.Э. Циолковского представления о гении, о его роли в жизни людей и мира в целом, являются одними из главных. Согласно В.М. Мапельман, “Циолковский чутко, профессионально выделяет особенности гениальности: наследственность, влияние социальной среды, специфика взаимоотношений с родными, согражданами коллегами, властями. Его стремление определить научным путём факторы, влияющие на формирование и проявление гения, попытки аргументировать, обосновать, причинно обусловить свои выводы заслуживают уважения и удивления, учитывая уровень разработки данной проблемы естествознанием к началу XX века” [3, с. 307].

Итак, гении у К.Э. Циолковского – это абсолютный разум, высшие образцы интеллекта. У них нет слабостей, эмоций, пристрастий. “Их высокие качества трудно вообразимы. Они представляют подобие богов разных ступеней” [4, с. 307]. В результате в размышлениях философа вновь происходит смена божества, управляющего эволюционным процессом. Этот переход от монотеизма к политеизму является логическим следствием расширения сферы деятельности человечества в космосе и увеличения его влияния на Вселенную в целом, которое невозможно без опоры на способности наиболее выдающихся членов общества.

Если общество желает реализовать своё право на бессмертие, то необходимо подчиниться руководству гениев. Их обнаружение должно стать всеобщей потребностью. К.Э. Циолковский постоянно повторяет: “Всё великое

делается гениями, и мы ещё поэтому должны решить задачу: отыскать гениев. Без них мы останемся ничтожны” [5, с. 94]. Для этой цели он предлагает использовать сложную многоступенчатую систему отбора выдающихся личностей: на каждом уровне структурной организации общества, периодически проводимые выборы выделяют лучших его членов, которые переходят, таким образом, на следующий уровень общественной иерархии. Изменение социального статуса личности возможно и в обратном направлении и осуществляется тем же демократическим путём.

Как же функционирует стремящаяся к идеалу общественная организация? Согласно К.Э. Циолковскому, любой планетой будет управлять Верховный совет гениев, возглавляемый мудрейшим из них. Каждый лидер воплощает в себе особый талант, совершенство в какой-либо сфере творчества. Благодаря этому, жители того или иного небесного тела станут обладать, пусть не в полной мере, качествами, близкими к достоинствам своего главы. Выборные президенты, выражающие волю народа, объединяются в союз. Различные их достоинства и являются гарантией общественного прогресса как перехода от лучшей цивилизации к более высокой. Вся Вселенная окажется управляемой и руководимой гениями. Со временем возникнет сложное общество под руководством самого интеллектуального и высоконравственного Президента. В результате “могущество совершенных проникает на все планеты, на всевозможные места жизни и всюду оно, без страданий, уничтожает несовершенные зачатки жизни. Эти места заселяются их собственным зрелым родом ... В этом заключается главный акт деятельности совершенных, главная их нравственность” [7, с. 376]. Таким образом, происходит утверждение единой нравственности для Земли и космоса, главный смысл которой в абсолютном уничтожении страдания для всех проявлений жизни, какие только может допустить процесс эволюции.

Размышления К.Э. Циолковского о биосоциальной эволюции человечества представляют особый интерес в последнее время в связи с интенсивным поиском современными учёными новых подходов к анализу истоков тех тенденций биологического и социального развития, которые активно проявляют себя в эпоху кризиса современной цивилизации. В этой связи следует отметить, что развиваемый в работах ряда исследователей, эволюционно-синергетический подход к изучению природы и общества при внимательном рассмотрении оказываются тесно взаимосвязанными с высказанными ранее идеями русских философов-космистов. Поэтому глубокое изучение различных аспектов философии русского космизма является весьма важным и перспективным на современном этапе развития науки.

Список литературы

1. Кажинский Б.Б. Телепатия не подлежит сомнению // К.Э. Циолковский в воспоминаниях современников. – Тула.: Приок. кн. изд-во, 1983.
2. Казютинский В.В. Космическая философия К.Э. Циолковского // Космическая философия – М.: Эдиториал УРСС, 2001.

3. Мапельман В.М. “Космическая этика” К.Э. Циолковского // Циолковский К.Э. Космическая философия – М.: Эдиториал УРСС, 2001.

4. Циолковский К.Э. Живые существа в космосе // Путь к звёздам. – М.: Изд-во АН СССР, 1960.

5. Циолковский К.Э. Идеальный строй жизни // Космическая философия – М.: Эдиториал УРСС, 2001.

6. Циолковский К.Э. Монизм Вселенной // Грёзы о земле и о небе: Научно-фантастические произведения. – Тула: Приок. кн. изд-во, 1986.

7. Циолковский К.Э. Научная этика // Грёзы о земле и о небе: Научно-фантастические произведения. – Тула: Приок. кн. изд-во, 1986.

8. Циолковский К.Э. Этика или естественные основы нравственности // Космическая философия – М.: Эдиториал УРСС, 2001.

«ПИСЬМА ИЗ РИГИ» Ю.Ф. САМАРИНА В КОНТЕКСТЕ СПОРОВ О НАЦИИ И ИМПЕРИИ¹

Тесля А.А., г. Хабаровск

Интерес Ю.Ф. Самарина к положению в остзейских губерниях (тому, что в дальнейшем станет принято обозначать, по аналогии с «польским вопросом», «остзейским вопросом») возник почти случайно. В начале 1846 г. ему поступает приглашение перейти на работу в Министерство внутренних дел, приняв участие в пересмотре положения о лифляндских крестьянах. Принимая данное приглашение, Самарин в первую очередь рассматривает его как возможность «сменить обстановку». Московский кружок славянофилов практически не интересовался в это время русскими окраинами – и потому взгляды Самарина на дела остзейских губерний определялись скорее в перспективе, с одной стороны, общей унификаторской политикой, характерной для внутренней политики николаевского царствования, а с другой, находили идеологическое оправдание скорее в традиции прямолинейного национализма образца М.П. Погодина, с присущей ему моделью «негативной идентичности» и склонностью к ксенофобии. Взгляды Самарина на желательное направление русской политики в Остзейских губерниях, в частности по вопросу о местных привилегиях или по аграрному вопросу, в целом сформировались – а, точнее, были восприняты готовыми, еще до поездки в Ригу. Однако двухлетнее пребывание в Риге оказало существенное влияние на взгляды Самарина – не столько на их содержание, сколько на эмоциональный фон. Вопрос, который до этого момента не выделялся из массы других относительно значимых внутривнутриполитических сюжетов, постепенно приобрел для Самарина личную значимость, оказался одной из сквозных забот его жизни.

Правительство, начавшее действовать решительно и во внутренне одобряемом Самариним духе в остзейском вопросе, постепенно утрачивало решимость, а затем фактически не только отказалось от намеченных существенных реформ, но и фактически отменило и те немногие действия, направленные на ограничение власти помещиков над лифляндскими и

эстляндскими крестьянами, на сокращение местных законодательных изъятий и повышение контроля центральной власти над местной (дворянской) администрацией, который были приняты в 1845 – 1848 гг. Знаковым событием стала отставка генерал-губернатора Е.А. Головина и назначение на его место кн. А.А. Суворова, взявшего курс на достижение согласия с местными высшими сословиями, что, в глазах Самарина, равнялось капитуляции правительственной власти перед остзейскими провинциальными дворянскими интересами. М.П. Погодину Самарин писал в апреле 1848 г. из Риги: «Грустно вообще быть свидетелем крушения политической системы, которой мы сочувствовали, с коей связаны были, по нашему убеждению, государственные выгоды и народное достоинство; но еще тяжелее, когда с подобною переменою сопряжено торжество партии антинациональной и глубоко-эгоистической, когда это торжество проявляется не в одной перемене основного направления администрации, но в бесполезных, полудиких оскорблениях всего того, что не может не быть дорого русскому сердцу, наконец, когда это делается не для какой-либо общепольной цели, но бессознательно, из самолюбивого желания приобрести популярность, или, лучше, купить ее всевозможными жертвами и уступками. Между тем, именно это происходило у нас перед глазами, в Риге, с приезда князя Суворова, в течение двух первых недель. Казалось бы, трудно в столь короткий срок резко обозначить себя в политической деятельности; но новому генерал-губернатору это вполне удалось...».

Самарин чувствовал себя лично оскорбленным – то дело, правота которого глубокого переживалось им, было не только оставлено, но и объявлено бесчестным посягательством на права. Как в связи с другой ситуацией из жизни Самарина писал его лучший биограф Б.Э. Нольде, «он должен был защищаться.., а защищаться по его натуре значило вновь нападать». Уже в апреле 1848 г. он извещает М.П. Погодина, что готовит «несколько писем об Остзейском крае, которые буду посылать Хомякову с тем, чтобы он давал им ход. Вы не поверите, как во мне разыгралась желчь от всего, что я вижу и слышу». Эта «разыгравшаяся желчь» нашла выход в блистательных «Письмах из Риги», распространению которых сам автор всячески способствовал, хотя и соблюдая некоторую формальную осторожность. Б.Э. Нольде писал: «...Они произвели сильное впечатление и вызвали оживленные разговоры. Надо помнить глухую обстановку тогдашней русской жизни, в которой ничего не случалось и не о чем было говорить и думать, – чтобы понять это впечатление. Письма были написаны необыкновенно смело и с огромным блеском. Они заключали резкую критику правительственной политики. Все это делало появление их целым событием. [...] При чтении “Писем из Риги” необходимо, что понять произведенное ими впечатление, отделиться от воспоминаний о балтийской полемике позднейших десятилетий. Все аргументы этой полемики, позднее столь навязшие в зубах и ставшие столь тривиальными, были высказаны тогда в России в первый раз, причем с совершенно непривычной в те годы смелостью. Никто никогда до того не говорил в России таким языком об остзейских делах и русской государственной миссии в прибалтийском крае». В «Письмах из Риги»

впервые отчетливо была изложена, пусть и по частному поводу, политическая программа, исходившая из видения Российской Империи как национального государства – точнее, из перспективы рассмотрения движения Империи в направлении трансформации в национальное государство. Если остзейцы защищали свои привилегии, свой особый юридический статус, ссылаясь на более чем вековую традицию преданного служения династии, то для Самарина данные доводы сами по себе не были аргументом, поскольку, на его взгляд, сейчас спор шел уже о другом: «...Досада на самих себя, презрение к России, перенятое у Германии, сознание потребности в помощи правительства, все это сливается вместе и выражается в тоне, с которым произносятся эти слова: Ja, wir sind Unterthanen des russischen Kaisers, aber mit Russland wollen wir uns nicht vermengen [«Да, мы подданные Русского Императора, но с Россией мы не хотим смешиваться» (нем.)]. Обратите внимание на эту фразу: она заключает в себе задушевную мысль остзейцев. Мы будем иметь дело исключительно с правительством, но не хотим иметь дела с Россией, и если нас вздумают в том упрекать, мы зажем рот обвинителю этими словами: мы верноподданные Государя, мы служим ему не хуже вас, больше вы ничего от нас требовать не вправе. Так думают и говорят остзейцы, и не мудрено; но, признаюсь, мне становится досадно и грустно, когда я вижу, что эта мысль, возникшая в кругу людей, для которых не существует отчизны, в нашем обществе не только не возбуждает негодования, но даже находит одобрение». Именно против такого разграничения – Империи, сложного целого, выражаемого фигурой монарха, объединяющего и скрепляющего в своем лице массу территорий, каждая из которых имеет свои особые права и привилегии, Империи, как системы «неравномерного властвования», и национального целого – направлен протест Самарина. Последний полемически вопрошает: «Неужели и у нас считают возможным быть верными подданными русского государя, и в то же время презирать русских, гнушаться русского языка, ненавидеть православие, одним словом, питать враждебное расположение ко всему тому, что составляет лучшее достояние народа, а, следовательно, и силу правительства?». Российская Империя мыслится им как империя русского народа – противопоставляя вненациональной Австрии; империя должна быть (но, поскольку она таковой не является, то должна *стать*) национальной, а не наднациональной или вненациональной: «Неужели полагают, что Русский Царь позволит кому-нибудь посягнуть на нераздельность его выгод с благом народным, захочет сложить с себя то значение, в которое облекла его наша история: значение *первого человека русской земли и первого сына православной церкви* [выд. нами – А.Т., Е.Т.] и что это неотчуждаемое достояние своих предков, это неизгладимое помазание променяет на личные отношения западных вассалов к их господину?». Собственно в этом новом взгляде и состояло существенное содержание «Писем из Риги» – подробности остзейских дел могли пониматься различно, но на вызов, брошенный Самариним самому пониманию Империи, ответить было тем сложнее, что сама имперская политика отличалась противоречивостью. С одной стороны, Империя оставалась в самом существе домодерной, построенной на принципе включения и вовлечения местных

разнородных элит. С другой, николаевское царствование стало этапом одновременного преобразования империи в двух направлениях: во-первых, модернизации государственного управления – унификации правовых норм, стандартов и практик администрирования, создания профессионального бюрократического аппарата и т.д.; во-вторых, в стремлении задействовать и направить в приемлемое для властей русло рост протонациональных настроений, стимулированный событиями 1812 года. Доктрина «официальной народности» стала наиболее законченной и продуктивной попыткой последнего рода – и она же создавала проблему в ситуации, подобной вызванной публицистическим выступлением Самарина. Предназначенная для «внутреннего потребления» русским обществом, она на практике не предполагала применения к национальным окраинам – а именно такую, непредусмотренную перспективу и придавал ей Самарин. Разные принципы лояльности, удобные по отдельности, оказывались несовместимы, сведенные в рамках одной ситуации – династическая лояльность и лояльность государству как выражению нации (национальная лояльность) предполагали принципиально различные модели и самого государства, и требований, предъявляемых к подданным.

Список литературы

1. Исследование выполнено в рамках гранта от Совета по грантам Президента Российской Федерации (2011 г.). Тема: «Национальное самосознание в публицистике поздних славянофилов»; № гранта МК-1649.2011.6.

ПОНЯТИЕ И КОНЦЕПТ «ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО»: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ

Тихомиров А.В., г. Белгород

Сегодняшний интерес к гражданскому обществу как культурно-историческому феномену, общественно-политическому и правовому явлению, теоретическому и идеологическому конструкту вызван преимущественно глобальными социально-политическими процессами, характеризующимися кризисом государства («всеобщего благоденствия», «социалистического», «либерального» и т.д.), усилением вмешательства государства в частную жизнь граждан и институты культуры, противоречивостью и зачастую ослаблением добровольных общественных движений в обществах, традиционно считавшимися гражданскими, а также отмиранием «старых» и появлением новых форм самоорганизации и самоуправления в обществе.

Как отмечает В.Ю. Вобликов, «ключевым моментом в понимании современных процессов, происходящих в гражданском обществе, являются... проблемы саморефлексии и самосознания внутри самих этих движений и

инициатив... Такого рода конфликты лежат в основе многих смысловых неясностей, сопряженных с понятием гражданского общества»²⁹⁷. Автор приведённой цитаты формулирует основной смысл современных процессов концептуализации «гражданского общества»: содержание этого понятия проблематизируется, уточняется, переосмысливается, потому что за ним закреплена определенная эвристическая и объяснительная ценность, и для того, чтобы описать и объяснить «новую, общую для всех тягу к современным формам самоорганизации и самоконституирования»²⁹⁸. Об этом же говорят и участники дискуссий по проблемам гражданского общества и их философскому осмыслению²⁹⁹. Так, отечественный исследователь М.В. Ильин понимает гражданское общество в идеале как «внегосударственную публичность»³⁰⁰. Ю.М. Резник определяет гражданское общество как «форму социетальной самоорганизации нации, призванной реализовать на практике сбалансированное взаимодействие между автономными личностями, с одной стороны, и формальными системами (в первую очередь государством), с другой, и проявляющейся в служении всеобщим («родовым») интересам конкретного человека, всего социума и человечества в целом»³⁰¹.

Некоторые отечественные учёные также присоединяются к общему «разочарованию» классическими определениями гражданского общества, отмечая, что «к числу теряющих смысл «старых понятий» можно отнести, по всей видимости, и «гражданское общество»»³⁰². Автор заключает, что перед современной наукой стоит задача выработки *принципиально нового понятия*, могущего адекватно выразить формы негосударственного бытия общества и индивидов. К этому следует добавить, что в западной и отечественной науке существует мнение, что само гражданское общество вовсе исчезает из культурной ткани западных (индустриальных) обществ в эпоху постмодерна, а потому не имеет смысла проблематизировать эту тематику применительно к другим странам, в том числе, не имеющих до сих пор развитых структур гражданственности (Россия, пространство СНГ, Восточная Европа и т.п.).

Мы видим, что содержание понятия «гражданское общество» далеко от однозначности и определенности. Отсутствие консенсуса среди исследователей относительно дефиниции этого понятия, соответственно, приводит к тому, что

²⁹⁷ Вобликов В.Ю. Основные направления реконструкции понятия «гражданское общество» во второй половине XX – начале XXI веков: теоретические подходы // Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/808/44>.

²⁹⁸ См.: Там же.

²⁹⁹ См.: П.К. Гречко. Гражданское общество: проблемные узлы концептуализации // Личность. Культура. Общество. – Т. VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 66-70; Ю.М. Резник. Гражданское общество в современной России: проекты и возможности их реализации // Личность. Культура. Общество. – Т. VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 80-89; Л.В. Ахмерова-Ильина. Ценностно-нормативное взаимодействие в культуре гражданского общества // Личность. Культура. Общество. – Т. VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 90-94; Человек и культура в становлении гражданского общества в России, Всероссийская конф. (2007; Москва- Тамбов). 2-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 21-23 мая 2007 г. – М., 2008; и др.

³⁰⁰ Ильин М. Политическая глобализация: институциональные изменения // Грани глобализации: трудные вопросы современного развития. - М., 2003. - С. 205.

³⁰¹ Резник Ю.М. Гражданское общество в современной России: проекты и возможности их реализации // Режим доступа: <http://www.mzst.ru/pages/13-ju.m.-reznik-grazhdanskoe-obshhestvo-v.html> (проверено 21.07.09).

³⁰² Максименко В. Идеология civil society и гражданская культура // Pro et Contra, 1999. - Т. 4. - №1. - С. 114.

научные дискуссии о соответствующем феномене существенно осложняются: учёные не могут выработать единого представления о гражданском обществе вследствие того, что не существует разделяемого логически-понятийного его определения.

Но попытки «реформы» понятия «гражданское общество» говорят не только об отсутствии общезначимого представления о его содержании, но и о необходимости разграничения теоретического *понятия* гражданского общества, обладающего логической формализованностью в контексте научной дискурсивности, и соответствующего *концепта*, культурно-идеологического мыслительного конструкта (смыслообраз), нагруженного экзистенциальными и контекстными смыслами.

Нам представляется достаточно перспективным интерпретировать гражданское общество не столько как совокупность дефиниционно закреплённых семантико-логических признаков некоторого неизменного во времени, пространстве и не зависящего от сознания людей явления, сколько как *идеологический конструкт* и *культурный концепт*, созданный и реинтерпретируемый, сконструированный и реконструируемый людьми в определенных конкретно-исторических, социокультурных и культурно-антропологических контекстах. Такая исследовательская перспектива выбрана нами не случайно: сколь уж речь идет о «гражданском обществе», мы должны постараться сделать объектом нашего внимания не только логическое, *дискурсивное* понятие, «адаптированное» сознанием людей, но и самого человека как участника гражданского общества – воспринимающего, интерпретирующего и понимающего гражданское общество определенным образом, в конкретных культурно-исторических *дискурсных* практиках³⁰³.

Итак, мы полагаем, что *гражданское общество* как *концепт* безусловно включает в себя некоторую понятийную составляющую, но концептуальное ядро составляет также ценностная, образная и символическая (метафорическая) компонента (экзистенциальная в широком смысле этого слова) этого концепта³⁰⁴. Даже будучи закрепленным в тексте закона или словаря, *гражданское общество* как *концепт* – а не только и не столько как *понятие* – отражает существующие в конкретный исторический и культурный момент ценностно-смысловые конфигурации, характерные для сознания определенного социокультурного сообщества и конкретных, живых индивидов.

Список литературы

1. Вобликов В.Ю. Основные направления реконструкции понятия «гражданское общество» во второй половине XX – начале XXI веков:

³⁰³ О различии *дискурсивного* и *дискурсного* см.: Кожемякин Е.А. Концептуально-методологическое обоснование дискурсивной формы бытия культуры. Автореф. ... доктора филос.наук. – Белгород, 2009; Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41; Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 24-36.

³⁰⁴ Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М., 2004. – С.109.

теоретические подходы // Режим доступа: <http://credonew.ru/content/view/808/44>.

2. Ильин М. Политическая глобализация: институциональные изменения // Грани глобализации: трудные вопросы современного развития. - М., 2003. - С. 205.

3. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. – М., 2004. – С.109.

4. Кожемякин Е.А. Концептуально-методологическое обоснование дискурсивной формы бытия культуры. Автореф. ... доктора филос.наук. – Белгород, 2009; Белоусова М.М., Мельник Ю.М., Римская О.Н., Римский В.П. Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках (на примере молодежной культуры) // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №8 (63). – Вып. 8. – Белгород, 2009. – С. 30-41; Мельник Ю.М., Римский В.П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». – №16 (71). – Вып. 10. – Белгород, 2009. – С. 24-36.

5. Л.В. Ахмерова-Ильина. Ценностно-нормативное взаимодействие в культуре гражданского общества // Личность. Культура. Общество. – Т.VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 90-94;

6. Максименко В. Идеологема civil society и гражданская культура // Pro et Contra, 1999. - Т. 4. - №1. - С. 114.

7. П.К. Гречко. Гражданское общество: проблемные узлы концептуализации // Личность. Культура. Общество. – Т.VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 66-70;

8. Резник Ю.М. Гражданское общество в современной России: проекты и возможности их реализации // Режим доступа: <http://www.mzst.ru/pages/13-ju.m.-reznik-grazhdanskoe-obshhestvo-v.html> (проверено 21.07.09).

9. Человек и культура в становлении гражданского общества в России, Всероссийская конф. (2007; Москва- Тамбов). 2-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 21-23 мая 2007 г. – М., 2008;

10. Ю.М. Резник. Гражданское общество в современной России: проекты и возможности их реализации // Личность. Культура. Общество. – Т.VIII. Спец. Выпуск 1 (33). – М., 2006. – С. 80-89.

ФАНАТИЧНЫЙ ТИП СОЗНАНИЯ КАК ПРЕПЯТСТВИЕ К ТОЛЕРАНТНОСТИ

Токтоматов О.К., г. Иркутск

В последнее время в российском обществе отмечается несколько неприятная тенденция все более частого возникновения конфликтов на национальной и религиозной почве. Такие вспышки нетерпимости к представителям другой нации или конфессии для нашей страны явление не редкое и не новое. Вспомним хотя бы о еврейских погромах в царской России, о движении черносотенцев, о конфликтах, возникавших между донскими казаками и «лицами кавказской национальности», как принято их сейчас

называть в средствах массовой информации. Проблема толерантного отношения остается нерешенной. В данной статье мы постараемся выявить причину, из-за которой появляется «нетерпимость» в обществе.

Фанатичный тип сознания, присущий большей части современного общества, все чаще проявляет себя в таких формах как терроризм и национализм. Типичный для нашего времени человек масс, так или иначе, подпадает под влияние настроения, усиленно подогреваемое СМИ. Перемены, произошедшие в российском обществе за каких-то двадцать лет дали о себе знать в виде изменения отношения человека ко всему, что его окружает. Данное изменение, прежде всего, проявляет себя в массовой рационализации общественного сознания: рационализм утвердился в производстве, в науке, в политике, в частной жизни и культуре.[1, С. 188] Следуя данной логике можно также утверждать, что рационализм постепенно проникает и в религию. Теперь индивид, приверженный рациональности, старается исключить из своей жизни любое проявление случайности, подводя веские основания под все, что он делает и о чем думает. Для него все предметы становятся одинаково священными или, наоборот, одинаково мирскими, так что снимаются любые ограничения на его выбор методов и средств, определяемых предписаниями или запретами сакрального характера [Там же С.187]. Любой выбор делается из соображений пользы и эффективности. Поэтому, на наш взгляд, именно рациональность сознания является главной причиной все большего распространения фанатичного типа поведения в современном обществе. Однако здесь необходимо отметить, что многие русские философы выступали как раз против всеобщего распространения рационализма. Так, убежденным борцом с рационализмом был Л. И. Шестов. В частности, он отмечал, что «люди покорились разуму и живут в мире необходимости, сила которой принудительная, безличная и безграничная. Необходимость основана на рационализме, она дарует людям уверенность в завтрашнем дне, но за это получает право калечить, уродовать, унижать человека» [2, С. 58]. Из этих слов становится очевидна пагубность увлечения рационализмом.

Индивид с рациональным сознанием, как мировоззренческой установкой, пытается втиснуться в те сферы человеческого бытия, которые нельзя понять, не обладая верой. Разве можно понять, что такое духовный опыт или патриотизм, не пережив это внутренне? Человек с деформированным сознанием, в качестве которого и выступает фанатик, со своими корыстными целями, стремится любым способом поработить все, что его окружает (в том числе и религию), то есть использовать все в своих корыстных интересах. Кроме того, рациональность препятствует установлению данным человеком адекватных отношений с Другим, вследствие чего у него формируется совершенно неадекватное представление об окружающей действительности. Это легко понять на примере, когда субъект пытается постичь такие высокие ценности как любовь к родине, и, конечно же, когда хочет понять и полюбить Бога, по определению находящегося вне сферы рационального. Все окружающее рационалист «воспринимает как механизм достижения каких-то локальных целей и совсем минимально речь идет, допустим, о каких-то

духовных человеческих измерениях, ценностных мировоззренческих позициях и перспективах их развития» [3, С.44]. Может быть и такое, что даже другой человек будет восприниматься им как средство для достижения его целей.

Итак, рационалист характеризуется корыстными целями с, возможно, хорошо развитым интеллектом, который, однако, находится во власти эгоизма. Такой индивид не может быть толерантным, но он будет «претерпевать» то, что ему не нравится для достижения намеченных целей.

Из-за произошедшей деформации сознания для фанатика веротерпимость перестает быть имманентным свойством религии, что опять же есть следствие его эгоизма, от которого он, вступая на путь обретения духовности, должен был отказаться в начале пути. Под влиянием эгоизма идея, в которую человек верит, поработывает его, сужает сознание и вытесняет возможность переживания им очень важные человеческие состояния. Фанатик перестает внутренне владеть собой, то есть перестает быть свободным. Он не может установить никакой связи между идеей, которой он одержим, и свободой, а ведь именно свобода дает человеку веротерпимость.

Деформированный тип сознания рождает такое явление как «национализм» в худшем смысле этого слова. Фанатики не просто разделяют людей на «наших» и «не наших», но иногда бывает и такое, что провозглашают себя Богом избранным народом. Так фанатизм становится питательной почвой для развития идей о расовом и национальном превосходстве. Поэтому фанатик не хочет и не может понять Другого, - то, что тот просто другой, со своими представлениями и идеями. Для него всяческое унижение Другого становится нормой.

В связи с вышесказанным можно сделать следующие выводы. Во-первых, фанатик в своем мировоззренческом отношении чаще всего рационалист, пытающийся эксплуатировать религию или идею в своих личных интересах. Отсюда и возникает нетерпимость к другим людям, мешающим ему в этом деле. Во-вторых, национализм как явление появился и стал развиваться как раз в силу рационалистической установки людей, желающих жить по высоким принципам, но не понимающих, что для этого им в первую очередь необходимо отбросить свои корыстные цели.

Список литературы

1. Геллнер Э. Разум и культура. Историческая роль рациональности и рационализма / Э. Геллнер. – Москва: Московская школа политических исследований, 2002. – 252 с.

2. Сознание и рационализм в Русской философии // Рациональное и иррациональное в Русской философии и культуре: Прошлое и современность: материалы всероссийской научной заочной конференции. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2003. – 242 с.

3. Щеглов Б.С. Фактор рациональности в постнеклассическом дискурсе / Б.С. Щеглов. – Ростов на Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 2004. – 256 с.

ДИНАМИКА ПРОЯВЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ СТУДЕНЧЕСКОЙ СУБКУЛЬТУРЕ

Тулинова Г.В., г. Белгород

Молодежная субкультура может быть рассмотрена через типологизацию собственной среды. Особый тип – студенческая аудитория – имеет свои специфические субкультурные черты: язык, образ жизни, самопрезентацию в обществе, исполнение других социальных ролей. Значимое место в студенческой картине мира занимают знания о религии и идеальные представления о вере, Боге и др., характеризующие идеалы – религиозные верования молодежи.

Несмотря на широкое изучение религиозности молодежи, современные исследователи не рассматривают субкультурную дифференциацию студенческой среды, ее связь с мировоззренческими и духовными установками. Задача типологизации молодежной субкультуры сводится к установлению ключевых параметров религиозного сознания. Следовательно, возникает нужда определить инвариантную систему координат, которыми задается и в которых разворачивается проявление религиозности в студенческой субкультуре.

Одним из первых оцениваемых параметров является самоидентификация субъекта по отношению к религиозной вере, обычно определяемая по шкале типа «убежденный верующий (воцерковленный) – верующий – колеблющийся – неверующий – убежденный неверующий (атеист)». Тесно связанный с этим фактором и параметр самоопределения отношения студента к конкретному религиозному вероисповеданию (конфессии), например, отнесение себя к христианам православного толка, либо к другим христианам, либо к другой религии. Рассматриваемые параметры составляют суть таких принципов типологизации религиозности молодежной субкультуры как «ортодоксальность – толерантность» и «православие – инославие». Как показал проведенный среди студентов Белгородской области опрос (N=225 человек), большинство современных молодых людей относят себя к православным христианам – 77% от всех опрошенных и верят в Бога – 73%, но являются воцерковленными и верующими лишь 63,5%. Следовательно, быть верующими и православными – не одно и то же для респондентов. Тот факт, что около половины студентов (45%) признают свои семьи религиозными и то, что они пришли к религиозной вере через семейную традицию (53% верующих) позволяет говорить о формальной религиозности современных студентов и рассмотреть следующий параметр типологизации «воцерковленность – формальная обрядовость», который имеет целый ряд признаков.

Ключевым признаком является совокупность определенных практик (повторяемых социальных действий, элементов поведения и образа жизни), свойственных данной религиозно-культурной традиции. А проверкой подлинной религиозности может быть признак включенности религиозной веры в повседневную жизнь студентов является наличие готовности пожертвовать чем-либо ради своей веры в случае необходимости. Например,

личным комфортом, излишествами в еде, социальным положением, материальным благополучием, либо жизнью. По ответам респондентов 65% затрудняются ответить (значит, и сомневаются в своей готовности пожертвовать чем-либо); 22% готовы пожертвовать излишествами в еде (иными словами могут отказаться от некоторых продуктов питания во время поста), 19% могут пожертвовать личным комфортом, 11% - материальным благополучием, 8% - социальным положением, только 4% - жизнью.

Принципом, характеризующим молодежную социокультурную среду, является «новационность – консерватизм». Часто молодежи свойственна категоричность суждений, максимализм, неприятие советов, их тяготит подчинение существующим моделям общественного развития, они негативно относятся ко всему нормативно-регламентированному, для них характерны динамичность, открытость миру, ранимость, повышенная эмоциональная реакция, оптимизм, романтические устремления, идеализация новизны. Сегодня среди студентов выделяется та группа молодежи, для которой выбор веры связан с самостоятельными религиозными исканиями и обретением веры (35% верующих).

К типу «новационность», противопоставляемому традиционному консерватизму старших поколений, можно отнести нецерковный характер религиозности современных верующих студентов, даже в критических жизненных ситуациях обращения в церковь студентами крайне редки.

Например, с молитвой к Богу студенты чаще обращаются в моменты крайнего напряжения, опасности (64%), 19% - молятся практически ежедневно, 13% - только при посещении церкви, 7% опрошенных – не молятся никогда и только 3% - соблюдают молитвенное правило по канонам Церкви. Причиной данного явления, когда обращение к Богу возникает в критических ситуациях, отчасти является страх. Молодость – это период концентрации определенного психофизиологического и эмоционального напряжения и противоречий, приводящих к поведенческим конфликтам. Характерными качествами, свойственными данной группе являются также психологическая подвижность, интеллектуальная мобильность, преобладание эмоций над рассудком. Молодым людям при интеграции в общество свойственны переживания относительно непонимания, невостребованности обществом, столкновения с авторитетами, традициями, нормами и т.п. Жизнь молодежи наполнена экстремальными ситуациями: страх провалить экзамены, выбор спутника жизни, устройство на работу, которые вводят студентов в состояние постоянного волнения и тревоги, а одним из выходов для верующего человека является молитва.

Какой же характер носят молитвы студентов? 68% отмечают, что чаще всего это просьбы о чем-либо; 55% - то, что молятся о здравии себя, родных и близких; 41% - в молитве благодарят за что-либо; 38% молятся о прощении; 10% - молятся за умерших; 1,5% называют иной вариант. То есть из трех основных видов молитвы превалирует просительная, затем благодарственная и покаянная. А это означает, что такие черты религиозной психологии, как – надежда на помощь Бога, благодарность ему или чувство вины перед ним,

которые находят выражение в молитвах, присущи большинству верующей молодежи.

Важным является определение «общего фона», на котором разворачиваются религиозные ориентиры современных студентов. В ценностной шкале студентов преобладают здоровье, семья, жизнь, а на последних позициях по возрастанию: власть, развлечения, вера в Бога, творчество. То есть, у подавляющего большинства современных молодых людей религиозные проявления среди жизненных приоритетов несущественны, что никак не соотносится с верой Бога, указанной более 70% опрошенных.

Этим обусловлен также невысокий интерес студентов к современным интерактивным формам религиозного просвещения (религиозные Интернет-ресурсы: форумы, сайты, дающие возможность задавать вопросы священнослужителям и специалистам в области религии; и даже виртуальные часовни). Среди студентов только 12% просматривают религиозные Интернет-ресурсы.

Студенческая субкультура формирует содержание такого принципа типологизации как «единичность – множественность». Для большинства молодых людей религиозность распространяется не дальше внутреннего мира личности. Индивидуализм стал главным критерием ее формирования. «Миф о собственной исключительности» – убежденность молодых людей в собственной неуязвимости, в уникальности своих личных переживаний и в сфере чувств, и в сфере интеллекта. Внутренний мир молодого человека закрыт от других и считается самоценностью. Российская молодежь уединяется, противопоставляет себя, дистанцируется от нынешней Русской православной церкви. Для кого-то это форма протеста против современного положения вещей в церкви, для кого-то – осознанно выбранный жизненный путь. Причины разные, но все они приводят к тому, что российская молодежь к религии в целом, и к Православию в частности, относится индивидуалистично. Усиление концентрации на самом себе сопровождается охлаждением к чувствам других людей.

Характеризуя принцип «вера – обрядоверие», следует рассмотреть частоту посещения церковных служб студентами: часто – 4%, время от времени (по праздникам) – 38%, очень редко – 45%, никогда – 13%. Частота участия в таинствах исповеди и причастия такова: часто – 1%, время от времени (по праздникам) – 23%, очень редко – 48%, никогда – 28%.

Следовательно, молодежь верит в возможность личной веры и общения с Богом без посредничества Церкви и священников. Примечателен и тот факт, что по данным опроса причащавшихся (53% верующих) больше, чем исповедовавшихся (40% верующих), несмотря на то, что совершение таинства Причастия невозможно без Исповеди, но можно исповедоваться без Причастия.

Подведем итог, если рассматривать, что только 30% верующих участвует в церковных богослужениях и таинствах более или менее регулярно, что составляет 18% от всех опрошенных, то собственное индентифицирование как верующих и православных не подтверждается и у половины опрошенных.

Таким образом, проведенный социокультурный анализ позволил выделить и описать следующие принципы типологизации религиозности студенческой субкультуры: «ортодоксальность – толерантность», «православие – инославие», «новационность – консерватизм», «единичность – множественность», «воцерковленность – формальная обрядовость», «вера – обрядоверие (суеверие)». А ключевыми в описании динамики проявления религиозности в молодежной субкультуре являются характеристики формальности, синкретизма, индивидуализма, нецерковности, этнической идентичности, новационности и суеверного восприятия современных верований. Рассмотренные нами тенденции и особенности бытования религиозности студенческой молодежи отражают сложность и противоречивость всей российской религиозной ситуации.

СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ТОЛЕРАНТНОГО ОТНОШЕНИЯ К ПОЖИЛЫМ ЛЮДЯМ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В РОССИИ

Фокин И.В., Фокина Е.В., г. Тула

Становление гражданского общества в России невозможно без формирования толерантного отношения граждан друг другу в какой бы этноконфессиональной, возрастной или половой группе они не находились или принадлежали. В данной статье мы рассмотрим проблему формирования толерантного отношения к пожилым людям в условиях становления российского гражданского общества.

В геронтологии – науке о старении – разработан ряд отечественных и зарубежных теорий старения, которые помогают лучше понять поднятую проблему. Рассмотрим некоторые из них.

Например, в “Теории Меньшинства” пожилые люди выделяются как особая группа меньшинства в населении. Меньшинства же, как известно, имеют более низкий социально-экономический статус, подвергаются дискриминации, являются объектом предубеждения других слоев населения. Отсюда, так называемый “эйджизм”, феномен, основанный на использовании негативных стереотипов и обобщений во взглядах на людей в зависимости от их возраста. Эта форма дискриминации людей пожилого возраста созвучно понятию “геронтофобия”, характеризующему чувства людей, вызывающие отвращения к пожилым.

В существует ряд терминов, например, “возрастная сегрегация” которая объясняет изолированность людей друг от друга, основанное на возрасте. Такое случается в “серых” кварталах в городах, в “умирающих” деревнях в сельской местности, которые возникают после того, как молодые члены семьи покидают семьи своих родителей и начинают жить отдельно. В этом случае пожилые граждане при выходе на пенсию начинают жить как бы изолированно (в своеобразных “седых” гетто) в соответствии со своими возрастными

потребностями, интересами, своим пониманием комфорта, здорового и иного образа жизни, требуя соответствующих коммунальных, культурных, социальных и иных служб и учреждений. Этому порой помогают и государственные органы, создавая социальные геронтологические учреждения вдали и изолировано от населенных пунктов и молодежной среды. Такая позиция и ситуация разобщает общество, молодых и пожилых людей, формирует негативное, несправедливое отношение к пожилому человеку по возрастному признаку. Однако существуют и позитивные примеры, когда геронтологические учреждения создаются вблизи и внутри студенческих городков. Дети и школьники являются частными гостями интернатов и социальных служб для пожилых людей, развиваются программы, основанные на межпоколенном подходе. С помощью этих межпоколенных программ можно: разрушить сложившиеся стереотипы о молодых и пожилых; развить уважение к культурному наследию, традициям разных поколений; содействовать пониманию духовных ценностей другого поколения; помочь потенциалу одного поколения удовлетворить потребности другого; предоставить возможность для взаимодействия людям, занимающим различные позиции в обществе, имеющим разный возраст и опыт; предотвратить возрастную сегрегацию в обществе; повысить осведомленность общества о проблемах как молодых, так и пожилых; актуализировать вопросы социальной политики, которые касаются всех поколений; создать партнерские отношения между людьми, которые обычно не взаимодействуют, а в конечном итоге сформировать толерантные отношения как пожилых, так и молодых людей друг к другу.

Поскольку существуют различные эстетической ценности культур разных поколений то закономерно появление “Теории субкультуры”. Эта теория относит представителей старшего поколения к определенной субкультуре и основывается на том, что существует особая культурная близость между людьми, принадлежащими к одной возрастной группе, а также исключение этой группы из культурного пространства других возрастных групп населения. Дискриминация, осмеяние культурных ценностей старшего поколения, дает основание для выделения особых субкультур отдельных поколений (страт) пожилых людей. Предвоенное поколение с его оптимизмом строителей социализма, поколение войны, послевоенное поколение с их особой оптимистической культурой, культурный упадок поколения периода радикальных реформ в стране - все это становится субкультурой той или иной “пожилой” группы населения. Поэтому так понятен интерес к различным ретро-фестивалям, фольклорным конкурсам, программе “Достояние республики», вечерам воспоминаний, музыкальным передачам радио “Ретро FM”, где пропагандируется культурное наследие людей разных поколений. Знания этих субкультур, их пропаганда помогают лучше формировать толерантное отношение молодой части населения к пожилым людям, сближать разные поколения.

Религиозные убеждения человека, чувство духовности или их отсутствие являются ещё одним измерением, влияющим на отношения между пожилыми и

молодыми людьми. Пожилой человек не обязательно должен быть религиозным, а наличие духовности не обязательно предполагает религиозность. Поэтому с соответствия в некоторыми теориями старения и в частности теориями смерти (Кублер-Росс, Канда), духовное начало - это общее человеческое свойство, которое имеет чувство смысла, цели и морали. Поэтому сущность духовности и религии могут совпадать для людей пожилого возраста. Этим и объясняется обращённость многих пожилых к религии. В то же время некоторые молодые люди в силу возраста, атеистических взглядов или отсутствия вообще всяких взглядов, в том числе и связанных с религией, высмеивают подобные духовные воззрения пожилых, что не способствует формированию толерантного отношения к ним и между поколениями. Это так же необходимо учитывать как в работе молодежью, так и пожилыми людьми.

Еще один межпоколенный феномен, который зафиксирован в “Ролевой теории”, активно влияет на характер толерантных отношений представителей разных поколений. В этой теории, сфокусированной на приспособление человека с возрастом к различным ролям, превалирующим в обществе, говорится о смене человеком ролей на последнем этапе своей жизни. В частности, возраст влияет на возможность покинуть работу, образование, вступить в брак, выполнять половую функцию. Ограничения бывают как формальными, выраженными законами и правилами, так и неформальными, выраженными общественным мнением, субкультурой. Поэтому пожилые люди, так же как и молодежь, должны быть подготовлены к ролям, свойственным возрасту, а так же их потере или прекращению. Например, мужа или жены, кормильца, опекуна, начальника, тещи, пенсионера, деда, независимого человека или наоборот, зависимого. Понимание сути и возможностей своей новой роли во многом помогает избежать межпоколенных конфликтов, способствует формированию толерантных отношений. Теща, понимающая свою роль и позицию, всегда будет любима зятем! А этому надо учить как пожилых, так и молодых людей.

Причем следует отметить, что в некоторых случаях потеря ролей может сделать пожилого человека свободным в последние годы его жизни. Например, женщины, занимающие с молодого возраста активные общественные роли, ограничивающие их поведение, при их потере в пожилом возрасте становятся более свободными. А некоторые пожилые мужчины, которые с возрастом наконец-то освобождаются от бремени финансовой поддерживать детей, начинают уделять внимание только себе. Поэтому довольно часто возникают ситуации, когда взрослые дети или другие молодые люди не понимают, а порой осуждают, когда «пожилая мама-вдова вышла замуж или папа-дед женился на молодой», стремление пожилых людей пожить в свое удовольствие, попутешествовать. В таких случаях потеря роли не носит негативный характер, но вместе с тем это необходимо учитывать, когда мы говорим о формировании толерантных межпоколенных отношений.

Как правило, социальные роли связаны с рождением, полом, этнической принадлежностью, расой, классом человека. Есть группы ролей, ставящие человека в выигрышное положение или проигрышное. Вторые роли тяжелым

образом сказываются на судьбе человека, часто делая его незащищенным от бедности. Вместе с тем, пожилой возраст может дать человеку поразительные роли, сделать любого счастливым во второй половине жизни. Это, прежде всего, касается половых ролей. Пожилые женщины более жизнестойки, чем мужчины, эмоционально более спокойные и способные позаботиться о себе. И это не смотря на то, что они чаще живут в одиночестве, а многие имеют финансовые трудности. Возможно, дискриминация в течение всей жизни сделала их более жизнеспособными, позволила сохранить больше сил в пожилом возрасте. Во второй половине жизни пожилые женщины начинают больше ценить себя, учатся это делать, становятся независимыми. Это так же необходимо учитывать при формировании межпоколенных толерантных отношений. В частности, в межпоколенных программах, когда пожилые люди, рассказывают молодым о своей жизни, необходимо давать им возможность лучше осознать свой жизненный опыт, развить чувство достоинства. Молодые же люди, в свою очередь, получая информацию о прошлом пожилых, могли бы соотнести знания о жизни старшего поколения с современными условиями. Если в паре молодой – пожилой обе женщины, у них есть дополнительное преимущество сохранения своей женской истории. Поскольку учебники по истории (history) чаще рассказывают о свершениях мужчин, то некоторые даже называют такую информацию “ее историей” (herstory).

Вы вышесказанное дает нам основание считать, что формирование толерантных отношений между поколениями не только необходимо, но и возможно в условиях становления гражданского общества.

САМОСОХРАНЕНИЕ ЗАМКНУТЫХ СУБКУЛЬТУРНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ (СУБКУЛЬТУРА МОЛОКАН)

Хирьянова Л.В., г. Белгород

В современной гуманитарной науке актуализировалась и стала наиболее популярной тема пространственного трансформирования и ухода в прошлое некоторых религиозных субкультур. Для определения современного состояния и духовной самоидентификации, исчезающих субкультурных феноменов необходимо изучение их мировоззренческой культуры, прояснение вопроса об этничности, традиционности, связи с наследием русской культуры и т.д. Одной из таких уходящих замкнутых групп является русская секта молокан (или «духовных христиан»). Исследование требует приобщение фактологического материала, собранного в центрах локализации молоканской субкультуры.

Субкультурное образование молокан (духовных христиан) - сложное социально-духовное явление, сформировавшееся во второй половине XVIII века на основе отталкивания и перекодирования религиозно-культурных принципов православия при восприимчивости, заимствовании доктринально-ценностных категорий протестантизма (конкретнее баптизма) и отформатировавшее (вследствие своей замкнутости) собственную религиозно-культурную уникальность: своеобразие вероучения, этики, духовных практик,

материально-бытовых форм и т.д. Молоканская группа не относится к социально опасным и тоталитарным формам сектантства.

До революции локальная группа молокан, дислоцирующаяся на территории Воронежского региона (Борисоглебский район, село Пески) была представлена одним из основных направлений молоканства: Евангельские молокане или *сухие* молокане. Отличие этого ответвления от других молоканских деноминаций заключается в отсутствии водного крещения. По утверждению представителей молоканского сообщества, крещение не играет ни какой роли в процессе спасения верующего, главным является сама вера, соблюдение религиозных заповедей и этических норм поведения: *«Я не принимала крещение. А так я уверовала. И все. Когда вот наши все, вот хоть бы я такой человек уверовала, покаялась и обратился, ни водка, ни пить, ни курить, ни гулять, ни ругаться, а следовать вперед, идти и молиться»* (Опарина Любовь Федоровна, 1915 г.р., с. Пески, Борисоглебского района, Воронежской области).

Современная молоканская субкультура на исследуемой территории является малочисленной (исчезающей) группой. В стремлении сохраниться и выжить потомки *сухих молокан* ассимилировали с баптизмом в силу сходства религиозно-догматических и культурно-ценностных систем - это так называемые *мокрые молокане* или баптисты. Первоначальная форма молоканства практически не сохранилась, за исключением отдельных индивидов (женщины от 80 лет) так и не принявших крещения по образцу своих предков, пытающиеся сохранять старинные молоканские традиции.

Немногочисленная масса прямых потомков молокан (как *сухие*, так и *мокрые* молокане) проживает в отдельной части поселения (с. Пески), носящей наименование «Молоканский угол». Это название (микротопонимия) напрямую связано с культурно-историческим прошлым исследуемой локально-этнической группы, несет социокультурную информацию, отражает мировоззрение, традиции, быт. *«Вот у нас был хутор все померли, все почти были молокане, а сейчас их совсем почти не осталось. Уже всё, молоканев теперь нету. Они все теперь баптисты. Молокане сухие были и мокрые. И вот этот у нас угол был, сколько умерло людей, все почти молокане были, а сейчас почти малаканов не осталось, идут, прям вереницей, кого вроде знаешь, а как-то пожилые умирают, и до нас дошло, наш то год тоже все 80-ти годов или 82-х»* (Клавдия Ивановна, Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.).

Название (и самоназвание) «молокане» выстроено на культурно-мировоззренческой платформе и является многовариативным. В трактовке самих представителей субкультурного сообщества название связано с непризнанием православных постов и употреблением скоромной пищи, конкретнее молока в постные дни: *«Говорили так, что раньше, чего молокан стали так называть, вроде из-за того в пост православный считают грехом есть молоко, а наши ели в пост. Зато свинину не ели»* (Лариса Ивановна, Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.). По другой версии, название «молокане» происходит от слова «мало»: «мало

кануло», «мало по сравнению с православными»: *«Много есть толкований, откуда слово «молокане». Говорят: «мало кануло». Когда переходили через Волгу – мало утонуло – «мало кануло», поэтому и «молокане». За то, что мы не приняли креста, Екатерина выселяла»* (Фомин Василий Тимофеевич, 1939 г.р., уроженец Азербайджана, с 1991 г. проживает в Белгородской области, п. Октябрьский, пресвитер; запись: май 2011г.). Самоназвание носит и догматическое обоснование. Свое учение молокане именуют «молоком духовным», что находит отражение в библейском высказывании: «возлюбите чистое словесное молоко» (1 Пет.2. 2). По мнению молокан, положения Вселенских соборов (догматы), нарушили и исказили само христианское вероучение. Священное Писание выступает ядром религиозно-духовного бытия молоканского сообщества и ассоциируется с образом духовного молока, которым питается человек. Библия – безоговорочный авторитет, единственный критерий истинной веры и руководство в общественной жизни. *«Молокане придерживаются только Писания, Библии»* (Фомин Василий Тимофеевич, 1939 г.р., уроженец Азербайджана, с 1991 г. проживает в Белгородской области, п. Октябрьский, пресвитер; запись: май 2011г.).

Как адепты «русского народного протестантизма в радикальном варианте» (С.Никитина), молокане, отказываясь от церковно-обрядового формализма (догматики, института церкви), утверждают, что «Бог есть Дух, и поклоняющиеся Ему должны поклоняться в духе и истине», следовательно, истинное служение Богу должно осуществляться без помощи обрядности и посредничества. Молокане идентифицируют себя с «духовными христианами» и упорно стремятся к спасению через веру, говорят о возможности непосредственного общения с Богом.

В молоканской субкультуре зафиксировано полное отсутствие знаково-визуальных атрибутов христианской религии: церковного предания, соборных постановлений, церковной иерархии, монашества, культа святых, иконопочитания, мощей и т.д. *«Лишь бы вера была. Лишь бы человек верил, если человек не верит, его ни образ не спасет, ни крест не спасет, ничего. Главное вера в жизни»* (Спесивцева Светлана Ивановна, 1943 г.р., Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.). Так, молокане отвергают ношение крестов на теле. *«Вот православные, верят в крест, вешают. Мы этому не верим»* (Опарина Любовь Федоровна, 1915 г.р., Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.). Конфессионально-мировоззренческим принципом молоканства является отсутствие в духовной практике икон, что аргументируется ссылкой на Декалог: *«Икон у молокан нет, и раньше не было никогда. В Библии есть 10 заповедей. 1-я: Я господь Бог твой, да не будет у тебя никаких других богов. А 2-я заповедь: не делай изображения того что на земле в небе и в воде. Вот по этой заповеди икона это изображение»* (Лариса Ивановна, Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.).

Носители молоканского вероучения не признают постов и не используют их в своей духовной практике: *«Ну, мы придерживаемся, зачем объедаться? Там написано «ешь, но не объедайся». Все по не многу можно. Но такого*

поста нет» (Опарина Любовь Федоровна, 1915 г.р., Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.). Пост для представителей молоканской субкультуры носит духовную направленность. *«В Библии написано, ясно сказано и описание в печаточной главе, что такое пост, пост – это, поститься надо, не говорить плохих слов, делать добро, помогать ближним, - вот это и есть пост»* (Спесивцева Светлана Ивановна, 1943 г.р., Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.).

При отсутствии внешне-практической обрядности, в молоканстве превалирует воззрение о субстанциональной важности духовно-внутренней, молитвенной работы. *«На колени вот встанешь и молиться - «Господи, прости меня» и так далее. Отче наш иже иси на небесех, да святиться имя твоё, да прибудет царствие твоё небесное, потом во веки веков»* (Опарина Любовь Федоровна, 1915 г.р., Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.). *«Я вот спать ложусь и молюсь. Я говорю Господи, благослови Господи, за семью мою, за сохранение, что б ночь прошла благополучно, ну и помолюсь во имя Отца и Сына Святого Духа, аминь»* (Клавдия Ивановна, Воронежская обл., Борисоглебский р-н, село Пески, запись: июль 2010 г.).

В духовно-аксиологическом контексте молокане не имеют существенных отличий от базовых ценностей христианской религии. Современные молокане (представители старшего поколения) являются носителями идей христианской этики: нравственных идеалов, норм, принципов, ценностей. Этические проблемы (о происхождении и сущности нравственности, о нравственных качествах человека, моральных добродетелях, о добре и зле, о долге, чести, совести) анализируются через призму и содержание христианского учения. Для сегодняшних молокан, вера в Бога, исполнение духовно-этических принципов и норм, следование молоканскому учению остаются важнейшими принципами жизни: *«Боюсь греха, не ругаюсь, зачем я буду ругаться?»* (Опарина Любовь Федоровна, 1915 г.р., с. Пески, Борисоглебского района, Воронежской области). Этико-практическим принципом молоканской субкультуры выступает абсолютный отказ от употребления спиртных напитков, табакокурения.

Субкультура молокан, сохранившаяся в настоящее время в России, составляет общность сравнительно закрытого типа, находится в условиях относительной социокультурной депривации. В замкнутых общностях существуют свои особые традиции, ценности, формы общения, стереотипы поведения и т.д., что и составляет сущность субкультур.

КОММУНИКАЦИОННОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ В ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СФЕРЕ КАК ФАКТОР УКРЕПЛЕНИЯ ЭТНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Чалых И.С., г. Белгород

В современный период развития человеческого сообщества проблемы экологии приобрели особую значимость и глобальный характер. При этом с

юридических позиций базовым элементом, связанным с разрешением указанных проблем, выступают субъективные экологические права, а также направления их эффективного и полноценного обеспечения.

Так, Конституция Российской Федерации³⁰⁵ в ст. 42 закрепила право каждого на благоприятную окружающую среду, достоверную информацию о ее состоянии и возмещение ущерба, причиненного здоровью или имуществу человека экологическим правонарушением. В свою очередь в ст. 58 установлена корреспондирующая данным правам юридическая обязанность. При этом указанные нормы являются одним из основных условий реализации другого, не менее важного, конституционного положения, закрепляющего право на достойную жизнь и свободное развитие человека (ст. 7). Уточним, что такая конституционная формулировка подразумевает в качестве адресата таких прав и обязанностей человека – в широком понимании, – вне зависимости от его гражданской, этнической, конфессиональной и иной принадлежности. Следовательно, меры по обеспечению указанных прав и обязанностей проецируются на каждое лицо, находящееся на территории Российской Федерации.

Особо отметим, что аналогичные нормы имеют место в ряде конституций зарубежных государств³⁰⁶, что подтверждает наличие единой тенденции в нормативном установлении связи человека с окружающей средой, подтверждающей ее интегративный статус для общества в целом. Дополняет полученные выводы и этно-религиозный аспект организации соответствующих групп людей, ибо в большинстве действующих конфессий в той или иной степени отражается значение экологической составляющей для личности (модель типа «человек-природа», подразумевающая наличие «высших сил»).

В данной связи обеспечение субъективных экологических прав и соответствующих обязанностей приобретает определенную специфику: не исчерпывается средствами и способами непосредственно правового регулирования экологической сферы и требует привлечения иных форм воздействия на личность, общество, государство, включающих в себя правовые, социальные, психологические, иные элементы. Как верно отмечает М.В. Мархгейм, именно сопряжение конституционных, морально-нравственных, религиозных, традиционных норм есть гарантия от их девальвации с течением времени, ибо право принадлежит к классу социальных явлений, выступающих в качестве нормативно-регулятивных систем³⁰⁷.

Заметим, что необходимым условием реализации рассматриваемых прав и обязанностей является степень развития экологических интересов общества, которые неразрывно связаны с экологическим сознанием отдельного человека.

³⁰⁵ Конституция Российской Федерации: принята всенародным голосованием 12 декабря 1993 г. (с учетом поправок, внесенных законами Российской Федерации о поправках к Конституции Российской Федерации от 30 декабря 2008 г. № 6-ФКЗ и от 30 декабря 2008 г. № 7-ФКЗ) // Российская газета. – 1993, 25 декабря; 2009, 21 января.

³⁰⁶ См.: Конституции зарубежных государств / сост. проф. В.В.Маклаков. – М.: Волтерс Клувер, 2003.

³⁰⁷ См.: Мархгейм М.В. Конституционная система защиты прав и свобод человека и гражданина в Российской Федерации: Дисс. ... д.ю.н. – Москва, 2005. – С. 51.

Именно экологическое сознание и экологическое правосознание, как одна из его форм, диктует человеку правила поведения в окружающей его среде и позволяет преодолеть эколого-правовой нигилизм в обществе³⁰⁸. Однако это будет возможно лишь тогда, когда обозначенные виды сознания обеспечат нормальное функционирование всех механизмов социального контроля, а население будет сознательно отдавать приоритет вопросам поддержания благоприятного состояния окружающей среды³⁰⁹. Отмеченные позиции составляют концептуальные основы нравственно-экологических гарантий субъективных экологических прав и корреспондирующих им обязанностей.

Представляется, что одним из эффективных направлений такого обеспечения следует признать меры коммуникационного воздействия (вид нравственно-экологических гарантий), осуществляемые исключительно в рамках закона и применимые ко всем индивидам и их группам, вне зависимости от их правового, социального и иного статуса. Уточним, что под таким воздействием мы понимаем активное информирование населения в эколого-позитивном ключе со стороны институтов государства и гражданского общества, направленное на формирование личностных установок по реализации, охране и защите субъективных экологических прав и окружающей среды в целом. При этом наиболее оптимальным и действенным каналом такого воздействия следует признать комплекс ресурсов и средств массовой информации, а в качестве непосредственных способов реализации – агитацию, пропаганду и социальную рекламу экологического характера.

Отметим, что в науке и практике до сих пор не сложилось единого мнения о сущности понятия «пропаганда». Так, с общетеоретических позиций в качестве пропаганды понимается распространение информации – фактов, аргументов, иных сведений, в том числе, ложных – для оказания воздействия на общественное мнение или целевую аудиторию³¹⁰; деятельность, направленная на популяризацию и распространение идей в общественном сознании³¹¹ и т.д. Нами пропаганда рассматривается в большей степени положительно, поэтому, избегая эмоциональной окраски, представляется возможным рассматривать ее как способ гарантирования субъективных экологических прав, в первую очередь, в рамках технологического аспекта. С указанных позиций пропаганда представляет собой коммуникационный процесс, направленный на взаимодействие источника пропаганды и сознания определенной группы населения путем усвоения последней устных, письменных, иных наглядных образов и оформления их в психологические установки, идеи.

В непосредственной связи с пропагандой находится и такой способ коммуникативного воздействия на личность и общество, как агитация. Так, с

³⁰⁸ См.: Захаров В.М. Постановка проблемы: конфликт интересов экономического развития и обеспечения экологической безопасности и возможный путь его разрешения // На пути к устойчивому развитию России. – 2004. – № 26. – С. 4.

³⁰⁹ См.: Бринчук М.М. Экологическое право и Российское государство // Экологическое право. – 2003. – № 6. – С. 6.

³¹⁰ См.: <http://www.artwebmedia.ru>

³¹¹ См.: Грачев Г., Мельник И. Манипулирование личностью // <http://www.nkozlov.ru>

позиций общей теории под агитацией понимают устную, печатную и наглядную деятельность, воздействующую на сознание и настроение людей с целью побудить их к необходимым действиям³¹², а также пропагандистскую деятельность «с целью побуждения к политической активности отдельных групп или широких масс населения»³¹³. Однако в большинстве случаев ученые различают понятия «агитация» и «пропаганда»³¹⁴. В контексте рассматриваемого вопроса агитационные методы воздействия более применимы в процессе проведения массовых мероприятий, таких, как митинги, шествия, иных форм выражения общественной позиции по актуальным экологическим проблемам и вопросам. Следовательно, их использование вполне допустимо и даже полезно в указанной ситуации, если содержательный аспект не противоречит положениям Конституции Российской Федерации и действующего законодательства.

В последнее время в России появился еще один, инновационный для государства способ коммуникативного воздействия на сознание личности и общества – социальная реклама. В отличие от вышеуказанных, понятие данного способа коммуникативного воздействия закреплено законодательно. Так, п. 11 ст. 3 Федерального закона Российской Федерации «О рекламе»³¹⁵ закрепляет, что под социальной рекламой следует понимать информацию, распространенную любым способом, в любой форме и с использованием любых средств, адресованную неопределенному кругу лиц и направленную на достижение благотворительных и иных общественно полезных целей, а также обеспечение интересов государства. В свою очередь основные требования к социальной рекламе установлены в ст. 10 указанного закона. Однако нормативно закрепленное понятие социальной рекламы не позволяет широко раскрыть ее сущность и возможности. Как отмечает Д. Алексеева, социальная реклама являет собой вид коммуникации, направленный на привлечение внимания личности и общества к наиболее актуальным проблемам развития, включая нравственные ценности, а ее основной идеей можно признать изменение поведенческой модели общества в позитивную сторону³¹⁶. Технической особенностью социальной рекламы выступает широкое использование средств массовой информации, а также современного коммуникативного оборудования. С технологических позиций воздействия социальная реклама базируется на нравственных и эмоциональных началах, что позволяет возбудить в человеке соответствующие мотивы – справедливости, порядочности, патриотизма, ответственности, толерантности. В данной связи социальная реклама становится действенным способом если не разрешения противоречий в обществе, то нахождения компромисса между его звеньями. Обращаясь к перспективе практического использования социальной рекламы,

³¹² См.: <http://www.artwebmedia.ru>

³¹³ Грачев Г., Мельник И. Манипулирование личностью // <http://www.nkozlov.ru>

³¹⁴ См.: Скуленко М.И. Журналистика и пропаганда. – Киев: «Вища школа», 1987. – С. 5.

³¹⁵ Федеральный закон Российской Федерации от 13 марта 2006 г. № 38-ФЗ «О рекламе» (с посл. изм. от 27 июля 2010 г.) // СЗ РФ. – 2006. – № 12. – Ст. 1232; www.garant.ru

³¹⁶ См.: Алексеева Д. Социальная реклама и пропаганда // <http://www.socreklama.ru>

поясним, что таковая может выступать как способ мобилизации и координации активности каждого человека и общества в целом посредством реализации информационной, адаптивной и воспитательной функций в сфере экологии. То есть, будет повышаться эффективность процесса информирования население об актуальных проблемах в сфере охраны и защиты окружающей среды, разъяснение сущности субъективных экологических прав и соответствующих обязанностей, их обеспечения и др. В целом же для такого способа коммуникативного воздействия следует обеспечить массовость воспроизведения с целью максимального привлечения внимания общества и каждого его члена к актуальным экологическим проблемам и вопросам.

В заключение отметим, что рассмотренные способы коммуникационного воздействия на личность обладают двуединым характером: с одной стороны, выступают действенной мерой обеспечения субъективных экологических прав и корреспондирующих им обязанностей, а с другой, – влияют на процесс единения относительно самостоятельных групп людей (по различным признакам) в целях разрешения общезначимых экологических проблем.

ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЕ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ МОЛОДЕЖИ: СМИ И РЕГИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА

Часовских Я.А., Кузьмина В.М. г. Курск

Ценности семьи, пропагандируемый в СМИ, во многом определяют актуальные модели семейного поведения молодежи, активно участвуют в формировании такого сложного феномена, как мода, создают типизированные образы-эталонны семьи, которые впоследствии сопровождают человека всю его жизнь, оказывая значительное влияние на его мировосприятие.

В настоящее время семья перестает быть ценностью для молодых людей, исчезают мотивы, побуждающие вступать в брак, рожать и воспитывать детей. Проведившиеся на эту тему исследования показали, что улучшение материальных условий в России не приводит к существенному увеличению числа детей в семье, так как экономический фактор в данном случае не играет ведущей роли. В странах Запада, где большинство семей имеют материальные условия, позволяющие иметь много детей, также распространен идеал однодетной семьи. Решение проблем современной российской семьи следует искать именно в сфере социально-нравственных установок.

Каждый человек ориентируется на определенную группу (или несколько групп), членом которой он может и не являться, но нормы, идеалы и ценности которой воспринимает в качестве образцов, эталонов собственного поведения. Людям свойственно присоединение к тем моделям поведения, которые позиционируются как благополучные.

Для многих людей таковыми являются их кумиры – популярные актеры, певцы, телеведущие, режиссеры, спортсмены – люди, которые постоянно находятся в центре внимания СМИ. Модели их семейного поведения,

демонстрируемые в СМИ, для многих людей становятся образцами их собственного семейного поведения.

В настоящее время современное общество переживает еще и кризис социальной идентичности. Люди не прикрепляются крепко к определенным культурным образцам и традициям, а свободно меняют их, подобно маскам, в зависимости от конкретной коммуникативной ситуации. В результате весь процесс, в целом, приобретает стихийный, непредсказуемый характер.

К нерешённым проблемам функциональной связи семьи и общества можно отнести: ослабление связи поколений и передачи традиционных семейных ценностей, поведения и образа жизни и др.

В Курской области проделан значительный шаг в решении этой проблемы средствами СМИ, а именно в 2010 году вышло Постановление «Об открытом Конкурсе на лучшее освещение средствами массовой информации темы семейных ценностей «Вера. Надежда. Любовь». Конкурс учрежден в 2010 году Некоммерческим Фондом «Возрождение и Надежда» и проводится в рамках Всероссийского Фестиваля семейных династий «Вера. Надежда. Любовь» под личным патронатом супруги Президента РФ Светланы Медведевой.

Цель данного конкурса - формирование информационного поля, способствующего повышению значимости семейных ценностей в общественном мнении, и, как следствие, положительно воздействующего на укрепление семейных отношений и улучшение качества семейной жизни.

По нашему мнению, именно работы, материалы (публикации), раскрывающие тему важности влияния крепкой, духовно богатой семьи и семейных традиций на улучшение качества жизни человека, окажут позитивное влияние на формирование семейных ценностей в молодежной среде.

РОЛЬ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Чеснова Е.Н., г. Тула

Религиозная вера выступает одним из факторов, влияющих на определение и формирование идентичности человека, она включена в процесс его самопознания и самоопределения. Идентичность характеризует человека не просто как культурную, политическую, этническую, религиозную или социальную личность, она представляет «горизонт, в котором некоторая личность существует и действует как целое; к этому горизонту индивид может по-разному относиться, но без него нельзя обойтись»³¹⁷. Идентичность включает в себя характеристику отношения человека к самому себе, его принадлежность к чему-либо, видение индивидом себя как своими глазами, так и глазами генерализированного, обобщенного «Другого». При идентификации

³¹⁷ Малахов В.С. Идентичность. // Философия: Энциклопедический словарь. / Под ред. А.А. Ивина. – М., 2004. – С. 300.

самость, самосознание человека определяет себя в социуме, в религиозной группе, коллективе, это личностное самоопределение в контексте других «Я». Идентичность это своего рода включенность в общий культурный, социальный, религиозный процесс жизни. Что касается религиозной веры человека, то она является не просто опытом религиозной, нравственной жизни, фундаментом всех переживаний верующего индивида, но и личностной заинтересованностью, вовлеченностью человека в круг религиозных истин, влияющих на его жизнь, нравственность, мировоззрение, участвующих в формировании его парадигмы мышления посредством его веры. Сама вера для современного человека становится и понимается как парадигма мышления, религиозная установка, концепция восприятия себя человеком и окружающего мира, мировоззренческой позицией человека. Вера в исследованиях XX века начинает пониматься как форма культурного бытия человека, общества, цивилизации, как одна из идеационных констант религии, имеющая собственное «когнитивное ядро», «логику»; вера воспринимается людьми «как рабочая гипотеза, базирующаяся на разуме и опыте, дающая смысл жизни», а ни как «набор вечных истин откровения о Вселенной»; понимается как своего рода способ мышления воспринимаемый «по аналогии с парадигмой научно-рационального мышления».³¹⁸ Вера предстает как элемент познавательного личностного вовлечения в религиозное пространство с собственными «логическими напряжениями»³¹⁹ и когнитивной установкой, как испытание окружающего мира, «диспозиционное состояние», в котором формируется и существует религиозное сознание индивида.³²⁰ Поэтому понимаемая как парадигма мышления религиозная вера необходимо соединена с проблемой идентификации человека, его включенности в общий процесс жизни. Исследования в данной области актуальны и необходимы для понимания возможных путей формирования и закрепления различных форм идентичности в сознании человека, общества. Т.к. вера влияет на социализацию и интеграцию человека в общество, культурное пространство. Вера предстает как нравственная самооценка и позиция человека как система ценностей ориентированных на идеальное преобразование жизни, путем следования нравственному идеалу как образцу поведения. Благодаря своим разнообразным функциям она является своеобразным идентификатором сопричастности человека к социуму, религиозной группе, коллективу посредством выражаемых ею ценностей, религиозного опыта. Л.А. Боброва давая обзор проблем современности, говорит о произошедшем кризисе идентичности. На Западе исторически «идентичность новоевропейского индивида покоилась в чистом cogito». Интерсубъективность была «онтологическим основанием идентификации европейца», с констатацией постмодернизмом смерти мыслящего субъекта происходит одновременное диагностирование утраты

³¹⁸ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 28, 62.

³¹⁹ Там же. С.63.

³²⁰ Там же. С. 146-148.

идентичности.³²¹ Это коснулось и России. Но в России кризис идентичности стал неизбежен также вследствие распада «единой государственной идеологии», «начавшейся в конце 80-х годов» в Советском Союзе.³²² Сейчас можно с одной стороны говорить о происходящих попытках преодоления кризиса идентичности посредством придания ценностной определенности человеческому существованию, введения искусственного конструкта «под титулом «другой», который «может интерпретироваться расширительно: от индивида до общества с его экономическими, моральными и сексуальными установками», с жесткими стандартами и социальными нормами.³²³ С другой стороны, мы можем говорить «о трансформации структуры идентичности», об изменении «иерархии уровней в структуре социальной идентичности, а именно – повышается значимость групповых идентичностей (в том числе религиозной и этнической) по сравнению с личностной».³²⁴ Такому падению потенциала «Я», по мнению Л.А. Бобровой и А.М. Кулагиной, способствует неопределенность, хаос в обществе, когда огромное количество слабых и неуверенных в себе «Я» начинают искать сильное «Мы» для своей личной стабильности. В период кризиса «личность желает точнее определить социальные и психологические рамки своего существования», что происходит посредством выхода «за пределы своего «Я» благодаря отождествлению себя с определенным обществом или группой», если это не может являться достаточным основанием «уверенности человеку придает национальная (этническая) или религиозная группа».³²⁵ Здесь мы хотели дополнить, что сила данного «Мы», которое может выбрать личность для своей идентификации, зависит от тех установок, ценностей, которые постулируются как основные для данной общности. Религиозная вера является одним из тех феноменов, которые влияют и формируют идентификацию человека, т.к. в данном религиозном феномене находит свое выражение стремление выйти за свои пределы для развития во всех направлениях, в том числе и собственного «Я». В религиозном опыте веры человек преображается, получает новые импульсы для развития и самосовершенствования себя и мира, в котором он живет. Вера, составляя его духовную сущность, является неотъемлемым элементом жизни человека, она экзистенциальна, как и он сам, ее носитель. Религиозная вера наряду с категориями добра, надежды, любви, утешения составляла основу идентичности русского человека, например, Л.А. Боброва прослеживает это на примере классической литературы и считает, что обращение к этому будет путем воскрешения индивида.³²⁶ Конечно, обращение к литературе является одним из способов духовного обогащения и оздоровления нации, культурной

³²¹ См.: Знание и вера в философском дискурсе: Традиции и современность. Сб. научных трудов/ РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отд. Философии; Отв. Ред. Выхристюк-Андреева И.С.; Сост. Боброва Л.А. – М., 2010. - С. 17.

³²² См.: Там же. С. 19.

³²³ См.: Там же. С. 18.

³²⁴ См.: Там же. С. 18.

³²⁵ См.: Там же. С. 19.

³²⁶ См.: Там же. С. 18.

идентичности, но вера является не просто категорией, но и экзистенциальным, динамически развивающимся феноменом человеческой бытия. Мы должны обращаться к накопленному до нас поколениями опыту, но мы также должны создавать свой собственный опыт на основе многовекового опыта поколений. Вера сопряжена с опытом прошлых поколений, это может выступать специфической чертой любой идентичности, например религиозной и этнической. Как считает А.М. Кулагина, «эти формы идентичности обращены в прошлое и интегрированы в культурную традицию», их можно считать «своеобразными формами солидарности людей».³²⁷

Верят все, это неотделимая черта человека, его сознания. Вера выступает многофункциональным феноменом человеческого бытия. На протяжении всей истории роль религиозного феномена была системообразующей, он выступал как мировоззренческая ориентация на ценности абсолютные. На современном этапе человеческой истории религиозный феномен погружен в мирское пространство с его высшими и низшими ценностями. Но даже в изменившейся религиозной ситуации религиозная вера представляет один из фундаментальных феноменов формирующих идентичность человека, определяющих его культурную, религиозную, социальную идентичность. Так как вера не просто феномен духовной сферы, но и мощный нравственный регулятор жизни человека. Вера актуализуется в делах, поступках человека, влияет на его мотивацию, мировоззрение, самоопределение, в том числе и в ценностной сфере. Через веру человек может выйти на определение своей идентичности в различных ее формах. Обращение к традиционным ценностям, нормам, религиозной вере, религии как духовному контексту выступает одним из базовых моментов в формировании и закреплении новой идентичности. О.В. Герасимов считает, что для закреплении новой идентичности нужен новый исторический миф, причем это должен быть миф, в который верят.³²⁸ Это нас отсылает к вере, здесь мы можем говорить не только о вере религиозной, но и о вере в расширенном ее значении и определении, о вере как установке человеческого сознания. Связь с историческим опытом, традицией, экзистенциальность, укорененность веры в жизни человека, понимание ее как парадигмы мышления может быть базисом для формирования идентичности. Это возможно на основе тех ценностей, которые принимаются посредством веры индивидом и ориентируют его на благое поведение, «на идеальное преобразование жизни».³²⁹ При понимании того, что вера выступает как «целостный личностный акт человека, объединяющий в себе действие «ума» и «сердца»³³⁰, сознания и бессознательного элементов, в ней отражаются все искания, мотивации и анализ совершенных человеком действий в процессе всей его жизни.

³²⁷ Там же. С. 19.

³²⁸ Там же. С. 19.

³²⁹ Митько А.Е. Вера. // Этика: Энциклопедический словарь. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова.- М., 2001. – С. 65

³³⁰ Кырлежев А.И. Вера религиозная.// Религиоведение: Энциклопедический словарь. / Под общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 197.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ И ПРАКТИКИ СУБЪЕКТИВАЦИИ В ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА

Черняков А.Н., г. Белгород

Рассматривая субъективацию как практики собирания себя (расширение поля Символического и его индивидуализация), отметим, что современность характеризуется тенденцией индивидуации Другого и нарастания отчужденности, что проблематизирует принятие Другого, то есть толерантность. Именно эта тенденция была зафиксирована многими философами в интенциях «подозрения», высказываемого по поводу реальности. К этой философской традиции, сложившейся в XIX - XX веках, можно отнести Маркса, Фрейда, Ницше, Р. Барта и конечно Бодрийара³³¹. Заслуживает внимания также критическая теория в том ее варианте, который представлен творчеством Ги Дебора. Опираясь на его работу «Общество спектакля», мы попытаемся проследить генезис практик самореализации после «заката» «галактики Гуттенберга» (*термин М. Маклюэна*).

Один из основополагающих тезисов Ги Дебора заключается в том, что современность характеризуется утверждением «общества спектакля». Реальность нас окружающая есть некое множество спектаклей, ведущее к фрагментарности жизни: «Образы, которые отслаиваются от каждого аспекта жизни, сливаются в одном непрерывном движении, в котором единство этой жизни уже не может быть восстановлено. Реальность, рассматриваемая *по частям*, разворачивается в своем обобщенном единстве в качестве *особого* псевдо-мира, подлежащего только созерцанию. Специализация образов мира оказывается завершенной в ставшем автономным мире образов, где обманщик лжет себе самому. Спектакль вообще, как конкретная инверсия жизни, есть автономное движение неживого»³³².

Естественно спектакль не следует понимать здесь в буквальном значении. Скорее это слово обозначает возросшую роль образов в современном мире. Образов, которые не репрезентируют больше реальность, а только самих себя. Как говорит о спектакле сам Ги Дебор, он есть само общество, равно как и его часть; ложное сознание, а также «общественное отношение между людьми, опосредованное образами»³³³.

Спектакль как совокупность самодостаточных образов презентует нам разделенную и частичную реальность. Дебор не ведет здесь речи о важной для нас фигуре Другого, но целостность как качество сообщаемое им, позволяет заключить, что спектакль и есть Другой. Фрагментарность выявляется лишь под пристальным взглядом критической теории самого Дебора, для всех остальных же спектакль являет псевдо-мир. Мир иллюзорный и целостный

³³¹ См. Емельянова, М.А. Философия подозрения» в XX веке: Барт и Бодрийяр. //Научные ведомости БелГУ серия Философия.Социология.Право. №2 (57) 2009 Вып.7 – С.153.

³³² Дебор, Ги Общество спектакля. М., 2000.

³³³ Там же.

конструируется в спектакле, точнее люди конструируют его сами с помощью образов.

В самом факте конструирования себя посредством образов нет ничего нового, но Дебор ведет речь о том, что: «Спектакль нельзя понимать ни как злоупотребление неким миром визуальности, ни как продукт массированного распространения образов. Скорее, это мировоззрение, *Weltanschauung*, ставшее действенным и выраженным материально. Это объективировавшееся видение мира»³³⁴. О каком видении мира здесь идет речь? Далее мы находим указание на то, что спектакль представляет собой результат господствующего способа производства, но также другое: само разделение на реальную практику и, естественно, образ. Образ должен отражать практику. Искажением является подчинение практики образу, когда образ становится целью практики, а производство образов доминирующей практикой, что и происходит в современности. Тем самым принятие Другого как условие толерантности выполнимо как никогда, но на уровне «спектакля», видимости, с сохранением и углублением проблем такого принятия «за пределами» спектакля, с сохранением всех классовых, национальных, этнических и религиозных представлений.

Понимая под образом Символическое, мы приходим к процедуре вхождения в Символическое. Лакановское прочтение тезисов об «обществе спектакля», казалось бы, не дают нам ничего нового. Однако это не совсем так. Дебор ведет речь об обществе в целом. Специфичность ситуации в том, что спектакль тотален, что значит полное господство образа. В свою очередь господство образа есть не что иное как отрицание жизни. В современности Субъект сталкивается с новым, как никогда ранее разобщающим пространством Символического, предлагающего свой «эксклюзивный» путь обретения целостности.

Специфика этого «пути» или практик авто-субъективации заключается в их пассивном характере. Речь более не идет об активном изменении себя ради достижения истины, участия в политике или ином. Познание в педагогических целях, характерное для Нового времени, заменяется скорее созерцанием, визуальным потреблением образов. Субъект созидает себя не как *субъекта познающего*, а как *субъекта потребляющего*: «Общество, базирующееся на современной индустрии, не является зрелищным случайно или поверхностно – в самой своей основе оно является *зрительским*. В спектакле – этом образе господствующей экономики, цель есть ничто, развитие – все. Спектакль не стремится ни к чему иному, кроме себя самого»³³⁵. Образно говоря, читатель сменяется зрителем. Именно отсюда можно сделать вывод о сосредоточении практик «собираания себя» в кино и интернет, трактуемых как культурные формы формирования самореализации.

Вместе с тем, сам Ги Дебор высказывает однозначное сомнение в возможности свободы в формировании субъективности. Спектакль тотален как

³³⁴ Дебор, Г. Общество спектакля. М., 2000. – С.25.

³³⁵ Дебор, Г. Общество спектакля. М., 2000. – С.27

мировоззрение и покоится на господствующем способе производства, что делает практики «созидания себя» по своей сути иллюзией. Субъект оказывается конструкцией «общества спектакля»: «...фаза тотального захвата общественной жизни накопленными плодами экономики ведет к повсеместному сползанию *иметь* в *казаться*, из которого всякое действительное “иметь” должно получать свое высшее назначение и свой непосредственный престиж. В то же время всякая индивидуальная реальность становится социальной, непосредственно зависящей от общественной власти и ею же сфабрикованной. Только в том, что она *не есть*, ей и дозволено являться»³³⁶. Означает ли это конец практик «созидания себя»? Остается ли возможность самостоятельного доступа в Символическое, свободное от диктата чего бы то ни было. Несомненно, что интернет является одной из форм, обеспечивающих самореализацию, но остается вопрос о реальности самореализации.

Возможно, стоит ставить вопрос даже шире, о возможности субъекта в современности как целостности, поскольку мы соглашаемся с тезисами Ги Дебора о фрагментарности предоставляемой нам реальности или же конструируемой нами реальности. Несомненно то, что способ быть субъектом изменился и стал иным с появлением такой культурной формы как интернет. По довольно меткому замечанию Ги Дебора субъективность уже не сводится к бытийствованию, поскольку «иметь» мы все же можем отождествить с *быть*, но «казаться», сменяющее связку «быть - иметь», мы считаем совершенно иным.

Поэтому толерантность как принятие Другого столь легко реализуемо в симулятивном плане реальности или среде интернет, виртуальной коммуникации; но ее реализация в рамках мира физического, «на улице», быту наталкивается на серьезные препятствия. Согласование этих двух измерений становится насущной задачей.

Список литературы

1. Емельянова, М.А. *Философия подозрения» в XX веке: Барт и Бодрийяр. //Научные ведомости БелГУ серия Философия.Социология.Право. №2 (57) 2009 Вып.7 – С.153.*
2. Дебор, Ги *Общество спектакля.* М., 2000.

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «ТОЛЕРАНТНОСТЬ»

Шаненкова И.А., г. Орел

В последнее время понятие «толерантность» все чаще стало фигурировать в философских трудах, средствах массовой информации. Данный термин стал восприниматься обществом как один из символов демократизации, снятия ограничений на свободу слова и вероисповедания.

³³⁶ Там же.

Несмотря на то, что традиции демократии (в современном ее понимании) в ряде зарубежных государств насчитывают уже десятки лет, как ни странно, Декларация принципов толерантности была принята Генеральной конференцией ЮНЕСКО только в 1995 году. Прежде всего, это объясняется реакцией мирового сообщества на обострение межнациональных, межэтнических, межконфессиональных противоречий. Именно к середине 1990-х годов стал все жестче ощущаться кризис на Балканах, на Ближнем Востоке и др.

Не является секретом, что и в XXI веке человечеству не удалось преодолеть дисгармонию, существующую между этнокультурными группами. Именно поэтому в наши дни нетерпимость превратилась в одну из самых масштабных проблем. Суть её заключается в отрицании и подавлении различий между отдельными людьми и культурами, например, терроризм на религиозной основе.

Так, директор Института этнологии и антропологии РАН В.А. Тишков среди наиболее острых проявлений нетерпимости выделяет этнонациональные конфликты, дискриминацию меньшинств, акты ксенофобии, нетерпимость со стороны политических движений и идеологий, религиозный экстремизм³³⁷.

Не случайно, именно в упомянутой выше Декларации принципов толерантности данный термин означает «...уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности... Это гармония в многообразии, это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира...»³³⁸.

Как таковая, толерантность не является узконаправленным понятием. Достаточно четко выделяются несколько её типов: естественная (или натуральная) с характерной открытостью, любознательностью, доверчивостью; моральная, характеризующаяся терпением и терпимостью, а также нравственная, в основе которой лежат принципы принятия и доверия.

Исследователи подчёркивают, что своё выражение толерантность находит в двух основных сферах: психологической и политической. На психологическом уровне она предстаёт как внутренняя установка и отношение личности и коллектива, а на политическом – как действие, осуществляемое через закон и традицию. В.А. Тишков отмечает, что толерантность должна носить характер добровольного индивидуального выбора; она не навязывается, а приобретает через воспитание, информацию и личный жизненный опыт³³⁹.

Автор предлагает следующее определение толерантности, называя ее не врожденным групповым или индивидуальным свойством, а постоянным и направленным усилием на осуществление определенных личностных и общественных ценностей и норм поведения³⁴⁰.

³³⁷ Тишков В. О толерантности. // Этнополитический вестник. М., 1995 г. - № 5 – С. 21.

³³⁸ Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/TOLERANTNOST.html

³³⁹ Тишков В. О толерантности. // Этнополитический вестник. М., 1995 г. - № 5 - С. 23.

³⁴⁰ Там же. С. 24.

Особенно важно подчеркнуть, что проблема толерантности в западной цивилизации впервые возникла на религиозном уровне. И именно религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в современном обществе.

По мнению ряда исследователей, одним из самых ценных качеств, которые воспитываются в современных, цивилизованных людях, - это терпимость в отношении людей, придерживающихся иных религиозных убеждений. И с этим, безусловно, можно согласиться, так как религия в основе своей - фанатична. Религиозная же терпимость требует всецелой самоотдачи личности.

В идеале, вера должна порождать милосердие, а не фанатизм, поскольку приводит к сопоставлению фрагментарных и ограниченных ценностей с абсолютным и божественным. Однако на деле религиозный человек может легко впасть в соблазн идеализации своих ограниченных ценностей, поэтому иногда религия может содействовать углублению и ужесточению фанатизма.

Для России эта проблема еще более актуализируется в связи с многоконфессиональной структурой страны. Характерная её черта состоит в том, что в ней есть религия большинства, по отношению к которой остальные конфессии выступают, как религиозные меньшинства. При этом религия большинства глубоко интегрирована в отечественную историю и культуру и составляет существенную сторону культурно-национального менталитета значительной части граждан страны. В связи с этим, особое значение приобретает государственное законодательство в области религии.

Так, Р.А. Иванова считает, что в светском государстве, которое включает в себя множество конфессий, должен функционировать принцип правового равенства религий³⁴¹. Однако как в нормативно-правовых актах, так и на практике этот принцип постоянно нарушается. Предпосылкой для таких нарушений служит неравенство социального статуса различных религий. Предполагается, что государственные органы всех уровней в своей вероисповедной политике полностью отвлекаются от различий в социальном статусе религиозных организаций, при этом руководствуясь принципом светскости государства и рассматривая религию как исключительно частное дело граждан.

Немаловажное значение для обеспечения равенства религий в поликонфессиональном государстве приобретает и подъём общей культуры народа. Причём, нельзя ограничиваться повышением лишь правовой культуры. Всё зависит от утверждения в обществе толерантных традиций, от культуры, которая воспитывается с детства, от характера образования и воспитания. Поэтому целесообразным становится изучение основ религиоведения в школе, чтобы познакомить растущее поколение со всеми религиями. И главной целью преподавания знаний о конфессиях должно стать обеспечение свободного и осознанного выбора своих мировоззренческих установок, а также

³⁴¹ Иванова Р.А. Религия и нравственность в секулярном мире. Материалы научной конференции. 28-30 ноября 2001 года. Санкт-Петербург. СПб. 2001. С.42.

формирование доброжелательного отношения к любому другому религиозному или мировоззренческому выбору.

Таким образом, общество заинтересовано в том, чтобы у его членов, особенно у молодежи, сформировалось мышление открытого типа, пробудился интерес к диалогу последователей разных мировоззрений и политических предпочтений, к устранению предубежденности друг против друга на основе терпимости и конструктивного сотрудничества во имя всеобщего блага. Огромное значение здесь играют не только государственные органы, общественные, молодёжные организации, но и система воспитания, средства массовой информации. Значительное воздействие способны оказать также культура политических деятелей, общественных лидеров, особенно молодежных движений современной России.

ПОСТМОДЕРН: РЕЛИГИОЗНАЯ ИНДИФФЕРЕНТНОСТЬ ИЛИ «НОВАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ»?

Шарковайте М., г. Белгород

При определении временных границ и существенных признаков течения постмодернизма в философии второй половины XX века немалую роль играют уже существующие клише относительно данной проблемы. Одним из таких штамповых понятий о постмодернизме (и как философии, и как эпохи) является представление о нигилизме и атеизме современной эпохи. Из чего складывается такое мнение и почему большинство принимают его на веру? Отражает ли оно реальное положение дел?

В попытке найти ответ необходимо сделать ретроспекцию «метафизических» истоков идей философов эпохи постмодерна. Постмодернизму предшествовали не самые благоприятные в смысле религиозности времена: Сен-Симон и Конт назвали религию пройденной стадией развития человечества, у Ницше («с томиками которого - по словам Бодрийяра - ходили и Фуко, и Делез, и Лиотар») «Бог умер», и на смену ему пришел сверхчеловек, атеист Маркс назвал христианскую религию самой безнравственной из всех существующих, а Фрейд и вовсе разглядел в вере в Бога-отца Эдипов комплекс, а в вере в Иисуса чуть ли не потенциальный гомосексуализм. Постмодернизм «вырос» в одной среде и практически одновременно с бунтом 1968-го (философия как опыт начинается именно с 60-х гг.). Дело даже не в том, что приверженность к перечисленным идеям стала «модной», а в том, что они как нельзя точно характеризовали тот тупик, в котором оказалось искусство, гносеология и мировоззрение. С приходом так называемого New Age европейцы стали искать недостающую духовность в религиозных практиках Востока: неоиндуизме Вивекананды, Рамакришны, «обществе сознания Кришны», трансцендентальных медитациях; обратились также к шаманизму (К. Кастанеда) и другим архаичным практикам и ритуалам, на которых базировались разнообразные терапевтические системы. Протестная молодежная контркультура 60-х восстала против устоявшихся общественных

порядков, в которой мистические поиски европейских и американских хиппи стали осуществляться с помощью психотропных препаратов.

Как когда-то первая философия началась с сомнения, так философия постмодернизма началась с разочарования. Разочаровалась в «неустроенном» мире молодежь – те самые студенты, которые спустя годы отказывались называть себя философами-постмодернистами. Однако их отказ от старой и поиск «новой» рациональности вовсе не означал отрицание метафизики.

Объявление еще в 1930-е годы О.Хаксли о грядущем новом всплеске религиозности выглядело утопичной идеей. Однако утопии сегодня оказываются гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И это дает повод задуматься, так ли уж нереальна в постмодернистском обществе новая «попытка веры».

Отношение к религии и определение ее места в современном мире имело не одну сторону. Любопытно, что отношение философов постмодерна к религии определялось ими самими через призму отношения к рационалистической традиции Нового времени – «модерну».

«Деконструктивисты», радикальные критики, подорвали на корню все традиции и парадигмы. Странники авангарда, они пытались «раскрыть глаза» и посмотреть заново на то, что люди априорно принимают как истину: существование объективной реальности, смысла и возможность рационального познания. Согласно их взглядам, не существует и не может существовать объективной целостной мировой системы, которую можно постичь и предугадать дальнейшее ее развитие. Однако можно предположить, что в системе, не верящей больше в силу *ratio* и доверяющей свою судьбу мифам и симулякрам, вполне могла бы ужиться метафизика. Джеймс Смит в своей работе «Кого пугает постмодернизм: беспокойство о церкви Деррида, Лиотара и Фуко» пришел к выводу, что «самый последовательный постмодернизм должен привести к строго конфессиональной церкви, с особым (в данном случае католическим) богослужением и преемственностью». Иначе говоря, итогом радикальной критики вполне может оказаться «радикальная ортодоксия». Смит иронично называет Деррида, Лиотара и Фуко «не святой троицей», которые оказываются одновременно как идеалами прошлого, так и пророками будущего. Однако и сам он, абсолютно в духе постмодернизма, не определяет веру и не призывает к ее поиску, в его работе содержится критика «до сих пор существующей» обрядности и идолопоклонничества в церкви и «примитивизма» мировоззренческих представлений христиан.

Лиотар в «Состоянии постмодерна» затрагивает проблему статуса знания и необходимость переосмысления места человека в социокультурном пространстве. Человек, по его мнению, перестал быть самотождественной единицей во множестве им самим построенных миров. Выходом (пожалуй, единственным) из критической ситуации можно назвать создание так называемого «корпоративного дискурса». И.Кунде издал книгу под названием «Корпоративная религия», в которой автор, создатель и руководитель крупнейшего рекламного агентства Скандинавии вводит и обосновывает понятие "корпоративная религия", поскольку именно она, по его мнению,

является определяющим фактором экономического развития в XXI веке. Таким образом, можно сказать, что постмодернизм не свернул с марксовой традиции, и даже необходимость религии пытается вписать в оборот экономических циклов.

Что такое корпоративная религия? Согласно Й. Кунде, брэнд достигает наивысшего успеха тогда, когда он превращается в «брэнд-религию». Здесь «брэнд становится для покупателя необходимостью, чем-то вроде веры». В качестве типичного примера брэнд-религии автор называет торговую марку «Coca-Cola»: «верующие» встают на сторону бренда и помогают отбиваться от конкурентов и «побеждать в битве культур». Пожалуй, лучшей идейной параллелью тут может послужить известное «Верю, ибо абсурдно».

Впрочем, насыщенность современного рекламного дискурса религиозными элементами задолго до приведенных исследований отмечалась критиками общества потребления. Так, еще в 60-х гг. XX в. Ж. Бодрийяр указывал на специфическую логику рекламы как на «логику верования».

"Ныне, когда исчезают религиозные и идеологические инстанции, - пишет Ж. Бодрийяр, - нашим единственным утешением остаются вещи; это бытовая мифология, в которой гасится наш страх времени и смерти". Таким образом стимулируемое потребление приобретает роль, во все времена выполнявшуюся религией.

Известна еще одна сторона постмодернистской религиозности: парадоксальное явление, которое так и обозначают – религиозный постмодернизм. Он возник как разочарование в прогрессе и технической революции. Положительного переворота, воплощенного с помощью информационных технологий, который когда-то провозгласил Фукуяма, не произошло, следовательно, нужно было найти какое-то новое «основание» для прогресса. Смысл «религиозного постмодернизма» сводится к сакрализации прошлого как уже проверенного и соответственно истинного и объективного. Становясь в оппозицию с протестантской практикой «модернизации» христианства, религиозный постмодернизм сам становится сектантским направлением. При формальной приверженности его носителей Ортодоксальному Христианству, религиозный постмодернизм уверен в единственной правильности своего пути и необходимости широкой пропаганды своих взглядов. Составляя незначительное меньшинство от общего числа членов Церкви, религиозные постмодернисты зачастую своими верованиями формируют у невоцерковленных людей мнение о Церкви и Христианстве, которое в глазах неверующих и последователей иных религий выглядит отталкивающе. Религиозный постмодернизм характеризуется резким разрывом между реальностью и виртуальностью. Одной из отличительных особенностей религиозного постмодернизма является «новое прочтение» Библии (что говорит в пользу сектантской направленности течения). Бодрийяр в одном из интервью признался, что в своих работах он неоднократно «перефразировал» библейские цитаты, вводя читателей в заблуждение. «Самое забавное связано с заглавной цитатой, приведенной мной в «Симулякрах и симуляции», цитатой, которую я приписал Екклезиасту: «Симулякр – отнюдь не то, что скрывает

собой истину: он есть истина, скрывающая, что ее нет». Имитации никто не заметил, - говорит Бодрийяр, - кроме одной читательницы, которая попыталась найти фразу в Библии». Несколько иное отношение к Писанию было у Лиотара, скорбящего по утрате актуальности «великими наррациями»: Библию он вносил в число текстов, которые когда-то вершили судьбы, и «новое прочтение» не только не повернет время вспять, но может еще и усугубить ситуацию.

Тяготение к древним ориентирам человека, живущего в урбанистическом обществе потребления, является скорее хобби, включенностью в своеобразную субкультуру. В этом случае постмодернизм как всегда противопоставляет себя всему, что уже существует и только появляется, даже если это противоречит некоторым ранее провозглашенным идеям. Объявляя религиозный постмодернизм естественным образом жизни современного человека, идеологи течения таким образом накладывают табу на любые попытки подвергнуть объект критике или конструктивному анализу. А это, как было сказано раньше, противоречит деконструктивистскому методу и вообще возможности существования такого течения как постмодернизм.

Онтологическое и антропологическое осмысление сущности христианства в ситуации постмодерна претерпевает весьма противоречивые трансформации. С одной стороны, христианская идея и религия не перестают оставаться стержнем, вокруг которого ведутся поиски смысла существования в мире духовно разрушенном, утерявшем единые координаты нравственного бытия. С другой стороны, очевидная мысль о том, что в своей истории человечество так и не выработало ориентиров более строгих, определенных и антропоцентричных, чем ценности религиозные, перестает быть очевидной для целых поколений людей. При всем спектре отношения к месту религии в постмодернистском обществе актуальнейшей проблемой остается одна: априорное непризнание христианского учения (без каких-либо новочтений и трактовок, в том виде, в котором она существовала вплоть до эпохи модерна) в качестве равновеликой предпосылки и мерила морального сознания. Постмодернисты выступают против абсолютизации господствующих в модернизме ценностей. Постмодернистская практика направлена против свободного от этики естествознания, против неразборчивого использования технических изобретений, против промышленности, разрушающей окружающую среду, против формальной правовой демократии. Постмодернисты отказываются от преклонения перед разумом, авторитетами, властными структурами (в том числе наукой и техникой). Постмодернизм выступает против поиска единообразия, насаждения необоснованных ценностей, стремления к неперемennomu согласию между людьми.

Несмотря на деструкцию очевидного, прежде истинного, а теперь подвергаемого сомнению и разрушению, современный человек не утрачивает способность к религиозному мышлению. Он просто попадает в циничный товарооборот, растрчивает энергию честного отношения к себе, к миру в тщетных попытках сконструировать что-то наподобие модели категорического императива конца XX века. В данном случае к счастью, что Россия всегда шла

«третьим путем». Отставая от ведущих стран в гонке потребления, Россия «отстает» от них и в постмодернистском, порой абсурдном отношении к религии.

ДИСКУРС «ИНАКОМЫСЛЯЩИХ» В НЕМЕЦКОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ 20-40-Х ГГ. XX В.

Шаронова Е.М., г. Белгород

Мы исследуем дискурс «инакомыслящих» репрезентированный в немецкой публицистике, участниками которого являются публицисты и от политики, и от литературы, боровшиеся против национал-социалистической (гитлеристской) идеологии до и после воцарения Гитлера в Германии. Для изучения выбрано публицистическое наследие наиболее ярких, крупных и значимых, из них – О. Штрассер и Э. Никиш, Г. и Т. Манны. Каждый автор придерживался собственной системы общественно-политических взглядов, отличных от набиравших силу и пришедших к власти гитлеристов. Основными стратегиями этих публицистов можно считать борьбу за власть (О. Штрассер, Э. Никиш) или желание, чтобы к власти пришел лидер, разделяющий их представления (Г. и Т. Манны), что повлекло бы появление нового типа общества в Германии. Хронотоп этого дискурса – Германия и страны эмиграции 20-40-х гг. XX века. Наиболее частотными жанрами, к которым прибегали публицисты, стали публицистические статьи, дневники, книги воспоминаний, манифесты, тезисы, речи.

В дискурсе «инакомыслящих» базовыми концептами явились «немцы» («народ»), «Германия» («Отечество», «Родина»), «нация», «война», «власть», «революция», «государственное устройство», «экономическая доктрина», «экономический порядок», «социальный порядок», «вера», «религия. Все эти концепты тесно взаимодействуют с ядром изучаемого дискурса – концептом «патриотизм». Специфика последнего зависит от индивидуального содержания перечисленных концептов, от того, что в них вкладывают исследуемые публицисты.

Так, **О. Штрассер** стремился к «власти», чтобы «государственное устройство» представляло собой федерацию: Германия должна быть разбитой на кантоны как в Швейцарии. Он видел необходимость в парламенте, где были бы представлены все социальные группы. Обретя «власть», О. Штрассер ратовал бы за Европейскую федерацию, в рамках которой создали монолитный союз и единый рынок, но государства, в него вошедшие, были бы равны и сохранили самостоятельность.

В основании «экономической доктрины» публициста, которую можно назвать социалистической, – экономическое и социальное устройство общества. «Экономический порядок» и «социальный порядок» организовывались бы по принципу государственного феодализма, при котором государство – единственный владелец земли, которую сдает в аренду. Кроме того, неизбежна

национализация всех материальных ценностей с последующим их преумножением.

«Революцию» он мыслил как коренное изменение в трех плоскостях – национальной, социалистической и народной. Немецкую «нацию», силы которой нужно консолидировать и направить на обеспечение лучшего будущего, он видит свободной в свободной «Германии», которую считает «позвоночником» и «сердцем Белой Европы».

«Вера» и «религия» для О. Штрассера тождественны, так как очевидно, что публицист под «верой» подразумевает именно веру в Бога, на которого он уповает в своей борьбе. «Патриотизм» О. Штрассера складывается из сущности всех политических концептов, которые объединяются под его ориентацией на процветание каждого немца и немецкого общества в целом, которое наступит, если следовать его программе, ее первостепенной экономической части.

Борьба за «власть» у **Э. Никиша** начинается с «революции», которая выступает в этой ситуации инструментом перехода к новому типу общества. Он, как и О. Штрассера, мыслит «революцию в нескольких плоскостях – социальной и национальной. Образцами «революции» для него стали большевистская и французская 1789 г.

В плане «государственного устройства» им владеет идея сильного иерархического государства. На его взгляд, национализм и большевизм объединят «нацию» и государство, «немцев» и «Германию». Именно национал-большевизм – та идеологическая «доктрина», которая организует «государственное устройство», «экономический порядок» и «социальный порядок». «Германию» Э. Никиш видел ориентированной на Восток, на сотрудничество с СССР.

Положительный образ «немцев» возникает из убежденности Э. Никиша в мобилизации рабочего класса, который способен сопротивляться оккупации и сопротивлению, который начнет классовую борьбу, т.е. «революцию». Он хочет видеть «немецкую нацию» и «Германию» свободными. В своей борьбе за лучшую жизнь своих соотечественников и Родины он делает ставку на революцию, в ходе которой должны воплотиться все его представления о новом немецком обществе.

«Государственное устройство» для **Г. Манна** должно организовываться в соответствии с принципами демократии и социализма в большей степени. Он считает нужным бороться за спасение «Германии».

Как и у предыдущих авторов, концепт «война» у Г. Манна содержит идею антимилитаризма – «нации» должны уважать достоинство друг друга. Он призывает всех отказаться от военных действий и прекратить бессмысленные жертвы и разрушения. Мир на земле, справедливость во всем мире и гармоничный союз всех «народов» – так можно вкратце ее сформулировать. Это приведет «немцев» и «Германию» к прекрасному будущему. В этом отношении он ориентируется на Францию и СССР, соответственно, «государственные устройства», «экономические порядки» и «социальные порядки» этих стран являются для него образцами. «Революции», после которых все это появилось, также стали идеалами «революции».

«Экономическая доктрина» Г. Манна зиждется на постулатах социализма. «Нация» же должна обратиться к своей культуре. «Вера» и «религия» в текстах публициста сливаются (вера в Бога), и разъединяются (вера в человеческую волю, в прогресс и т.д.). Называя «Германию» страной неверующих, он осознает мобилизующее значение «веры» и «религии» в современных ему кризисных условиях.

Концепт «немцы» в произведениях Г. Манна включает как положительные, так и отрицательные характеристики. Так, он признает вину «немецкого» народа, который своими пассивностью, покорностью, равнодушием, присущими национализмом и враждебностью позволил себя поработить, допустил воцарение Гитлера. Причины этого скрыты в прошлом «Германии». Прежде всего, речь идет о кризисе национальной самоидентификации у немцев, который делал национальный вопрос животрепещущим во все времена. Основою образующим началом «немецкой нации» становится ненависть.

«Патриотизм» Г. Манн проистекает из того, что он видит лучшие стороны «Германии» и «немцев», их потенциал и верит в гармоничное будущее настоящей «Германии», социалистическое будущее в соответствии со своими идеализированными представлениями, дорогу в которое проложат истинные немецкие патриоты. И «немцы» этого жаждут.

Т. Манн желал организовать «государственное устройство» согласно принципам либерализма и демократии, причем последнюю воспринимает в духе Руссо. Также его демократия тесно связана с концептами «религия», поскольку в основу этой идеологии должны ложиться евангельские заветы. Однако «Германия», по мнению Г. Манна, не пригодна для политики, она чужда «немцам». «Немецкую нацию» публицист считает народом-мессией, это убеждение не меняется в течение времени. «Немцев» он наделяет такими эпитетами, как великий, гордый и особый народ. Г. Манн говорит о национальном душевном недуге «немцев», о ране этой «нации». Эти обстоятельства и позволили возвыситься Гитлеру, который ими воспользовался.

Отмечает публицист и протестующий характер «немцев», интерпретируя это положение так: протест «немцев» против римского мира и его наследников, против идеи об универсальном объединении человечества на основе всемирной монархии (исторически), против бездуховной цивилизации европейцев. В этом и состоит основная миссия «немцев». Будущую Европу Г. Манн видит Европой с немецким мировосприятием. К «немецкости» он причисляет культуру, душу, свободу, искусство. Культура – есть сущность «Германии», и ей все должно подчиняться и политика, и экономико-социальное устройство («экономическая доктрина», «экономический порядок», «социальный порядок»). И, стремясь спасти «Германию», публицист призывает спасти именно ее культуру.

Публицист сознательно разводит концепты «вера» и «религия». Он верит в демократию, понимая ее по-своему, в общественный договор, понимает людей, которые верят в собственные убеждения, в лучшую жизнь, которая становится последним пристанищем и позволяет преодолевать все трудности.

«Патриотизм» как любовь к жизни, родине и людям является неотъемлемым компонентом подобной веры. Эта любовь побеждает страх смерти, делает людей бессмертными, способными на подвиг ради «Родины».

«Патриотизм» Т. Манна апеллирует к духовному и моральному потенциалу «Германии» и «немцев». «Патриотизм» каждого заключается в соответствии человека тому, к чему приготовила его природа. Публицист воспринимает «патриотизм» как следование своему предназначению, данному от природы, своего рода мистический фатализм, который определяет жизнь и поступки человека, на благо обществу, государству, истории, но главным образом человечества.

Содержательный потенциал концептов, функционировавших в исследуемом дискурсе, позволил публицистам сформировать комплекс представлений об истинном, на их взгляд, патриотизме и противостоять псевдопатриотизму и шовинизму национал-социалистов (гитлеристов), а соответственно, делегитимизировать их власть.

ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА В ХРИСТИАНСКО-РЕЛИГИОЗНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Шемраев С.А., г. Тула
Борисов С.Н., г. Белгород*

Проблема толерантности вызвала активное обсуждение в религиозной среде, что сразу поместило ее в действительно важный морально-этический, аксиологический контекст. Трактовка толерантности как терпимости и принятия, соглашения с иными ценностями и моделями поведения вызвала «интолерантный» отклик, истоки которого, по нашему мнению, лежат в христианской антропологии, к исследованию которой мы обратимся.

Критический анализ концепта целостности в социально-гуманитарном знании делает очевидным несамодостаточность человека, как субъекта, индивида или личности, что потенциально дает «шанс» другому субъекту рассчитывать на коммуникацию и диалог.

Религиозная трактовка проблемы центрирована постулатами Священного Предания, в котором содержится двойное понимание структуры человека: дихотомическая и трихотомическая. В дихотомии человек есть единство противоположности «внешнего» и «внутреннего человека». «Внешний человек» представлен телом, а «внутренний» - душой и духом. Различий между душой и духом не отмечается. Трихотомическая позиция выделяет тело, дух и душу как самостоятельные «элементы» человека.

Несмотря на структурное множество, целостность человека в парадигме трансценденции постулируется как изначальное его свойство, отсылающее к онтологическому основанию, которое есть замысел Бога о человеке. Возникает необходимость истолкования указанной онтологичности в целостности человека, поскольку очевидна двойственность, так как целостность «уже дана изначалью» и, в то же время, ее требуется достигнуть.

Душа и дух слиты в человеке неразделимо, и одновременно они неслиянны и полностью отождествить их невозможно. Неслиянностью и нераздельностью в человеческой тримерии наделены душа и тело. Можно предположить, что подобная нераздельность при неслиянности делает возможным одухотворение души, а затем и тела. Эмпирическая разобщенность, фрагментарность человека в его троичной природе есть залог единства, которое человек может обрести.

С позиции парадигмы трансценденции нераздельность и неслиянность элементов человеческой тримерии: тела, души и духа создают целостность триады, выступающей как интегрированная «триада – монада». Наряду с тем, что дух, тело и душа и нераздельны и неслиянны, они взаимно проникают друг в друга, однако, невозможно обнаружить их смещения или взаимнопоглощения. Троичность Бога проецируется на человека, поскольку он есть «образ» Бога. Фрагментарность человека, связанная с его телесностью, душевной и духовной организацией, реализуется по векторам «ум – чувство – воля».

Другое понимание человека, которое может быть найдено в работах богословов, связано с понятием макрокосма и микрокосма. Так человек есть микрокосм, отражающий в себе макрокосм, что также есть прямое указание на множественность человека, соподчиненную и упорядоченную энергией души, Духом. Этим принципиальным моментом парадигма трансценденции отличается от парадигмы имманенции, которая также приходит к идее множественности-фрагментарности человека, но не находит способа или основания для целостности человека.

В то же время, в рамках парадигмы трансценденции предлагается свой путь само-собрания субъекта или достижения целостности. Поскольку в «субстанции», природе, начало и души и духа едины, то вся динамика процесса одухотворения души есть диалектика перехода устойчивого состояния в свойство. Если тело - условие существования духа на материальном плане, то душа – «средство» духа для одухотворения материи, её качественного преобразования. Дух - онтологическая основа человеческой тримерии. В святоотеческой литературе описаны три состояния человека, как этапы преодоления фрагментарности: 1) по сотворении человека до грехопадения, он существо естественное; 2) падшее после грехопадения, как нижеестественное; 3) сверхъестественное, восстановленное искуплением человека Христом, характеризующееся «сотрудничеством» энергий человеческой и божественной.

Энергийная трактовка целостности, как ее можно назвать, покоится на сущностном единстве человека и Бога, подобия копии и оригинала. На этом пути преодолевается «*homo natura*», с его незнанием не-цельности, схожем с естественной целостностью животных, но скрытым противоречием, поскольку неполнота обнаруживается в грехопадении вместе с появлением *homo cognition*, человеком «знающим», ведающем добро и зло. Фрагментарность, проистекающая из природы человека, соединяется с фрагментарностью, порожденной способностью знать, знать об окружающем мире, социуме, самом себе.

Важными, локализирующими в себе смысловой потенциал концепта целостности в христианской антропологии и парадигме трансценденции в целом, являются: идеи онтологичности и вне-положности целостности человека, сосредоточенной в Боге. Таким образом, аксиологический комплекс религиозной концепции человека выстраивается в соотношении с трансцендентным и подчиняет себе другие измерения. Поэтому толерантность, как совокупность аксиологических установок, мало согласуется с задачей обретения целостности человека и всей ценностной структурой христианства.

ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРАВОВОГО ОБЕСПЕЧЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-КОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

Шилишпанов Р.В., г. Белгород

Необходимо отметить, что ещё в петровское время закон провозгласил свободу вероисповеданий в России для иностранцев и старообрядцев (правда, при условии записи в двойной подушный оклад), было разрешено заключение браков между пленными шведами и православными русскими девушками. И хотя каждый император и императрица после Петра I подтверждали свою приверженность идее свободы вероисповеданий, любое посягательство на положение православия жестоко наказывалось. Во второй половине XVIII-начале XIX ситуация несколько изменилась. При Петре III и Екатерине II в Россию были приглашены бежавшие от преследований старообрядцы, им возвращались гражданские права. На некоторое время было запрещено употребление слова «раскольники». Екатерина II, а затем Павел I дали широкие привилегии иезуитам, которые были сохранены при Александре I. Расцветало сектантство, мистицизм. Полностью данный курс изменился в царствование Николая I, когда официальную идеологию стала отражать формула «Православие- Самодержавие – Народность». Начался новый нажим на иноверцев в широком смысле слова и даже массовые гонения. Именно этот курс был закреплен в Своде законов Российской империи, который с небольшими изменениями действовал до 1917 г. В Своде законов Российской империи существовала строгая градация вероисповеданий, которые подразделялись на три основные группы: первенствующая господствующая религия, терпимые, гонимые. Первенствующей и господствующей в Российской империи признавалась «вера христианская православного католического восточного исповедания». Лишь православным давалось право пропаганды своего учения, тогда как духовным и светским лицам других христианских исповеданий и иноверцам было строжайше запрещено прикасаться к убеждениям совести не принадлежащих к их религии. Иначе наступала уголовная ответственность. По Уложению о наказаниях уголовных и исправительных в редакции 1885 г. за совращение из православия в иное христианское вероучение виновный приговаривался к лишению всех особенных прав и преимуществ и отдавался в исправительные арестантские отделения на время от 1 до 1,5 лет; если же доказывалось, что для такого «совращения» были употреблены принуждение и

насилие, виновный подвергался лишению всех прав состояния и ссылке на поселение (ст.187). Достаточно серьезные наказания предусматривало и Уголовное уложение 1903 г., правда, большей частью не вступившее в силу до революции 1905 г. За произнесение или чтение публично проповеди, речи или сочинения, побуждающих православных к переходу в иное вероисповедание с целью «совращения» предусматривалось наказание в виде заключения в крепость на срок не больше 1 года или арест (ст.90). Если это деяние было совершено посредством злоупотребления властью, принуждением, обольщением, соблазном выгод или обманом, виновный заключался в крепость на срок не более 3-х лет. Если же «совращение» осуществлялось через насилие над личностью или угрозы следовало наказание в виде ссылки на поселение (ст.83)³⁴².

Ко второй группе – «терпимых» - относилось четыре категории вероисповеданий. Во-первых, инославные, т.е. христианские исповедания, признанные в России: римско- и армяно-католическое, армяно-григорианское, евангелическо-лютеранское и евангелическо-реформатское. Во-вторых, иноверные исповедания или нехристианские: мусульманство, иудаизм, буддизм (ламаизм) и языческие верования. Хотя часто и в законодательстве, и в литературе все вероисповедания, кроме православного, назывались «иноверными», термин «иноверец» был размыт. В-третьих, сюда относились некоторые секты, признанные законом: гернгутеры, меннониты, баптисты, шотландские колонисты в Каррасе (Терская область), братские общества аугсбургского исповедания. В-четвертых, на практике было допущено существование еще некоторых сект, но без признания их особым вероисповеданием и с разрешением им лишь производить богомоления по их обрядам. В отношении ко всем этим четырем категориям со стороны государства были некоторые общие черты. В связи с тем, что отпадение от православия не признавалось, все они могли рассчитывать только на естественный прирост приверженцев своей веры, тогда как переход в православие сопровождался всевозможными поощрениями и, прежде всего, освобождением от уплаты всех или некоторых податей. Общим было и то, что государство, допуская деловые, частные связи приверженцев официальной церкви с представителями других вероисповеданий и учений, полностью отрицало возможность религиозного общения: в обрядах, молитвах и т.д.³⁴³.

В целом, российское законодательство позволяло не запрещенным неправославным исповеданиям соблюдать основные религиозные обычаи. По просьбе отдельных лиц или обществ можно было строить «иноверческие храмы, каплицы, или иные молитвенные дома», получив на это разрешение Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел. В арестантских ротах, например, в разные дни недели

³⁴² См.: Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века / А.А. Дорская. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. - 143 с.

³⁴³ law.edu.ru/script/cntsource.asp?cntID=100088395

устраивались выходные дни: православным - в воскресенье, мусульманам - в пятницу, иудеям - в субботу³⁴⁴.

Но, несмотря на многие общие принципы в отношении к «терпимым» религиям, в российском законодательстве было и много отличного. В наиболее привилегированном положении из «терпимых» находились христианские вероисповедания. Близкой себе по духу православная церковь признавала греко-униатскую церковь. Только над ее последователями православным священникам было разрешено исполнять требы и совершать таинства. Доверием со стороны государства пользовались протестантские вероисповедания и секты. Это объяснялось невмешательством протестантских общин в дела православной церкви. Никаких политических и гражданских ограничений, вытекающих из принадлежности к протестантским исповеданиям, в российском законодательстве не было. Из всех нехристиан наиболее терпимым русское законодательство было к мусульманам. Все религиозные наставники подлежали ведению мусульманского Духовного собрания, во всех остальных вопросах мусульмане подчинялись только гражданским властям. Правительство, в основном, не препятствовало сохранению некоторых особенностей жизни мусульман³⁴⁵.

Раскольники не преследовались за их мнения о вере; они могли совершать общественные молитвы, богослужения в частных домах и особо предназначенных для этого зданиях, нести впереди похоронной процессии икону и совершать обрядовые действия на специальных участках кладбищ, предназначенных для раскольников. 19 апреля 1874 года получили законную силу браки между раскольниками, зарегистрированные в метрических книгах полицейских участков. Но запрещалось «публичное оказательство раскола», к которому относилось:

- крестные ходы и публичные процессии в церковных облачениях;
- публичное ношение икон, за исключением указанного выше случая;
- употребление вне домов, часовен и молитвенных зданий церковных облачений или монашеских священнослужительских одеяний;
- раскольническое пение на улицах и площадях;
- постройка церквей и часовен как открытых общественных зданий;
- печатание книг, кроме разрешенных Св.Синодом для единоверцев³⁴⁶.

Но сами раскольники несколько иначе видели ограничения своих прав. После появления указа 12 декабря 1904 г. на имя председателя Комитета министров С.Ю.Витте подавалось огромное количество записок от представителей разных вероисповеданий, в том числе от старообрядцев. Со стороны раскольников были следующие требования:

- 1) отменить название «раскольники», переводимое как раздорники, еретики, и употреблять название «старообрядцы»;

³⁴⁴ www.humanism.su/ru/magazine.phtml?issue=2000.16-02

³⁴⁵ См.: Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века / А.А. Дорская. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. - 143 с.

³⁴⁶ law.edu.ru/script/cntsource.asp?cntID=100088395

2) признать старообрядцами тех, кто принадлежит к ним фактически, хотя формально относится к официальной православной церкви;

3) вести метрические книги старообрядцев не в полицейских участках, а в городских и сельских правлениях;

4) свободно совершать похороны по своим обрядам, до сих пор часто нарушаемые полицией;

5) строить молитвенные дома в упрощенном порядке, который полагается по Уставу строительному;

6) иметь свои кладбища;

7) иметь свои приюты для старых, безродных, сирот;

8) иметь своих учителей, даже если они не будут иметь диплом учителя;

9) не принуждать в различных учебных заведениях старообрядцев учить закон Божий официальной церкви;

10) не принуждать старообрядцев принимать присягу от священника и ходить в церковь на молитву на военной службе³⁴⁷.

Правовое и общественное положение старообрядцев во второй половине XIX - начале XX в. существенно изменилось в лучшую для них сторону. Из гонимой и притесняемой формы вероисповедания, само существование которой признавалось властями вредным для России, старообрядчество превратилось в уважаемую форму вероисповедания, вполне признаваемую законом. Эта перемена была вызвана изменениями в государственной вероисповедной политике, определявшимися, в свою очередь, модернизационными процессами в России. Либерализация общественной жизни накануне и в ходе «великих реформ» сделала невозможным сохранение ситуации, при которой многомиллионная масса верующих, вполне законопослушная и здоровая в нравственном отношении, не имела религиозных и гражданских прав. Поэтому с конца 1850-х гг. на уровне постановлений, предписаний и законов наблюдается постепенное смягчение позиции высшей власти к «старой вере». Это смягчение логически вылилось в появление «старообрядческого» закона 1883 г. («О даровании раскольникам некоторых прав...»), признавшего за староверами, хотя и с большими ограничениями, право на исповедание своей веры³⁴⁸.

К гонимым вероисповеданиям относились, главным образом, секты, причем «отпавшие от Православия». Статья 203 Уложения о наказаниях уголовных и исправительных (редакция 1885 г.) относилась к таковым секты, учение которых соединяется со свирепым изуверством и фанатическим посягательством на свою жизнь, жизнь других или с противонравственными действиями. Таким образом, к гонимым относились, например, федосеевцы, которые догматически отвергали брак, странники, освящающие бродяжничество и отвергающие молитву за царя, признавая его антихристом, скопцы, возводящие в догмат веры изуродование, хлысты – «свальный грех» и другие³⁴⁹.

³⁴⁷ www.humanism.su/ru/magazine.phtml?issue=2000.16-02

³⁴⁸ http://dibase.ru/article/20092010_apanasenokav/3

³⁴⁹ См.: Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века / А.А. Дорская. – СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2001. – 143 с.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод о том, что определяющим принципом при выработке религиозной политики Российской Империи был принцип государственной целесообразности. Можно констатировать, что сектанты и старообрядцы в широком смысле слова, в основном, имели возможность жить по своим обычаям и традициям. Но в связи с тем, что в государстве существовала господствующая церковь, пользующаяся поддержкой государства, остальные вероисповедания неминуемо оказывались в притесненном положении. Причём, религиозные права и свободы старообрядцев и их общин имели большую степень реализации, чем права сектантов. Данный факт обусловлен прежде всего тем, что именно во второй половине XIX – начале XX века старообрядчество вступило в период легализации своей деятельности.

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ТОЛЕРАНТНОСТИ: ВОПРОСЫ ПОЛА В ПРАВОСЛАВИИ

Шурупов С.А., г. Белгород

Среди различных аспектов толерантности одним из наиболее спорных и обсуждаемых является проблема половых отношений. Суть проблемы в противостоянии современности и традиции, в нашей стране представленной православной точкой зрения преимущественно.

Пытаясь выяснить православную точку зрения, по данной проблеме сталкиваешься, с целым рядом серьезных трудностей. Первое, в православном богословии учение о браке, само по себе, не сформулировано полно и систематически. Далее, не возможно, не учитывать степень влияния западной схоластики на само, православное академическое богословие XVII-XIX вв., вследствие чего во многих церковных изданиях по целому ряду вопросов католическая точка зрения нередко преподносится как православная.

Святоотеческая литература почти вся исключительно монашеского происхождения, и, естественно, тема брака в ней далеко не центральная. И самая основная причина, которая, на мой взгляд, и вносит полную «неразбериху» в данный вопрос – это то, что даже, между мнениями святых отцов, которые все же высказывались по этой теме достаточно определенно, существуют довольно принципиальные расхождения.

Взгляды современных церковнослужителей, хотя и не такие ханжеские, но, тем не менее, и не столь прогрессивны, как определяет их сама жизнь. Не могу не привести мнение К. Маркса высказанное им в 1896 году как раз в этом отношении: «С недавнего времени вошло в моду отрицать эту начальную ступень половой жизни человека. Хотят избавить человечество от этого «позора». И при этом ссылаются не только на отсутствие какого-либо прямого доказательства, но особенно на пример прочего животного мира; относительно последнего Летурно... собрал множество фактов, показывающих, что совершенно неупорядоченные половые отношения свойственны и здесь низкой ступени развития. Однако из всех этих фактов я могу вывести лишь то

заклучение, что они абсолютно ничего не доказывают в отношении человека и его первобытных условий жизни. Длительное парное сожителство у позвоночных животных достаточно объясняется физиологическими причинами... Если же мы ограничимся млекопитающими животными, то найдем здесь все формы половой жизни - неупорядоченные отношения, подобие группового брака, многоженство, единобрачие; недостает только многомужества, до которого могли дойти только люди»³⁵⁰.

В святоотеческой литературе нередко встречается мнение, что после грехопадения способ размножения людей изменился. Св. Григорий Нисский, например, в качестве предположения высказывал мысль, что «после грехопадения Бог промышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувших в грех, вместо того, что прилично ангельскому величию, насадив в человечестве способ взаимного преемства скотский и бессловесный» («Об устройении человека»)³⁵¹. То есть, видимо, св. Григорий подразумевал, что не случись грехопадения, люди размножались бы каким-то особым «ангельским» способом, принципиально отличным от существующего в наше время.

Несмотря на то, что подобных или близких к ним воззрений на брак и брачные отношения придерживались и другие авторитетные отцы Церкви, например прп. Максим Исповедник и др., но даже сама церковь не признает эти воззрения строго православными, по целому ряду объективных причин. Самые существенные из них следующие.

Взгляд, который предполагает, что брачные отношения как таковые несут на себе какую-то печать греха, находится в противоречии с книгой Бытия о сотворении человека. Заповедь «плодитесь и размножайтесь» (Быт. 1, 28) и слова Адама «и оставит человек отца и мать и прилепится к жене, и будут два одна плоть» (Быт. 2, 24) относятся к периоду райской жизни человека и с грехопадением никак не связаны.

Мнения св. Григория Нисского и блж. Августина, который, также считает, что «соединение мужчины и женщины для рождения детей - это естественное благо супружества. Но этим благом дурно пользуется тот, кто использует его животным образом, так, что стремление его направлено на удовлетворение жажды телесных наслаждений, а не желаний продолжения рода»³⁵², прямо противоречат учению ап. Павла, который сравнивает телесно-духовный супружеский союз с единством Христа и Церкви. Апостол настаивает на святости брака, причем, как он не двусмысленно выражается, распространяется она, в том числе и на интимные отношения, как его неотъемлемую часть. Отрицающих брак он называет лжесловесниками, сожженными в своей совести (1 Тим 4, 3-2).

³⁵⁰ По изданию: Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. - М.: Политиздат, 1986, - 639 с.

³⁵¹ Восточные отцы и учителя Церкви: Антология: В 3 тт. / Сост., биогр. и библиогр. статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). — М.: Изд. МФТИ, 1999. — Т. 2. — С. 81-149.

³⁵² Трактаты о любви: Сб. текстов. Составитель: кандидат философских наук О.П.Зубец. — М., 1994. - 187 с.

Принижение брака, а тем более отвержение или гнушение им, строго порицается целым рядом канонических правил Церкви.

Например, в 51-м Апостольском правиле говорится: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина удаляется от брака и мяса и вина не ради подвига воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля, клеветает на создание: или да исправится, или да будет извержен из священного чина и отвержен от Церкви. Такожде и мирянин».

5-е правило Святых Апостолов: «Епископ или пресвитер, или диакон да не изгонит жены своея под видом благоговения. Аще изгонит, да будет отлучен от общения церковного: а, оставаясь непреклонным, да будет извергнут от священного чина».

1-е правило поместного Гангрского собора: «Аще кто порицает брак и женою верною и благочестивою, с мужем своим совокупляющеюся, гнушается или порицает оную, яко не могущую войти в Царствие: да будет под клятвою» (то есть отлучен от Церкви).

14-е правило того же собора: «Аще которая жена оставит мужа, и отъяти восхощет, гнушаяся браком, да будет под клятвою, а девственник буде превозносится над бракосочетавшимися, да будет под клятвою».

21-е правило того же собора: «Мы и девство, со смирением соединенное, чтим и смиренное отшельничество от мирских дел одобряем и брачное честное сожителство почитаем»³⁵³.

Помимо этого, к противникам такого мнения относил себя и Вл. Соловьев, который четко отобразил свою позицию по этому вопросу, в произведении «Смысл любви», где он говорил, о том, что: «Если весь смысл любви в потомстве и высшая сила управляет любовными делами, то почему же вместо того, чтобы стараться о соединении любящих, она, напротив, как будто нарочно препятствует этому соединению, как будто ее задача именно в том, чтобы во что бы то ни стало отнять самую возможность потомства у истинных любовников: она заставляет их по роковому недоразумению закалываться в склепах, топит их в Геллеспонте и всякими другими способами доводит их до безвременной и бездетной кончины. А в тех редких случаях, когда сильная любовь не принимает трагического оборота, когда влюбленная пара счастливо доживает до старости, она все-таки остается бесплодною»³⁵⁴.

Далее, как уже говорилось, Церковь Православная почитает брак как таинство, которым освящаются все аспекты взаимоотношений мужа и жены, в том числе и интимные. Согласно позиции Церкви, супружеский союз — это по своим целям вечное соединение двух личностей в единой природе.

Как одно из объяснений позиции Церкви, можно считать, также празднование ряда событий, которые непосредственным образом связаны с родовой деятельностью человека - Зачатие Пресвятой Богородицы, Рождество

³⁵³ Правила Святыхъ Апостоль, Святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ и святыхъ отецъ съ толкованиями. Издательство «Паломник», Москва, 2000. Том 1, стр.3-176.

³⁵⁴ Собр. соч. Вл.С.Соловьев, т.1-9, СПб., 1901-07., статья первая.

Пресвятой Богородицы, Зачатие Иоанна Предтечи, Рождество Иоанна Предтечи.

На основе приведенных церковных свидетельств можно сделать вывод, что ничего порочного в половых отношениях самих по себе нет. А, «видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении - значит признавать этот смысл только там, где самой любви вовсе нет, а где она есть, отнимать у нее всякий смысл и всякое оправдание. Эта мнимая теория любви, сопоставленная с действительностью, оказывается не объяснением, а отказом от всякого объяснения»³⁵⁵.

В интимных отношениях, как и во всем другом важен скорее контекст, в котором они осуществляются. Отношение к половой близости по сути своей не должно отличаться, например, от отношения к пище. Проблема не в том, что человек что-то ест, проблема возникает тогда, когда человек употребляет пищу в не должном контексте и с неверной целью. Примерно тоже можно сказать и о половых отношениях. Осуждая порочные незаконные связи, половую распущенность, похотливость, тем более, половые извращения, Церковь благословляет и освящает половое общение между мужем и женой в рамках законного брачного союза.

Список литературы

1. Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. - М.: Политиздат, 1986. - 639 с
2. Восточные отцы и учителя Церкви: Антология: В 3 тт. / Сост., биогр. и библиогр. статьи иеромонаха Илариона (Алфеева). — М.: Изд. МФТИ, 1999. — Т. 2.
3. Трактаты о любви: Сб. текстов. Составитель: кандидат философских наук О.П.Зубец. — М., 1994. - 187 с.
4. Правила Святыхъ Апостоль, Святыхъ Соборовъ Вселенскихъ и Поместныхъ
5. и святыхъ отецъ съ толкованиями. Издательство «Паломник», Москва, 2000
6. Том 1, стр.3-176
7. Собр. соч. Вл.С.Соловьев, т.1-9, СПб., 1901-07.

РОЛЬ ЭСХАТОЛОГИИ В ФОРМИРОВАНИИ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА)

Якимова Е.Г., г. Тула

В настоящее время наблюдается интерес к «религиозной идентичности». Он обусловлен изменениями, которые произошли в жизни общества,

³⁵⁵ Собр. соч. Вл.С.Соловьев, т.1-9, СПб., 1901-07; переиздано в Брюсселе изд-вом «Жизнь с Богом» в 1966-68 гг. статья первая.

государственной политике в религиозной сфере, что вызвало лавинообразный рост интереса к религии и оккультизму в различной степени и прогрессивности. Источниками религиозных верований по-прежнему остаются: страх человека перед природными и социальными силами, господствующими над людьми; неуверенность в будущем, стремление защитить себя, своих родных и близких, поскольку социум сегодня не предоставляет ощущение защищенности в полной мере, неудовлетворение социумом потребностей человека (эмоциональных, социальных или духовных), а также кризисные обстоятельства его личной жизни и многое другое.

В широком смысле под религиозной идентичностью следует понимать свойство человека, связанное с ощущением его принадлежности к определенной религии. Принадлежность к той или иной религии оказывает существенное влияние на человека, способствуя формированию его идентичности. Религия представляет собой сложный социальный и культурно-исторический институт, который включает в себя следующие компоненты: религиозное сознание (верование), религиозный культ (обряды), религиозные организации (учреждения).

Эсхатология (как учение о конце света) является одним из главных компонентов верований любой религии (в особенности, христианства), поэтому она так же играет существенную роль в формировании религиозной идентичности. Для доказательства этого положения необходимо обратиться к истории и рассмотреть роль эсхатологии в формировании идентичности первых христиан.

Первоначально христианство возникло как иудео-христианская секта в условиях социально-политического кризиса в Римской империи и подвергалось всевозможным притеснениям и гонениям во время правления Трояна, Марка Аврелия и других императоров. Такая социально-политическая обстановка привела к формированию эсхатологических представлений, которые впоследствии составили сущностную характеристику христианской религии. Ощущая принадлежность к христианству, люди пытались укрепить свою веру, подвергаясь столь жесткому испытанию, надеждой в скорый будущий конец мира и во второе пришествие Христа. Во время этих событий все истинно верующие и выстоявшие во время испытаний должны были получить вознаграждение за муки и лишения, которым они подвергались до сего дня. Таким образом, христианская эсхатология, признавая наличие несправедливостей и гонений, призывала к терпению, обещая вознаграждения в иной, загробной жизни, давая тем самым надежду на будущее.

Однако, христианская эсхатология возникла не только и не столько как духовная реакция на актуальное социальное неблагополучие, но и как возможность преодоления страха смерти. При этом, чем крепче надежда на благополучное посмертное существование, чем больше земная жизнь рассматривалась как временная, тем больше торжествует мысль о загробном воздаянии и небесной благодати. Эсхатологические ожидания конца света и, стало быть, коренного преобразования всей природы и всего мира в христианстве тесно соседствуют с надеждой на индивидуальное воскресение из

мертвых, гораздо более конкретное и вытекающее из веры воскресения из мертвых Христа. Всеобщее Царство Божие является как бы общим фоном и гарантией индивидуального воскресения. Эти положения сыграли важную роль в определении линии поведения христиан и способствовали процессу религиозной идентичности.

Таким образом, эсхатологические представления христианства возникли в трудный для жизни народа период, когда особую актуальность приобрели мысли о конце света и праведном суде, которые соединились с надеждами на пришествие царя-избавителя. Деспотические режимы были той питательной средой, которая порождала в массах разряд эсхатологической напряженности. При чем, эсхатологические представления отражали не только религиозные интересы, но и социально-политические надежды и чаяния различных слоев населения, прежде всего, народных масс и крестьянства. Кроме того, постоянно вспыхивавшие изнурительные войны часто являлись причиной упаднических настроений. Всеобщий кризис, который разрушал традиционные социальные связи в обществе, в том числе семейные отношения, власть господина над рабами, нехватка продуктов питания и их непомерная дороговизна, страх стать жертвой многочисленных разбойных нападений и т.д. – вот что способствовало развитию эсхатологических представлений. Во времена так называемых «переходных» периодов, всевозможных бедствий, при смене династии и т.д. становятся очень популярными эсхатологические представления, которые находят свое отражение в утопических мечтаниях, в надеждах на наступление на земле всеобщего счастья и согласия. Эти настроения, ожидания конца века и несправедливости, чудесном наступлении лучшего будущего способствовали формированию христианской эсхатологии, а вместе с тем, и процессам религиозной идентичности христиан первых веков.

На основании этого, можно сделать вывод, что процесс формирования христианского вероучения и усвоения его эсхатологических установок и ценностей проходил в неблагоприятной социально-политической обстановке. Первые христиане осознавали свою идентичность христианской религии, поэтому они, находясь под воздействием эсхатологических представлений, рассматривали земную жизнь как временную. Вследствии этого они притерпевали гонения и несправедливости в надежде на скорую гибель злого и несправедливого мира и на будущее загробное воздаяние праведников и пребывание их в Царстве Божием. Следующие поколения верующих восприняли принципы поведения первых христиан, так как они были связаны с ними по религиозной принадлежности, поэтому большинство из них так же умерли мученической смертью, как и их предшественники.

В процессе формирования религиозной идентичности немалую роль играет сила исторической инерции. К осознанному выбору определенной линии поведения добавляются подсознательные инстинктивные установки, приводящие в действие механизм воспроизводства религиозных традиций и предпочтений. Поэтому, несмотря на то, что количество верующих в это время постоянно изменялось, так как люди рождались и рано умирали, при чем большинство из них мученической смертью, процессы идентификации

христиан первых веков способствовали сохранению самой христианской религии, прививая верующим людям общепринятые идеалы, ценности, образцы поведения. И в этом отношении, религиозная идентификация является позитивным механизмом, так как способствует формированию ценностных установок и определенного поведения.

Со временем христианство превратилось в государственную церковь Римской империи, а впоследствии и мировую религию, вследствие чего продолжался процесс формирования религиозной идентичности, где эсхатологические представления так же играли немаловажную роль.

ОСНОВНЫЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНЯТИЮ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА

Ярычев Н.У., г. Грозный

Как известно, сущность и природа конфликта является объектом изучения различных научных дисциплин. При этом каждая из них рассматривает конфликт со своей позиции и с использованием собственного научного аппарата. В педагогике изучение конфликтов является относительно новым явлением. Как отмечает О.А. Иванова, только с девяностых годов XX века стал набираться фактический и теоретический материал о конфликтах в школьных коллективах, осуществляться анализ педагогических условий на конфликтность, выявление мер по предупреждению нежелательных конфликтов [1, С. 134]. Кроме того, в этот же период активизировались исследования, связанные с подготовкой учителей к разрешению конфликтов.

Т.В. Врачинская, исследуя развитие взглядов на конфликт в педагогическом взаимодействии учителя и ученика в отечественной педагогике, отмечает, что с 90-х гг. XX века и по сегодняшний день происходит выделение педагогической конфликтологии в самостоятельную отрасль педагогического знания [2, С. 26]. Подтверждением тому является появление большого количества работ, раскрывающих прикладной аспект теории разрешения конфликтов в педагогике.

Отечественная педагогическая конфликтология выработала ряд принципиально новых подходов к определению сущности педагогического конфликта, классификации причин и типов конфликтов, построению технологий управления конфликтов в школьной жизни. Собираемое представление о педагогической конфликтологии мы получили, исходя из анализа работ Г.С. Бережной, И.Ю. Воронина, Д.В. Гореловой, Г.Е. Григорьевой, З.З. Дринка, Е.Е. Ефимовой, Н.И. Кузнецовой, О.Н. Лукашонок, Т.А. Марицина, Н.Б. Назаровой, О.Г. Петушковой, М.И. Реутова, Н.В. Самсоновой, И.В. Сафроновой, С.С. Учадзе, В.К. Федоровой и др.

В результате мы пришли к выводу о том, что основным предназначением педагогической конфликтологии является изучение природы и причин возникновения педагогических конфликтов, разработка методов их практического регулирования и разрешения. При этом педагогический конфликт рассматривается как возникающая в результате межличностного взаимодействия субъектов педагогического процесса форма проявления

обострившихся субъект-субъектных противоречий, которые чаще всего вызывают у них отрицательный эмоциональный фон общения. Можно утверждать, что **педагогический конфликт** представляет собой кульминацию педагогических противоречий, которые складываются в образовательном процессе и выражаются в открытом столкновении субъектов педагогического взаимодействия, преследующих различные цели, отстаивающих свои позиции и демонстрирующих противоположные модели поведения.

При этом сложилось устойчивое мнение, что многие учителя отрицательно оценивают всякий конфликт как явление, свидетельствующее о неудачах в их педагогической деятельности. У большинства учителей сохраняется настороженное отношение к самому слову «конфликт». В их сознании это понятие, как правило, ассоциируется с нарушением учебной дисциплины, проявлением грубости, нетактичности или раздражения, ухудшением взаимоотношений в коллективе.

Однако педагогический конфликт характеризуется рядом положительных моментов, например, таких как самопознание, формирование ценностей, осознание общности единомышленников, эмоциональная разработка и т.д., что позволяет говорить о воспитательном потенциале конфликта. В подтверждении этого вывода можно обратиться к словам Э.М. Спировой, которая считала, что человеку невозможно избежать конфликта с обществом, с другими людьми и самими собой. Они могут быть источником поражений. С другой стороны, возникающее при этом напряжение может способствовать углублению переживаний, рождению и расцвету более масштабных целостностей [цит. по 3].

В решении вопроса о воспитательном потенциале конфликта можно обратиться к тем исследованиям, где авторами определяются его функции. Например, Л.А. Петровская наряду с деструктивной, выделяет и конструктивную функцию конфликта, которая проявляется в многообразии позитивных последствий. Конфликт, по ее мнению, служит источником развития личности, ее совершенствования [4].

И.Е. Ворожейкин считает положительными, функционально полезными свойствами конфликта решение той проблемы, которая породила противоречия и вызвала столкновения, а также достижение понимания и доверия, укрепление партнерских отношений и сотрудничества, преодоление конформизма, покорности, стремление к превосходству [5].

Также отметим, что важнейшей функцией конфликта является активизация социальных связей, придание взаимодействию людей и их отношениям большей динамичности и мобильности. Собственности это и сказывается на развитии как отдельной личности, так и группы людей. Для педагогических конфликтов эта функция особенно важна, так как позволяет по-новому увидеть ситуацию, сформировать новые и оригинальные идеи, отказаться от укоренившихся привычек и устаревших традиций.

Итак, педагогические конфликты имеют существенный воспитательный потенциал. Это связано с тем, что конфликты, возникающие в системе в системе образования, способствует полноценному развитию личности учащегося, накоплению им субъективного личностного опыта поведения в конфликте и способах его конструктивного преодоления. Тем не менее, это

вовсе не противоречит нашей позиции по поводу того, что задача учителя заключается в том, чтобы не доводить дело до конфликта, а способствовать его предотвращению. В этой связи далее имеет смысл рассмотреть вопросы, касающиеся причин возникновения конфликтов, а также взаимосвязи конфликта и конфликтной ситуации.

Прежде чем перейти к вопросу о причинах конфликтов, важно обратиться к анализу такого понятия, как «конфликтогенность». В наиболее общем плане термин конфликтогенность можно определить как «способность к рождению конфликтов». Имеющиеся в научной литературе определения конфликтогенности (Л.М. Гржебина, В.И. Журавлев, Ю.Е. Растов, В.П. Шейнов и др.) в целом совпадают с данным значением.

Так, например, Л.М. Гржебина говорит о конфликтогенности как о накоплении и обострении «объективно существующих противоречий в интересах, их осознание и превращение в стимул действия» [6, С. 18].

В психологической литературе часто используется сочетание «конфликтогенность человека», под которым понимается психологическая особенность человека, проявляющаяся в том, что он выступает как реальный или потенциальный источник межличностных конфликтов. Конфликтогенность человека практически обнаруживается в том, что там, где он появляется, по его вине часто возникают конфликты между людьми, и он сам своим поведением провоцирует людей на конфликты [7].

В педагогической конфликтологии конфликтогенность часто рассматривается по отношению к школьному социуму. Этот аспект проблемы становился предметом исследования А.Я. Анцупова, С.В. Банькина, Г.С. Бережной, О.А. Ивановой, Н.В. Самоукиной, Е.И. Степанова и др. Данные исследования убедительно указывают на то, что конфликтогенность является объективной закономерностью функционирования образовательного социума и характеризуется, по словам Г.С. Бережной: высоким уровнем напряженности педагогического труда; устойчивым, инерционным характером происходящих конфликтов; работой всех участников учебно-воспитательного процесса в режиме интенсивной конфликтности; повышенным эмоциональным тонусом, приводящим к снижению роли интеллектуального компонента участников конфликта; стрессонасыщенностью взаимоотношений педагогов и администрации школы, связанной с постоянным оцениванием и контролем их профессиональной деятельности; проблемным внутренним состоянием учителя; несбалансированностью неформальных и формальных отношений в школьном коллективе; периодами повышенной конфликтности детей, обусловленными недостатками организации процесса обучения в школе [8, С. 16–17].

В соответствии с этим **конфликтогенность школьного социума** можно определить как совокупность факторов педагогического взаимодействия, способствующих возникновению конфликтов между различными субъектами образовательных отношений в школе.

Список литературы

1. Иванова, О.А. Система подготовки педагога к взаимодействию в конфликтной образовательной среде: дис. ... д-ра пед. наук : 13.00.08 / О.А.

Иванова. – СПб., 2004. – С. 134.

2. Врачинская, Т.В. Конфликт в педагогическом взаимодействии в отечественной педагогике XIX – середины XX веков: автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01 / Т.В. Врачинская. – Калининград, 2011. – С. 26.

3. Психологический словарь / под общ. ред. П.С. Гурвича. – М.: ОЛМА, 2007. – 800 с.

4. Петровская, Л.А. О понятийной схеме социально-психологического анализа конфликта / Л.А. Петровская. – М.: МПСИ, 2002. – 317 с.

5. Ворожейкин, И.Е. Конфликтология / И.Е. Ворожейкин, А.Я. Кибанов, Д.К. Захаров. – М.: ИНФРА-М, 2000. – 244 с.

6. Гржебина, Л.М. Конфликтогенность образования как социокультурный фактор трансформации современного российского общества: автореф. дис. ... канд. социолог. наук: 22.00.06 / Л.М. Гржебина. – М., 2006. – С. 18.

7. Психологический словарь [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://psylist.net/slo/page.php?kat=1&id=501>.

8. Бережная, Г.С. Формирование конфликтологической компетентности педагогов общеобразовательной школы: автореф. дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.08 / Г.С. Бережная. – Калининград, 2009. – С. 16-17.

ВЛИЯНИЕ ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ НА ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ, КУЛЬТУРНЫХ И КОНФЕССИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В МИРЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Яцык И.С., Яцык С.П., Житомир (Украина)

Тема Великой Отечественной войны на современном этапе исследования достаточно интенсивно разрабатывается: публикуются книги, монографии, воспоминания свидетелей, архивные материалы; составляются учебные курсы по истории; проводятся форумы, конференции и семинары. Следует отметить, что этот феномен рассматривается в разнообразных контекстах. Один из них относится к европейской и всемирной истории и цивилизации, второй является очень важными – это связь Второй мировой войны с геноцидом. Очевидно, что военные события были решающими в трагическом развитии истории европейского народа. Но с другой стороны, сегодня все больше осознается тот факт, что причиной появления военных, политических, экономических и социальных противоречий является отчуждение личности, столкновение ее интересов с интересами социума, духовный кризис общества. При таких условиях появляются новоиспеченные социальные группы, которые создают и воплощают новейшие ценностные установки и ориентации, формируют качественно новое сознание общества. Это приводит к тому, что окружающий мир такие группы и индивиды рассматривают как приобщение к своему «Я», принимая любые меры для того, чтобы стать первыми в мире. Нависает угроза потери элитой ощущения реальности, рост бездны между идеями и представлениями, что в свою очередь ведет к навязыванию правящей элиты своего видения общества и картины мира.

Так произошло в Германии, когда нацисты пришли к власти, чтобы осуществить экспансию, завоевание, основанные на расистской идеологии. Войну они рассматривали как естественное состояние здорового человеческого общества.

Актуальность проблемы. Безотлагательной потребностью современного общества становится преодоление духовного кризиса, негативных последствий социокультурного отчуждения, проявлениями которого является потеря национальной идентичности, распространения потребительского сознания, что в впоследствии деформируют ментальность славянских народов.

Подавляющее большинство научных работ показало, что духовный кризис угрожает не только войной, геноцидом или экологической катастрофой, но и тотальным уничтожением жизни на Земле. Несостоятельность человечества постичь меру опасности настоящего требует новой мировоззренческой парадигмы, исследования и определения причин, что породили развитие агрессивности современного индивида.

Объектом исследования является анализ Великой Отечественной войны путем изучения взаимодействия национальных, культурных и профессиональных идентичностей.

Целью данной статьи является философское осмысление экзистенциальной сущности человеческой толерантности на примере анализа Великой Отечественной войны.

Для объективного понимания Второй мировой войны, нам следует выяснить предпосылки его возникновения. Действительно, сегодня из современной молодежи немногие задаются вопросом: что стало основой такой масштабной трагедии?

Сложность определения причин этой трагедии заключается в разных подходах к данной проблеме. Однозначно можно утверждать, что одной из причин была реализация проекта нацистской концепции человека. Суть этого концепта известная – физическое уничтожение «рабских наций» (евреев, украинцев, россиян) и обеспечение чистокровности арийской расы.

Вообще понятие «арийцы» употреблялось для определения «избранной нордической расы», а впоследствии определенных наций – особенно немцев, оправдывая их «природное право» на господство над «неизбранными сообществами». Понятие «расовой чуждости» распространялось на всех неугодных нацистской идеологии, в том числе и на немцев.

По мнению Гитлера роль правителей мира у арийцев неправомерно отобрали евреями. Еврей как противоположность арийца представлял угрозу самому существованию арийской расы, поскольку использовал финансовую власть. Религия Моисея в трактовке Гитлера оказывалась не чем иным, как учением о сохранении еврейской расы.

Начало уничтожения евреев, как считают историки, было положено в 1933 году погромами под общим названием «Ночь разбитых витрин». Уже тогда мирные жители испытали страх незащищенности, своеволия и вседозволенности властных структур. Страх увеличился, когда следственные органы Германии были трансформированы в гестапо. Этот орган проводил зачистки по всей стране, разыскивая «врагов государства».

Сегодня складывается похожая ситуация. Социальные психологи отметили, что первичное восприятие других людей определяется личностными и социальными установками. Например, в современной западной культуре высоко ценится красота. Внешне привлекательные люди нравятся больше, их воспринимают как более чутких, уравновешенных, любопытных, товарищеских и т.д. При восприятии человека человеком ожиданий иногда вполне достаточно, чтоб принять желаемое за действительное.

Хорошо зная способ мышления человека, его экзистенциальную предрасположенность к толерантности нацисты постоянно использовали эти знания для обмана и уничтожения мирного населения. Например, в Освенциме евреям говорили, что волноваться не стоит; что для всех имеется работа; для физически здоровых – тяжелый физический труд, а для слабых – легкий умственный. А в действительности всех, кто не мог физически работать сопровождали в «душевную комнату», где их ожидала газовая камера.

Отдельно следует отметить хладнокровное псевдо-толерантное поведение гестаповцев, которые умело использовали навыки убеждать людей. Конечно, на грани жизни и смерти, пройдя большое количество страданий, – человек все еще надеется на добрую судьбу, на милость улыбающихся нацистов. А те, в свою очередь, радушно, без агрессии, почти без оружия, практически без конвоя провожали евреев к газовым камерам.

Сегодня в Европе строится новая история, в которой есть место национальным меньшинствам, толерантности, сотрудничеству, но, в то же время, существует угроза появлению новых конфликтов. Именно поэтому для реорганизации гражданского общества нам необходимо научиться формировать в молодежи историческую память. А человек может правильно усвоить историческую память своей нации лишь тогда, когда пропустит сквозь собственное «Я» события прошлого.

Личность построена таким образом, что для эффективного понимания определенного явления, она нуждается в переживании этого явления в персональном бытии. У каждого человека свой, индивидуальный характер, поэтому страдание имеет свои особенности и свои границы. Величина страдания любого отдельно взятого человека есть субъективной, индивидуальной и неразрывно связанной с опытом «Я».

Подытоживая вышесказанное, отметим, что для гражданского общества современной Европы, особенно России, Украины и Белоруссии, важно помнить уроки, которые преподнесла Велика Отечественная война. Важно, чтобы обретенный опыт наших дедов был активно включен в формирование исторической памяти нации. Правильное понимание таких трагедий как Вторая мировая война позволит предотвратить их появление в будущем и обеспечит мирное существование народов и национальных меньшинств как в рамках одного государства, так и в глобальном масштабе.

**Всероссийская молодежная конференция
«Когнитивное моделирование: динамика
гражданского общества
и фактор национально-конфессиональной
толерантности»**

Проводится в рамках Федеральной целевой программы
«Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»
на 2010-2013 гг. (государственный контракт № 14.741.12.0170)

**Время и место проведения конференции:
г. Белгород, 8-10 сентября 2011 г.**

Материалы докладов и выступлений

В редакции авторов

Отпечатано в ООО Издательско-полиграфический центр
«ПОЛИТЕРРА»

Подписано в печать. 7.09.2011 г.

Усл. п. л. 26,5. Тираж 100 экз. заказ 815.

г. Белгород, пр. Б.-Хмельницкого, 137, корпус 1, офис 357
Т. 35-88-99*401, 8 910 360 14 99