

Бондаренко Г. В., Гареев Э. С., Яковлева Р. П.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК КАТЕГОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2008/6-2/8.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2008. № 6 (13): в 2-х ч. Ч. II. С. 25-39. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2008/6-2/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

самым местная власть становится ближе к населению. Кроме того, жители поселений получают теперь значительно больше законодательно закрепленных форм участия в местном самоуправлении (публичные слушания, правотворческая инициатива, выборы депутатов представительных органов поселений). Все эти меры призваны «разбудить» инициативу на местах, повысить активность и ответственность жителей за состояние своих поселений. Позитивный эффект должен быть и от более четкого разграничения полномочий между уровнями власти.

Но, несмотря на целый ряд серьезных проблем, с которыми предстоит столкнуться новым поселенческим муниципалитетам, определенный оптимизм вызывает имеющийся человеческий потенциал.

Так, например, многие вопросы регулярно решаются силами населения и местных администраций при отсутствии финансовых средств. И надо сказать, что это касается «закрытого» перечня вопросов местного значения, который закреплен в федеральном законе. Существующее на практике местное самоуправление в сельской местности разнообразней, чем правовые конструкции, призванные унифицировать и стандартизировать общественную жизнь местных сообществ.

Модель «три в одном» реализации муниципальной власти предназначенная для использования в сельских поселениях, где финансовые и кадровые ресурсы ограничены при осуществлении местного самоуправления - это в настоящее время доступная по управленческим технологиям форма создания местного самоуправления, регулирования всех вопросов его жизнедеятельности.

Ее реализация требует строгого закрепления в уставе поселения порядка взаимодействия органов местного самоуправления, их полномочий, усиления контроля местного сообщества над деятельностью органов муниципальной власти.

Список литературы

ФЗ РФ от 6 октября 2003 года. № 131-ФЗ «Об общих принципах организации местного самоуправления в Российской Федерации» // Справочно-информационная система ГАРАНТ.

Опыт и проблемы взаимодействия ветвей государственной власти и органов местного самоуправления: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. - Ульяновск: УЛГУ, 2006. - 416с.

Постовой Н. В. Муниципальное право России: Вопросы и ответы. - М.: ИД Юриспруденция, 2006. - 4-е изд. испр. и доп. - 530 с.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА КАК КАТЕГОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ И ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Бондаренко Г. В., Гареев Э. С., Яковлева Р. П.

Уфимский государственный нефтяной технический университет

Главным тезисом статьи является суждение о том, что политическая культура, ставшая с 50-60-х годов прошлого столетия одним из предметов политологического исследования и одним из понятий политологии, должна трактоваться как главная, **базовая**, категория политологии, раскрывающая политику в ее культурном **измерении**, то есть как многогранную политическую деятельность государства, осуществляемой по основанию культуры.

Очевидно, что такое понимание политической культуры, в свою очередь, должно опираться на определенную философскую трактовку культуры.

Поэтому целью нашего рассуждения будет установление условия, при котором политология, которая с XIX века упорно стремится «позиционировать» себя в статусе **собственно** науки, получит действительную возможность **вновь** утверждать себя и как **собственно** политическую философию, которую современная политология признает лишь в статусе некоей внешней по отношению к себе «субдисциплины», изучающей политику в качестве «органической составной части **всей** совокупности социальных, природных и космических (символизирующих специфическую часть природных) явлений» [Соловьев 2006: 18].

Мы говорим «вновь», имея в виду, что политические идеи и учения изначально вырабатывались в рамках обще-философских рассуждений о мире, обществе и человеке, и образовывали корпус так называемых «политико-философских учений» (точнее, «философско-политических учений»). Среди выдающихся мыслителей, внесших большой вклад в становление и развитие политической мысли, называют философов Платона, Аристотеля, Августина Блаженного, Фому Аквинского, К. Маркса – представителей т.н. «нормативистского направления» в политической философии, которых в большей степени интересовало не «сущее», но «должное» – не «что существует», а «что должно быть»: «в чем состоит благая жизнь человека»? «каким должно быть государство, чтобы обеспечить достижение состояния благой жизни человека»? «какой должна быть политика, чтобы обеспечить достижение состояния благой жизни человека»? ¹.

¹ Мы полагаем, что ценностно-истинностный критерий политологического научного исследования может быть сформулирован только в рамках философско-нормативистской теории, ибо главная задача и ценность политологии в том и состоит, чтобы отвечать на вопрос: «на каком истинном основании **должна** базироваться политика данного государства?». Проблема состоит в том, что все вышеназван-

Напомним также, что и становление политологии как политической науки во многом обязано философской деятельности таких мыслителей, как Н. Макиавелли, Монтескье, Дж. Локка, Д. Юма – представителей т.н. «эмпирической традиции» или «дескриптивного политического анализа» в политической мысли, в центре внимания которого были политические институты. Если «нормативисты» вырабатывали суждения и предписания, то эмпирики придерживались положения о том, что только опыт может быть единственной основой знания, а все гипотезы и теории должны проходить проверку наблюдением. Эмпирики использовали «дескриптивный анализ» с целью объяснения политических явлений, а не предписывания политической реальности норм и правил, которым она должна следовать. Тем самым они стремились создавать объективную и беспристрастную картину «политического мира» как он есть на самом деле. К началу XIX века эта установка оформилась как позитивизм, ярким представителем которого был также философ О.Конт.

С конца XIX века, как известно, политология, стремясь освободиться от «бессмысленной метафизики», стала утверждать себя в статусе политической науки как самостоятельной научной дисциплины в рамках социальной науки, которая вкупе с экономикой в это время трактовалась как «настоящая наука». Заявка на обретение статуса науки с необходимостью потребовала основывать политическое исследование на фундаментальных принципах естественнонаучного познания, каковыми являются аналитизм и редукционизм.

Одним из результатов следования этим принципам явилось утверждение в политологии в 50-80-х годах прошлого столетия такой формы политического анализа как бихевиорализм, основанного на **бихевиоризме**, направления в психологии, которое базировалось на постулате, утверждающего, что социо-гуманитарные (в том числе и политологические) теории должны строиться исключительно на изучении поведения человеческого индивида (объекта познания), которое поддается наблюдению и дает количественно измеримые данные. Таким образом, в политологию вошли парадигмальные установки естественных наук, среди которых одно из первых место занимает установка на объектность познания.

Возникнув вследствие утверждения в Европе Нового времени типа культуры, основанного в первую очередь на интенции к явлениям «не-живого» мира, наука (естествознание) начала свое триумфальное шествие в сфере познания мира, постепенно расширяя границы так называемого «научного универсума» за счет включения в его пределы все новых и новых явлений действительности и, конечно, самого человека. Но, подобно царю Мидасу, превращавшему все, к чему он прикасался, в золото, наука, прежде чем сделать то или иное явление действительности предметом своего интереса, превращает это явление в **объект**¹. **«Все, что познается наукой – есть объект, или свойство объекта, или отношение между объектами».**

Именно такова общетеоретическая установка «классической науки», идеалы которой многие ученые и сейчас оценивают как идеалы «настоящей науки», призванные служить базисом и для познания человека, общества, культуры и «политической реальности».

Эта установка требует резкого разведения объекта и субъекта познавательной деятельности. Несмотря на утверждение в современной науке парадигм «неклассической науки» с ее все возрастающей ориентацией на субъектный аспект научно-познавательной деятельности², до сих пор в мире ищутся «скрытые параметры», обнаружение которых позволило бы вновь возродить ньютоновскую (классическую) науку с ее идеалом объективного всеобщего закона³.

По мнению ряда современных ученых-политологов несомненно актуальной продолжает оставаться задача утверждения политологии на твердом, научном базисе «настоящей науки». Поиск такого базиса вполне обоснован, ибо в нем (в поиске) выражено определенное стремление превратить политологию в «настоящую (номотетическую) науку», то есть в науку, объясняющую политические явления по основанию **объективных законов**. Не удивительно, что и российская политологическая (и социально-гуманитарная в целом) мысль, после освобождения из плена «идеологем» марксистской философии, в поисках своей самоидентификации пытается опереться в том числе и на «базисные методологические схемы», выработанные в сфере естественнонаучного познания⁴.

Обратимся в этой связи к материалам «Круглого стола», посвященных проблемам философии и методологии гуманитарных наук⁵, сосредоточившись в первую очередь на позиции В. С. Степина, который в своем

ные философы-нормативисты (в том числе и К.Маркс) основывали политологию на **всеобще-мировых** («Высшее благо», «Бог», «Абсолютный Дух», «Материя») и, следовательно, на **внешних** для нее, основаниях. Это, полагаем и привело к тому, что политологи, вместо того, чтобы инициировать поиск и утверждение своего собственного для политологии философского основания, радикально отказались от «всякой метафизики» и стали позиционировать политологию как сугубо научную дисциплину.

¹ В. С. Степин совершенно прав, утверждая в этой связи: «... наука изучает все только как объект. К чему бы она не прикоснулась, все для нее объект, управляемый определенными законами, и она стремится открыть эти законы» [Степин 2007: 59].

² Эта установка «просвечивает», на наш взгляд, в «методологическом анархизме» П. Фейерабенда, в трактовке К. Поппером естественнаучных теорий исключительно как гипотез, в стремлениях оценивать истинность научных теорий не по основанию их соответствия «объективной реальности», а по основанию их «эффективности» с точки зрения достижения познавательной цели, сформулированной самим исследователем и по основанию результатов конвенции, признанного «научным сообществом». Признаком появлением данной тенденции в сфере современного естественнонаучного познания явилось и оживление в XX веке дискуссии между «реалистами» и «инструменталистами».

³ Как известно, у Ньютона роль такого «всеобщего» и «абсолютного» закона играл физический закон тяготения.

⁴ В то же время осознается «факт дефицита фундаментальных исследований по ключевым проблемам политической науки, таким как понятие политического вообще, политическая философия, социология политики, власть, государство, методология политического исследования и др.» [Гаджиев 2008: 34].

⁵ Имеется в виду совместный «круглый стол» двух журналов: «Вопросы философии» и «Эпистемология & философия науки». В работе «круглого стола» принимали участие: В. А. Лекторский, В. С. Степин, И. Т. Касавин, В. Г. Федотова, Е. А. Мамчур, Л. А. Микешина,

выступлении говорил о необходимости проведения демаркационной линии между социально-гуманитарным знанием и социально-гуманитарными науками с целью утверждения последних в статусе собственно научных дисциплин, стремящихся к получению т.н. «объектного знания». «Для выяснения специфики социально-гуманитарных наук очень важно провести различие их и социально-гуманитарного знания. Социально-гуманитарное знание включает в себя не только науку, но и обыденный здравый смысл, эссеистику, публицистику, художественную критику, литературу, т.е. это огромный массив знания, который служит программами жизнедеятельности человека. И он транслируется в культуре, имеет в ней представление в виде разных семиотических систем, способов их усвоения, процедур обучения и т.д.» [Степин 2007: 58].

Обратим внимание, что В.С. Степин, говоря о социально-гуманитарном знании, использует выражение «...огромный массив знания, который служит **программами жизнедеятельности человека**». Сравним с тем определением культуры, которое он дал несколько лет назад в «Новейшем философском словаре»: «Культура (лат. *culture* – возделывание, воспитание, образование) – система исторически развивающихся над-биологических программ человеческой деятельности, поведения и общения, выступающих условием воспроизводства и изменения социальной жизни во всех ее основных проявлениях» [Степин 2001: 527].

Учитывая это определение культуры, можно прийти к выводу, что В. С. Степин предлагает разводить социально-гуманитарное знание и социально-гуманитарную науку, вводя последнюю в область науки как таковой, а социально-гуманитарное знание оставлять в «пространстве» культуры. Если считать это наблюдение верным, тогда (как будто!) можно утверждать, что демаркация, о которой говорит В.С. Степин –это прежде всего демаркация между наукой и культурой.

В.С. Степин совершенно прав, когда в полном соответствии с логикой утверждает, что «когда мы говорим о научном познании, то мы понимаем, что есть разные области этого знания, но есть и то общее, что делает науку наукой» [Степин 2007: 58]. Поэтому очевидно, что социально-гуманитарная наука (в том числе и политология), раз она называется «наукой», должна обладать общими для науки как таковой признаками.

Сама же наука, результаты которой трактуются в современной философии как то, что дано в форме особой человеческой (научной) деятельности [Федотова 2007: 58], В. С. Степиным интерпретируется как такая **программа** человеческой деятельности, «которая имеет дело только с объектной составляющей деятельности» [Степин 2007: 59]. Отсюда и следует, что наука как таковая (по основанию «быть объектной программой») является особым «элементом» культуры.

Забегая несколько вперед, заметим, что наука, на наш взгляд, по основанию ее ориентации на мир, должна выводиться за пределы культуры, ибо позиция объекта (позиция мира как такового) представляется такой «системой координат», находясь в которой ученый обретает статус «универсального исследователя», способного познавать все сущее, в том числе и культуру.

Для подтверждения этой мысли приведем следующее высказывание В. С. Степина: «что же касается субъектной составляющей, то ее тоже можно изучать научными методами. Но тогда субъектная компонента рассматривается как особый объект. Объектом науки может быть все, что угодно. Она может изучать как природные, так и социальные объекты, состояния человеческого сознания, культуру, типы рефлексии, в общем, она может **сделать** [выделено нами–Авт.] объектом любые фрагменты и феномены бытия» [Степин 2007: 59].

В связи с этим правомерно спросить: «можно ли поставить знак равенства между «**сделать** объектом познания» и «**сконструировать** объект познания»?

В. С. Степин достаточно определенно понимает данную познавательную ситуацию, утверждая зависимость (производность) объекта научного познания от деятельности человека. «Мы традиционно, – говорит В. С. Степин в этой связи, – в учебниках пишем, что естественные науки изучают природные объекты, которые даны субъекту с самого начала, и они как бы не зависят от него, а социальные объекты–человеческое творение, зависят от него. Это утверждение также требует корректировки. Здесь продемонстрирован взгляд на природные объекты с позиций созерцательной (недеятельностной) парадигмы. Но если рассматривать природу в современной парадигме, то все, с чем человек имеет дело, дано ему в форме его же деятельности, и он там присутствует со всей своей деятельностью. И в этом смысле в познаваемой человеком природе есть и человеческое измерение. Так что жесткое различие между объектом природы как данным вне деятельности и социальными объектами, которые сконструированы деятельностью, требуют уточнения» [Степин 2007: 61].

Таким образом, можно заключить, что и в сфере естествознания объект познания представляет собой некий **конструкт**, вследствие чего естественнонаучное знание изначально так же субъектно, как и социально-гуманитарное знание.

С нашей точки зрения, когда речь идет о «конструирующей деятельности» в естествознании, то следует иметь в виду **конструирование** «научного универсума», «научной реальности»¹, в пределах которой (и благодаря которой) познающий индивид и становится субъектом собственно научного познания. Сами же ре-

В. П. Филатов, Л. А. Маркова, В. Н. Порус, Б. И. Пружинин. После знакомства с материалами этого «круглого стола» у нас возникло впечатление, что над участниками данного обсуждения как бы витали две «тени»: тень «настоящей», укорененной в объективных законах мира, науки, идеалы и нормы которой, как полагают, регулируют естественнонаучное познание, и тень «культуроцентризма», сторонники которой, как известно, утверждают особый статус социо-гуманитарных дисциплин, не имеющих ничего общего с методологией естественных наук.

¹ Под «научной реальностью» понимаем реальность эмпирического познания или реальность теоретического познания.

альные «вещи мира» **предстают** такому субъекту как строго фиксированные в научной мысли и научном языке объекты познания.

Отсюда заключаем, что объекты естествознания не конструируются, а **даются** сконструированному субъекту научного познания. Они могут изменяться в ходе научно-познавательной деятельности), но при этом всегда остаются сторонами реальных, единичных мировых вещей.

Конечно, можно сказать, что в вещах мира нас интересуют только те стороны, которые необходимы нам. И потому, опять же можно сказать, что из этих сторон мы и «конструируем» объекты научного познания с конечной целью последующего «присвоения» интересующих нас сторон. Но очевидно, что ни одна из таких **сторон** мировой вещи не существует «сама по себе», а существует именно как сторона мировой **вещи** (как определенного единства многообразных сторон) и потому **дана** субъекту научного познания.

Именно по этой причине мы полагаем, что конструирование «научной реальности» изначально преследует конечную цель не последовательного **введения** мира в «пространства» культуры и общества, а последовательного **выведения** познающего человека в мир, за пределы культуры и общества, для чего и необходимо полное избавление научного знания от «субъектности»¹.

Понятно, что речь тут идет об избавлении от той «субъектности», которая присуща человеческому индивиду как члену общества, как носителю того или иного типа культуры, как собственно уникально-телесному индивиду. Очевидно, что избавление от такой субъектности является условием обретения другой субъектности, субъектности субъекта научного познания, который и конструируется по основанию «объектной программы», ориентированной на мир объектов.

Поэтому не случайно наука пыталась и продолжает пытаться утверждать критерий истинности своего знания именно в материально-практической деятельности, полагая, что такого рода деятельность, всегда устремлена на мир и совершается в «пространствах» мировых вещей, точнее, в пространстве объектов материально-практической деятельности.

Но не следует забывать, что и материально-практическая (производственная) деятельность осуществляется человеком как субъектом такой деятельности в особых сконструированных «производственных универсумах», в технологиях, для которых (и благодаря которым) также конструируется субъект производственной деятельности.

И человек как субъект такой деятельности, и человек как субъект научного (естественнонаучного) познания, **устремлены** к полному подчинению миром, его объективными законами². Устремлены, ибо «реальное» научное познание и «реальное» материально-производственная деятельность совершаются не просто «общественно-историческими» субъектами, но еще и «телесно-конкретными» индивидами. Поэтому освобождение науки и материального производства от т.н. «субъектного» есть не только освобождение сознания «человека науки» и «человека материальной деятельности» от воздействия «общественного сознания» и «индивидуального сознания», но еще и обретение особого «материально-мирового сознания» («научного сознания» или «материально-практического сознания»), благодаря которому человек становится субъектом научного познания или субъектом материально-практической деятельности.

Объединяя в рассуждении естественнонаучное познание с материально-практической деятельностью, делаем это для того, чтобы подчеркнуть, что прежде чем «телесно-конкретный» индивид, «обреченный» удовлетворять свои телесные потребности посредством т.н. «общественных материальных и духовных благ», то есть, посредством собранных и распределенных особым образом в «пространстве» общества «вещей», сможет присвоить такие вещи, они должны быть произведены из «материала» мира на основании познанных объективных законов.

Итак, суммируя вышесказанное, можно утверждать, что и научное (естественнонаучное) познание, и материально-практическая (производственно-экономическая) деятельность осуществляются за пределами собственно общества и собственно «человеческой жизни».

«Фиксированное пребывание» человеческих индивидов в этих сферах (то есть, как субъектов научного познания или материально-практической деятельности) с необходимостью требует особого «программирующего» (по существу, «перепрограммирующего») воздействия на сознание индивида, требует особой «аскезы», блокирующей воздействие индивидуальной и общественной субъектности. Именно в таком воздействии и в такой «аскезе» многие усматривают главную, «послушническую», функцию культуры, трактуя последнюю как особую «инфраструктуру», призванную посредством разделяемых членами особых «сооб-

¹ Е. А. Мамчур в своем выступлении совершенно справедливо замечает: «...природа в познании всегда выступает объектом. В естествознании есть большое стремление добиться именно объектного знания. Тем не менее, все знание, и в классической, и в современной науке является субъектным. ... Другое дело, что наука всегда стремится избавиться от этой субъектности. Но удается это сделать только на очень длительных этапах развития науки, и, в конце концов, благодаря фильтрам многих критериев. Так что здесь никаких особенных изменений в эпистемологическом плане не произошло. В эпистемологии как классической, так и современной науки никогда не было чисто объектного знания. Что же касается того, где идет действительное сближение – так это на уровне используемых методов. Особенно идут эти подвиги в области гуманитарного знания, т.е. гуманитарное знание изо всех сил стремится воспользоваться методами, которые разработаны в естествознании. В самих же методах естествознания нет использования гуманитарного знания» [Мамчур 2007: 65].

² Не случайно, на наш взгляд, К. Маркс постоянно в своих трудах использовал термин «мировой пролетариат», полагая, что именно пролетарий в силу специфики своей деятельности есть по-настоящему «человек мира». Именно на этом основании он возлагал на пролетариат «миссию освобождения» человека, полагая что только в материальном мире человек как член коммунистического общества и само общество способны обрести «действительный» смысл своего существования и, следовательно, «действительную» свободу.

ществ» ценностей и идеалов обеспечивать процесс «социализации» индивида, процесс, в ходе которого «конкретно-телесный» индивид постепенно «превращается» в члена данного сообщества людей, являющихся субъектами особых видов человеческой деятельности. В данном случае, в члена научного сообщества или производственного коллектива.

Собственно общественные отношения между людьми представляются тогда не как отношения, основанные на материальной, производственной, деятельности, а как отношения, основанные на деятельности по поводу присвоения продуктов производства, то есть, на общественно-экономической деятельности.

Отсюда следует, что именно в этой сфере «общественного бытия» человека сосредоточены все виды собственно общественной деятельности, все виды собственно общественных отношений, все общественно-социальные противоречия и вся политическая деятельность, направленная на их разрешение и поддержание стабильности общества. Эта сфера является и объектом общественнознания. В ней же определяется и культура (как, в частности, особая общественно-историческая «инфраструктура»), утверждающая особые, общественные ценности и идеалы, призванные обеспечивать «фиксировано-общественное» существование людей. Таким образом, «телесно-конкретные» индивиды, вынуждены либо так или иначе участвовать в общественной деятельности и вступать в определенные общественные отношения, либо выступать по отношению к обществу в статусе разного рода «маргиналов».

Наконец, последней и, с точки зрения «телесно-ориентированного» индивида, главной, то есть выступающей основанием и для материально-практической, производственной, деятельности и общественной деятельности по присвоению благ, будет сфера потребления, которое всегда является **индивидуальным потреблением**, и потому должно быть вынесено как за пределы материального производства, так и общества, и представлять собой сферу т.н. «жизни», сферу, где человеческий индивид выступает как «телесно-конкретный» индивид, где **вся** его телесность **легитимна** (ибо все действительно-телесные потребности «легитимны»), а сам он выступает субъектом **жизнедеятельности**, участником «близкой коммуникации», общения с теми, кто составляет «ближний круг» (члены семьи, родственники, соседи, друзья). И в этой сфере определяется культура как особый тип программирования поведения индивидов по основанию потребления

Таким образом, мы схематично показали «границы» существования «реально-телесного человека», три его «сферы бытия»: а) «мировое бытие» (в сфере материально-производственной деятельности и в сфере естественнонаучного познания); б) «общественное бытие» (в сфере общественной деятельности и в сфере общественно-научного познания); в) «жизнь» (сфера «свободной телесности», уникально-ориентированной коммуникации, гуманитарно-телесного познания).

Другими словами, речь идет о существовании человека, взятого в аспекте его телесности, где каждое его возможно-действительное «бытие» (бытие субъектом естественнонаучной познавательной деятельности, бытие субъектом материально-практической деятельности, бытие субъектом общественных видов деятельности, бытие субъектом жизнедеятельности) есть результат определенных конструирующих воздействий, в том числе и «над-биологического» программирования, целью которых является «превращение» человеческого индивида в субъекта того или иного вида деятельности.

Каждая из вышеприведенных «граней бытия» телесно-ориентированного человека теоретически (а при определенных условиях и идеологически и практически) может быть представлена в качестве фундаментального основания по отношению к другим граням его бытия и, соответственно, в качестве основания для их трактовки и постижения, а также в качестве основания выстраивания образа «единого упорядоченного общественного целого, организма».

Так, например, все виды человеческой деятельности может представить как сложную совокупность взаимодействующих между собой видов т.н. «общественной деятельности», упорядочиваемых и объясняемых по основанию распределения и присвоения определенной доли определенных же «общественных благ», которые в «пространстве» общества выполняют также «знаковую функцию», обозначая социально-общественное положение индивида, его принадлежность к той или иной общественно-социальной группе, общественно-социальному слою, классу, что облегчает или затрудняет доступ индивида к материальным и духовным благам.

Таким предстает общество, когда в основание «общественного бытия» человека кладутся экономическая деятельность по поводу распределения «благ» и соответствующие ей экономические отношения. Когда утверждается фундаментальный тезис: «на базе вышеназванных деятельности и отношений возникают и утверждаются социально-общественные отношения как отношения между различными социальными группами, слоями, классами, возникают конфликты их интересов, зачастую обретающих характер антагонистических противоречий, требующих вмешательства государства и определяющих создание все более сложных политических систем. В свою очередь, государство становится предметом борьбы между различными социальными группами, стремящимися к захвату политической власти с целью утверждения своих интересов в сфере распределения материальных благ в качестве закона для других социальных групп, классов».

Идеалом свободного, демократического общества является, как известно, равенство всех членов общества по основанию **возможности** равного доступа к материальным и духовным благам, свобода, необходимая для реализации такой возможности, братство, как выражение признания права каждого члена общества участвовать в распределении благ. По существу, это идеал **детерминированного** разумом общественного поведения человеческого индивида, то есть такого поведения, которое, управляемое принципом примата

общественного над индивидуальным, и делает возможным использование научных (естественнонаучных) методологических схем в общественном знании.

На основании решения задачи реального воплощения такого идеала утверждается позиция, согласно которой общество должно представлять собой некоторый «конструкт», позволяющий обеспечивать общественное бытие людей на базе знаний, «производимых» в общественно-научной деятельности, осуществляемой по программе объекта. А отсюда следует, что то, что должно стать предметом общественно-научного познания, должно предстать в **образе** объекта. Познающий же человеческий индивид должен предстать в **образе** субъекта, находящегося в отношении познавательного противостояния к человеческим индивидам как к объектам, поведение которых разумно детерминировано необходимостью.

По существу, мы имеем дело с моделью т.н. «разумного эгоиста», человеческого индивида, управляющего своим поведением на основе рационально обоснованного принципа примата общественного над индивидуальным.

В этом случае человеческий индивид как субъект деятельности становится таковым только в статусе представителя «единого объекта», общества. И в этом своем статусе также выступая в качестве объекта, подчиняющегося законам общества, то есть, осуществляющего свое поведение по основанию необходимости. При таком условии общественное знание и может претендовать на статус «настоящей науки».

Но «реальным» предметом общественного знания и гуманитарных наук являются «телесно-ориентированные» человеческие индивиды, обладающие индивидуальным сознанием и волей. Следовательно, чтобы стать объектами научного познания они должны быть соответствующим образом «сконструированы», то есть, не только быть «запрограммированы» по основанию объекта, но и поставлены в такие искусственно созданные условия, в которых индивиды **вынуждены** исполнять роль объекта, уже «поддающегося» научному исследованию.

Другими словами, чтобы стать объектом социально-научного познания, человек должен **быть** (существовать) им «на деле» в «пространстве» особого «социального универсума», особого «социального космоса», в котором социальное положение индивида «реально» определяется по критерию принципа примата общественного над индивидуальным, рационального над иррациональным, объектного над субъектным.

Полагаем, что только при наличии «тотального» ограничения поведения людей в «пространстве» общества и возможно «сближение» общественного знания с естествознанием в плане использования тех «методологических схем», которые уже выработаны в сфере естественнонаучного познания, и которые изначально ориентированы на объект. «Позиция, – утверждает В.С.Степин, – согласно которой в гуманитарных науках все не так, как в естественных, скрыто означает, что в этой области нельзя ничего заимствовать из методологии, развитой на материале естествознания. Но тогда мы закрываем путь, по которому чаще всего шло человеческое познание» [Степин 2007: 60]. Это утверждение, полагаем, будет верным при условии наличия в обществе указанных выше «тотальных ограничений» поведения людей.

Обратим еще раз внимание на то, что речь идет о «методологических схемах», которые **уже были** выработаны в естественных науках и которые, действительно, базировались на декларациях **строго – объектного** мировоззрения. Только в «пространстве» исторически-определенного «научного универсума», куда входит и где «фиксировано» пребывает субъект научного познания, мир как совокупность разнородных **вещей** предстает (ему, субъекту) как собственно «научнопостигаемые предметные миры». Следовательно, чтобы социально-гуманитарное познание стало «по-настоящему» научным, необходимо, чтобы общество получило статус «мирового объекта», а так называемые «общественные законы» – статус «объективных законов».

Следовательно, чтобы человеческий индивид стал субъектом социально-научного познания, субъектом научной деятельности, он прежде должен получить соответствующую спецификацию. То есть, должен, согласно вышеприведенной трактовки культуры, особым образом «запрограммироваться», «окультуриться». «Он, – говорит В.С. Степин, – должен не только освоить сложившиеся средства, методы и образцы их применения, но и усвоить некоторые презумпции научного этоса. Главные из них две, соответствующие кардинальным установкам научного познания. Первая – ищущее предметно-объектное знание, а вторая – наращивающее истинное знание. Первое полагает запрет на умышленное искажение истины («Платон мне друг, но истина дороже»). Вторая – запрещает плагиат. Ученый не должен только повторять то, что уже было сделано до него, и считать, что этого достаточно. Он должен открывать новое. А для этого нужно четко отделить новое от того, что было уже известно» [Степин 2007: 60].

Таким образом, видим, что «формирование» (конструирование) субъекта «настоящей» (то есть осуществляющейся по канонам общественного знания) социально-научной деятельности предлагается осуществлять по основанию программы, жестко ориентированной на «объектную составляющую человеческой деятельности», т.е. ориентированной по основанию объекта, который существует в мире, то есть вне культуры.

Конечно, определяя ту или иную программу, которой подчиняется та или иная человеческая деятельность, как элемент культуры, можно полагать, что достаточно «запрограммировать» индивида по основанию норм и ценностей какой-либо деятельности, как он превратится в «реального» субъекта данной деятельности. Отсюда, в частности, следует, что принятие социально-гуманитарными науками (в том числе и политологией) вышеуказанных установок («программ») естественнонаучного познания и призвано обеспечить «действительную научность» этих наук.

Напомним о том, чем закончилась попытка применения идеалов научности и объективности к гуманитарному знанию, которая имела место в середине XIX века. В то время «филология и лингвистика, психоло-

гия, социальная и культурная антропология приобретали институциональный статус в качестве эмпирических наук. Предметы и методы гуманитарных наук оценивались по аналогии с предметными областями и методологическими арсеналами математики и естествознания, причем именно последние выступали образцами объективности и точности. Г. Т. Фехнер, Э. Тайлор, Ф. Соссюр каждый на свой лад формулировали и пытались реализовать программу онаучивания гуманитаристики, но позитивисты Венского кружка вынесли всем эти попытки негативный вердикт» [Касавин 2007: 66].

Не избежала этой операции «онаучивания» и подобного вердикта и политология.

Дело в том, что «объектно-запрограммированный» «научный работник» («научный политолог») начинает воспринимать себя «гражданином мира», свободным от «ценностей», норм и идеалов культуры, установлений общества, которые все, без разбора, отбрасываются им как «предрассудки», «мифы», «стереотипы». Более того, он начинает воспринимать свою «мировую позицию» как позицию демиурга и транслятора тех «объективных» законов, по которым должны существовать сообщества людей, превращаемых, таким образом, в «живые идеализации», послушно демонстрирующие «на деле» (т.е. в характере своей жизнедеятельности) «истинность» той или иной научной теории.

Но люди не куклы в руках кукловода («объективных законов»), что неоднократно доказывалось как в истории человеческой практики, так и в истории познания человеческих сообществ.

Это стало очевидным и в политической науке, когда в явном виде была сформулирована проблема «скрытых ценностей». «Можно сколь угодно много, – пишет в этой связи Э. Хейвуд, – говорить о том, что те или иные концепции и теории политики свободны от ценностей, при ближайшем рассмотрении всегда обнаруживается, что это не так. Зачастую ценности до такой степени слиты с фактами, что отделить их друг от друга и рассмотреть по отдельности просто невозможно. Концепции и теории всегда формулируются на основе тех или иных исходных представлений о человеке, обществе государстве и так далее, – и во всем этом, как ни смотри, всегда скрыто присутствует тот или иной политический или идеологический подтекст» [Хейвуд 2005: 20-21].

Поэтому не случайно, что уже с 60-х годов XX-го столетия бихевиоризм столкнулся с серьезной критикой внутри самой политической науки и политической философии. Распространились заявления, что он сузил границы политического анализа, мешая ему выйти за границы непосредственно наблюдаемого, что сводит политологию к анализу узких проблем в таких областях, как электоральное поведение, где бихевиоризм, действительно, до сих пор дает ценные результаты, что склонил целое поколение политологов от традиции нормативной политической мысли. «Более того, – пишет Э.Хейвуд, – под вопросом оказались научные основания бихевиоризма. Основанием для заявлений в том духе, что бихевиоризм объективен и надежен, является претензия на то, что он «свободен от ценностей», то есть, не искажен какими-либо этическими или нормативными убеждениями и представлениями. Все дело, однако, состоит в том, что стоит сделать фокусом анализа наблюдаемое поведение, трудно осуществить что-либо большее, чем описать существующие политические отношения и учреждения, в чем внутренне заложено одобрение политического статус-кво. Эта консервативная тенденция была продемонстрирована в том, что «демократия», в сущности, была переосмыслена в терминах наблюдаемого поведения. Таким образом, вместо того, чтобы означать «народное самоуправление», демократия стала пониматься как борьба элит за завоевание власти через механизм выборов. Другими словами, демократия стала означать то, что происходит в так называемых демократических политических системах развитого Запада» [Хейвуд 2005: 17].

Важнейшим итогом борьбы с бихевиоризмом вкупе с новыми идеями и темами, которые появились в политологии в последней четверти XX века¹, стало понимание того, что «политическая философия и политическая наука уже не воспринимаются как разные и при этом соперничающие дисциплины: сегодня это очень близкие друг другу способы постижения политической реальности» [Хейвуд 2005:20]. В этом заявлении столь авторитетного специалиста в области политологии, каковым является Э. Хейвуд, содержится как приглашение философов к равноправному сотрудничеству в деле постижения явлений «политической реальности», так и признание того, что исключительная ориентация на «методологические схемы», выработанные в сфере естественных наук, не приносит успех в тех областях познания, которые имеют дело с т.н. «человеко-размерными» явлениями, не поддающимися «объективированию»².

Пикантность ситуации состоит еще и в том, что **нынешнее состояние** естествознания (состояние «неклассической» и даже «постнеклассической» науки) как будто не позволяет нам в нем искать критерия для разграничения социально-гуманитарного (вненаучного) знания и социально-гуманитарной науки, ибо в

¹ Например, развитие с 1970-х годов феминистского направления, которое существенно обогатило понимание гендерных различий в обществе; возникновение направления «нового институционализма», в рамках которого фокус внимания сместился от формальных и структурных качеств **общественных институтов** к их более широкому общественному значению и их действительной роли в политическом процессе; выдвижение «зелеными» требования осуществлять целостный, холистический подход к политическому и социальному анализу; критика социально-критической теории неомарксизма всех видов социальной практики (эта критика осуществлялась на базе достижений самых разных мыслителей – от З. Фрейда до М. Вебера); зарождение теории **дискурса**, которая возникла в лоне постмодернизма, отвергавшего возможность достижения абсолютной истины, принимаемой всеми и каждым [Хейвуд 2005: 19].

² «С разочарованием в бихевиоризме в 1970-х годах возрастал интерес к нормативной проблематике, что отражено в работах таких теоретиков, как Джон Роулс... и Роберт Нозик...» [Хейвуд 2005: 17]. Хейвуд не произносит слово «философия»: он не хочет признаться в разочаровании в «сугубо» научном подходе к политической реальности, ибо тогда он должен говорить о политологии как о философской дисциплине, ибо тогда понятия и категории политологии должны трактоваться по основанию онтологии, пускай отличной от онтологии прошлого, но все же онтологии.

настоящее время «мы сталкиваемся с непростой проблемой демаркации науки и вненаучного знания. Их взаимодействие и взаимопроникновение сегодня уже не нужно доказывать. Оно характерно как для социально-гуманитарных, так и для естественных наук и составляет важный аспект социокультурной детерминации научного познания» [Степин 2007: 58].

Другими словами, утверждается, что и в сфере естествознания происходит достаточно радикальное изменение «стиля рациональности». Причем, как признает сам В.С. Степин, именно в социально-гуманитарных науках «некоторые признаки неклассической и постнеклассической рациональности проявились раньше, чем в естествознании. Именно здесь наука столкнулась с особым типом объектов, которые принадлежат к саморазвивающимся, человекообразным системам, где человек и его деятельность становятся компонентом и системообразующим фактором системы» [Степин 2007: 64].

Однако, и в этой ситуации, по глубокому убеждению В. С. Степина, несмотря на «странность» предметов социально-гуманитарного познания (например, «общественное мнение» – «странный» предмет познания), они должны трактоваться с научной точки зрения, то есть как **объект**, и познаваться по «объектным методологическим схемам». На это, в частности, указывает и то, что, даже говоря о «саморазвивающихся, человекообразных системах», В. С. Степин употребляет термин «объект» («...наука столкнулась с особым типом **объектов** [выделено нами–Авт.]...»).

Вопрос, однако, на наш взгляд, состоит даже не в том, возможно ли, чтобы современная политология руководствовалась парадигмами классической науки в то время как современные науки о мире (естествознание) следуют нормам и идеалам «неклассической науки». Гораздо более актуальным будет принципиальный вопрос о том, является ли оправданным с точки зрения **действительности** политологического познания, если явления «политической реальности», так или иначе обусловленные «фактором человека» (или, по крайней мере, связанные с ним), с его (человека) сознанием, с его психикой, интенциями, смыслами, ценностями, наконец, с уникальностью поведения, обусловленной его телесностью, будут редуцированы к неким «объективным политическим законам», а сам человек, следовательно, будет редуцирован, а точнее, представлен в «образе» **вещи**, объекта, послушно подчиняющегося таким «объективным законам»? Пускай даже при этом будут делаться оговорки, что политологические объекты – это «странные», «человекосоразмерные» объекты, что политические явления «в принципе не могут быть подвержены однозначному толкованию и оценке» [Соловьев 2006: 16], что политическое поведение людей «формируется в сложнейших сочетаниях причинно-следственной и функциональной зависимостей, круговых и линейных, волновых и циркуляционных типов политических изменений» [Соловьев 2006: 16], что «все это существенно снижает возможность формирования устойчивых зависимостей и тем более открытие универсальных закономерностей в политике» [Соловьев 2006: 16].

В любом случае позиционирование политологии как науки с необходимостью (и в этом совершенно прав В. С. Степин) потребует «программирования» деятельности субъекта политологического исследования по основанию объекта, а также потребует «программирования по основанию объекту» поведение определенных индивидов, ибо в отличие от **действительного** объекта естествознания (даже если мы создаем объект естествознания в формах нашей деятельности, это в любом случае будет реально-мировая вещь) за любым объектом социо-гуманитарного познания в своей **действительности** всегда стоит человек в его телесно-бытийной целостности, и потому в любом случае мы будем дело с ситуацией «как бы субъект научного познания как бы познает как бы объект».

С этой точки зрения отказ от бихевиоризма как от универсального политологического исследовательского подхода к политическим явлениям и обращение к «неинституциональному», «ориентационному» анализу, выражающему «особые формы ориентации населения на политические объекты» [Соловьев 2006: 372], которые (ориентации) в их совокупности и были обозначены Г.Алмондом термином «гражданская культура» («политическая культура»), по существу ничего не меняет в статусе политологии, интерпретирующей себя как науку. Просто в поле зрения исследователя-политолога, руководствовавшегося естественнонаучными «методологическими схемами», попадает еще одно явление человека в «пространстве» политической реальности, которое должно **интерпретироваться** как объект научного познания, то есть, должно быть «освоено» наукой.

Чтобы сделать эту мысль яснее, обратимся к истории появления термина «политическая культура», который «относится к психологическим ориентациям людей и обозначает определенную «психологическую матрицу», определяющую отношение людей к таким феноменам, как партии, правительство, конституция, как все это выражается в убеждениях, ценностях и смыслах» [Хейвуд 2005: 252].

Классической работой, в которой впервые стал употребляться термин «политическая культура» («гражданская культура»), стала «Гражданская культура» (*The Civil Culture*, 1963), в которой ее авторы Г. Алмонд и С. Верба для анализа специфики политических систем пяти стран (США, Великобритания, Западная Германия, Италия, Мексика) привлекли опросы общественного мнения. Одна из целей, которые ставили авторы этой работа, была попытка ответить на вопросы: «почему в период между двумя мировыми войнами в Италии, Германии и ряде других стран потерпели крах демократические правительства?»¹; «почему демократия

¹ В 1980-х и 1990-х годах интерес к феномену политической культуры был инициирован проблемой «кризиса социального капитала» и падения гражданской активности в США.

с таким трудом пробивает себе путь во многих развивающихся странах?»¹; «почему одинаковые по форме институты государственной власти в разных странах действуют порой совершенно по-разному?» [Соловьев 2006: 373].

Стремясь ответить на эти вопросы, Г. Алмонд и С. Верба и выявили такой фактор как «ориентации» населения на политические объекты (институты), назвав их в совокупности «политической культурой». Они утверждали, что политическое поведение людей формируется доминирующими в обществе ценностями, то есть, доминирующей политической культурой. В соответствии с этим ими ставился вопрос о том, какого рода политическая культура лучше всего способствует демократии? С этой целью они и ввели термин «гражданская культура», определив три ее типа: а) «активная культура» (культура активного участия в политике); б) «пассивная культура» (культура законопослушания); в) «локальная культура» (полное отсутствие «гражданского долга»).

Г. Алмонд и С. Верба, исходя из убеждения в том, что демократический тип общества является наилучшим типом, а политическая система такого типа общества – наилучшей политической системой, в факторе, названном ими «гражданской культурой», усматривали определенное **объективное** условие утверждения такого типа общества и успешности функционирования его политической системы, чья деятельность направлена на достижение и сохранение его стабильного существования.

Таким образом, можно сделать общий вывод, что существование демократического типа общества зависит от того, будут ли его члены определенным же образом «запрограммированы» в своем политическом поведении по основанию объекта, причем не важно, идет ли речь о «бытии субъектом политической деятельности» (активная культура), или о «бытии объектом политической деятельности» (пассивная культура).

С точки зрения Г. Алмонда и С. Вербы «гражданская культура» на самом деле всегда объединяет компоненты всех трех политических культур: «для нее важно и то, чтобы граждане стремились участвовать в политическом процессе, и то, чтобы государство могло ими управлять. Устойчивость демократии, по их мнению, гарантирует такая политическая культура, в которой найдена золотая середина между активностью и пассивностью граждан, а государство берет на себя лишь те обязательства, которые может выполнить» [Хейвуд 2005: 252].

Таким образом, Г. Алмонд и С. Верба сделали предметом научного познания то, от чего ранее абстрагировалась ориентированная на идеалы классического естествознания политология, а именно, **ценности и убеждения** людей. В этой связи следует напомнить, что уже мыслители прошлого, не пользуясь термином «политическая культура», сосредотачивали свое внимание в своих политических учениях на ценностях, локальных мифологиях, символах, ментальных стереотипах. «Многое из того, – пишет в этой связи А. И. Соловьев, – что в настоящее время относится к политической культуре, содержалось еще в Священном Писании, анализировалось и описывалось мыслителями древности Конфуцием, Платоном, Аристотелем» [Соловьев 2006: 372].

Это обстоятельство, собственно говоря, и дало основание английскому политологу Д. Каванаху заметить, что «политическая культура» – это не более чем «новый термин для старой идеи» [Kavanakh 1983: 48]. Идеи, согласно которой люди вовлекаются в политическую жизнь, благодаря наличию у них «ценностной мотивации, верований, присущих национальному характеру идеалов и убеждений» [Соловьев 2006: 373].

Но, на наш взгляд, Г. Алмонд и С. Верба ввели понятие политической культуры отнюдь не во имя цели возродить «старую» философскую идею и тем самым обратить внимание либерально-демократической политической элиты на связь политического поведения людей с глубинными («метафизическими») основаниями существования человека.

Хотя по замыслу ее авторов идея политической культуры должна позволить глубже проникнуть в **мотивацию** политического поведения людей и «выявить причины множества конфликтов, которые невозможно было объяснить, опираясь на традиционные для политика причины: борьбу за власть, перераспределение ресурсов и т.д.» [Соловьев 2006: 373], и сама трактовка политической культуры как особой «психологической матрицы» и достаточно банальные суждения о том, что в условиях демократии какая-то часть населения должна активно участвовать в политической деятельности, а какая-то часть быть пассивной, наводят на мысль, что данный термин предложен авторами для того, чтобы указать политической элите демократического общества на необходимость обратиться к политической деятельности, основанной на «принципах либерально-демократической доктрины», внимание на наличие такого, явно неблагоприятного, «фактора», каковым являются ценности и убеждения людей, не связанные с «нормальными» устремлениями к максимальному богатству, к максимальной власти. То есть, ценности и убеждения, в которых проявляется иная, не «телесно-потребительская» сторона человеческого существования, действительно-сущностная ипостась человека как такового. Та самая ипостась, которую и пытаются схватить философы (не ученые!), настойчиво пытаясь найти и выразить сущность человека как такового, чтобы получить ответ на вопрос о действительном смысле существования человека в мире.

Следовательно, не стоит думать, что, опираясь на понятие политической культуры, чтобы «глубже проникнуть в мотивацию» поведения, скажем, российских людей, американская администрация прекратит свою глобалистскую политику или, по крайней мере, внесет в нее существенные, принципиальные, коррективы,

¹ В начале 1990-х годов похожий вопрос был поставлен в связи с демократическими реформами в России и в других странах бывшего «коммунистического блока».

учитывающие ментальность российского народа. Речь идет о «чистой прагматике»: «познавай, чтобы объяснить; объясняй, чтобы эффективно использовать в целях преодоления особого рода конфликтов; преодолев конфликт как препятствие для достижения изначально поставленной цели».

Так, например, одним из конфликтов такого «особого» рода явился конфликт, возникший из-за неприятия россиянами тех демократических реформ, которые проводились политической элитой в 1990-е годы. Позиция «Россия – пластилин, и мы вылепим из нее то, что надо» (имелось в виду превращение России в «настоящее демократическое общество», базирующееся на «настоящей рыночной экономике»), позиция, которая основывала политику на «сугубо научных» экономических доктринах (вроде доктрины Л. Бальцеровича), с очевидностью потерпела крах.

Объяснение этому можно выстроить на основе содержания выступления В. Г. Федотовой, когда она, отмечая наличие в науках об обществе двух подходов (натуралистического и культуроцентристского или гуманистического), говорит: «Чем они отличаются в науках об обществе? Как определяет Дюркгейм, всякое знание, которое я получаю как знание о вещи – социальное знание, это нечто, что может быть только **уподоблено** [выделено нами – Авт.] вещи. Здесь намерено объективируется тот предмет, который мы изучаем. Но Хайек, например, говорит, что в социально-гуманитарных науках изучается мнение, не мнение студентов о том, что они знают, но мнение участников действия. Тем самым наличие двух методологических программ не позволяет окончательно связать с одной из наук термин «социальная» или «гуманитарная». Скажем, если мы возьмем экономику, в ней либерализм исходит из неизменной природы человека, характеризующейся направленностью на максимальное удовлетворение при минимизации издержек. Эта природа присуща любому человеку с точки зрения концепции экономического человека, из чего следуют вполне практические выводы. Иной является концепция, которая предполагает изучение мнений, мотивов экономического поведения. ...Мы можем строить социологию в качестве натуралистически организованной науки, пример чего дают Парсонс и многие позитивистские социологи. И мы можем получить культуроцентристски ориентированную социологию. Это символический интеракционизм, это феноменологическая социология Шюца, где следуют трем правилам конструирования своего предмета.... Итак, натуралистическая программа объединяла первоначально естественные науки и особые науки об обществе, которые выявляли закономерности. Но потом оказалось, что она имеет общенаучный характер и может быть применена даже к такому феномену, как культура. Несколько позже выяснилась и универсальность культуроцентристского подхода. На примере экономики, считавшейся социальной дисциплиной, видим, что она может стать вполне гуманитарной, занимаясь анализом экономических мотиваций. И то же самое я показала на примере социологии» [Федотова 2007: 62].

На наш взгляд, правомерно продолжить: то же самое можно показать и на примере политологии. Если принять за образец либерально-демократическую концепцию «экономического человека», согласно которой любой человек обладает неизменной природой, характеризующейся направленностью на «максимальное удовлетворение при минимизации издержек», то можно выстраивать научную политологию (включающую в себя и натуралистическую и культуроцентристскую программы) на базе концепции «политического человека», неизменная природа которого характеризуется направленностью на достижение максимальной власти при минимизации издержек (усилий).

Это устремление, конечно, надо будет неразрывно связать с «вынужденной» (необходимой) общественной жизнью людей (то есть, ориентированных на свои телесные потребности индивидов), для которой характерно «несовпадение и даже извечный конфликт интересов, но главное – дефицитность ресурсов, протекающую из того простого обстоятельства, что человеческие желания и потребности безграничны, а возможности их удовлетворения всегда ограничены. Политика поэтому здесь понимается как соперничество за ограниченные ресурсы, а власть как главный инструмент в этом соперничестве»¹.

Как видим, политика с данной точки зрения присутствует в «каждом уголке человеческой жизни», во всех областях деятельности, во всех социальных группах, институтах, во всех отношениях (в семье, в малой группе, компания друзей, нация, глобальное сообщество). Политика здесь – «все то, что связано с производством, распределением и использованием ресурсов для жизнеобеспечения общества, речь же по большей части идет о власти–способности «получить свое» теми или иными, подчас вообще любыми, средствами» [Хейвуд 2005: 12].

Таким образом, с вышерассмотренной точки зрения правомерно утверждать, что человеческий индивид входит в «пространство» общества, как **объективно** «потребностно-экономический человек», в этом своем статусе становясь не только «социальным человеком», но и «политическим человеком». И это вхождение не связано ни с процессом «социализации» индивида, ни с процессами «культуризации», ни с процессами «политизации», которые предполагают целенаправленное сознательное воздействие со стороны общества, это происходит «само по себе» в соответствии с якобы «человеческой природой», требующей, чтобы человек был устремлен к тому, что может быть выражено формулой: «**максимизация удовлетворения своих телесных потребностей при минимизации телесных издержек**».

Можно сказать, что тут представлена некая философская трактовка «телесно-материальной» («массовой») сущности человека, трактовка, позволяющая, с одной стороны, преодолеть уникальность устремлений

¹ Так пишет Э. Хейвуд, характеризуя данную позицию, представленную Г. Лассуэллом в названии своей книги «Политика: Кто получает что, когда и как» (Harold Lasswell, *Politics: Who Gets What, When, How?* - 1936)–[Хейвуд 2005: 12-13].

человеческих индивидов, а с другой стороны, связать рациональное с телесностью как таковой, которая всегда выступала «обиталищем иррационального в человеке» и потому «требовала» постоянного целенаправленного программирующего воздействия и «аскезы». В вышеприведенной же формуле заявлена декларация «права и свободы» телесного «начала», за которой стоит претензия на превращение сферы потребления в основание всего человеческого бытия.

Строго говоря, то, что нами было выше названо «рациональным», может относиться лишь ко второй части вышеприведенной формулы, да и то с определенной оговоркой: первая часть этой формулы («максимизация удовлетворения своих телесных потребностей») характеризует иррациональное по своей сути устремление ориентированного исключительно на потребление индивида, и только вторая часть данной формулы («минимизация телесных издержек») имеет касательство к рациональному: человеческий индивид прибегает к *ratio*, чтобы формулировать как цель вышеуказанное иррациональное устремление или маскировать его, а также чтобы искать пути и средства для минимизации издержек в движении к этой цели.

Взятые в аспекте этой двуединой задачи («максимизация удовлетворения своих телесных потребностей» и «минимизация телесных издержек») политика и культура предстают в статусе **средств**, ориентированных на достижение вышеназванной цели.

Подчеркнем, что такой исключительно «инструментальный» статус политика и культура обретают в обществе, в основании которого лежит потребление не только как способ удовлетворения телесных потребностей людей, но и как мотив, цель и смысл осуществления всякой общественной деятельности. Более того, как мотив, цель и смысл осуществления материально-производственной деятельности и научной деятельности, в которых, как выше было показано, происходит реальный контакт человека и материального мира. Соответственно, и политическая культура получает свое истолкование как особое средство, вкуче с другими средствами используемое в целях конструирования либерально-демократического «социального универсума».

Очевидно, что в рамках данной трактовки сущности человека (как сугубо «экономического человека») в основание всей его деятельности, поведения и общения с другими людьми кладется именно иррациональная составляющая, выраженная в «максимизации удовлетворения своих телесных потребностей». Разумная же составляющая сущности человека играет явно подчиненную роль: разуму отводится функция отыскания средств и конструирования условий, с помощью которых (средств) и при которых (условиях) вышепоставленная цель достигается с наименьшими затратами.

Поэтому не удивительно, что в науке, которая на протяжении всей своей истории выступала как «обиталище» человеческого разума, устремленного на поиск объективной истины, служащей, в частности, и критерием и мерой иррациональных «влечений» человека, начинают преобладать т.н. «инструменталистские» настроения, в основании которых лежит прагматическая ориентация на «эффективность» деятельности, а не на «истинность» научного познания.

Поэтому не удивительно, что т.н. «современная» политология, то есть, политология, претендующая на статус науки («мега-науки»), представляет собой собрание разнообразных позиций, точек зрения, концепций, различно (и даже противоположно) трактующих каждое явление «политической реальности»: каждая такая позиция, точка зрения, концепция суть «инструменты», средства, каждое из которых может быть адекватным («эффективным») в пределах той или иной практико-политической ситуации.

В такой совокупности «инструментов» равноправно наличествуют и бихевиоризм, и политическая культура, и даже особым образом интерпретируемый марксизм.

В соответствии с данной прагматической установкой отказ от бихевиоризма может трактоваться не как отрицание ложной (не-истинной) теории, а как откладывание в сторону (и на время) инструмента, который оказался не эффективным при осуществлении данного вида деятельности, но который может оказаться эффективным в иной практико-политической ситуации или для данной практико-политической ситуации, но в иное время.

С этой точки зрения, при определенных ситуациях для индивида как субъекта жизнедеятельности бытие объектом научного познания может оказаться более прагматичным («эффективным»), чем бытие субъектом. Важно, чтобы он смог оценить данную ситуацию и выбрать соответственно «правильный» модус поведения.

Ясно, что «социальная среда», во взаимодействии с которой осуществляется жизнедеятельность индивида, целиком и полностью ориентированная по основанию потребления, не может быть «абсолютным космосом», в котором ему, индивиду, со дня его рождения отведены особое место и особый уровень, ибо такое место и такой уровень были отведены его родителям и предкам. В свою очередь, будучи «запрограммированным» по такому основанию, индивид должен принять заданное ему «общественное положение», должен смириться с ним, согласиться.

Из сказанного не следует, что в демократическом обществе вообще отсутствует «социальный космос». Определенная социальная иерархия, поддерживаемая государством и другими политическими институтами, существует в любом обществе. Другое дело, что в условиях либеральной демократии такой «космос» (социальная иерархия), постоянно конструируемый политической элитой, обретает свою «реальную», «человеческую», «плоть» по основанию «свободной рыночной экономики», которая и фундируется в ее всеобщности вышеуказанной моделью «экономического человека».

А это означает, что, как декларируется в постулатах либерально-демократической доктрины, результат деятельности любого индивида, получивший «общественное признание» посредством механизмов рыноч-

ной экономики (как средство, позволяющее минимизировать телесные усилия других людей), становится не только мерилем «успешности» («эффективности») самой этой деятельности и основанием ее дальнейшего развития, не только условием «максимизации удовлетворения телесных потребностей» данного индивида, но также и условием его перехода на более высокую ступень общественно-социальной лестницы.

Проблема заключается в том, что в реальной практической деятельности телесно-ориентированных индивидов цель «минимизации усилий» может достигаться не только на основе рационально-научных знаний, но и на основе разного рода «иррациональных переживаний». В этой связи уместно упомянуть т.н. «теорему Томаса», которая гласит: «если люди определяют ситуации как реальные, они реальны по своим последствиям»¹. А это означает, что разуму, который был объявлен французскими просветителями гарантом утверждения рационально же обоснованного принципа «общественное выше индивидуального» и который потерпел в этом своем качестве, фиаско, теперь предлагается «конкурировать» на равных с иррациональным в деле «исполнения функции» «минимизации усилий». Результат такого соревнования очевиден: «реально-истинное» никогда (или почти никогда) не бывает «эффективным» с прагматической точки зрения.

Полагаем, что именно стремление, если не восстановить разум в его верховенстве, то хотя бы не позволить полностью его изгнать из социально-гуманитарного познания, и составляло пафос выступления В.С. Степина, в котором он призывал «обществоведов» и «гуманитариев» не покидать «пространство» науки, трактуемой им как «важнейший элемент культуры».

Столь же высоко оценивая значение разума, будучи убежденными в его самодостаточности и, следовательно, в его праве на верховенство, мы все же считаем, что ни обращение к логике («раз социально-гуманитарные науки называются науками, то они и должны быть «на деле» научными»), ни связывание науки с культурой по основанию отношения «часть-целое», не смогут реально помочь утвердить главенствующую позицию разума как «научного разума» в социально-гуманитарном познании и в сфере общественно-гуманитарной деятельности в условиях наступающего по всем фронтам «агрессивно-потребительского иррационализма». И все потому, что наука, с которой с некоторого исторического момента отождествляют человеческий разум, по своей природе не обладает той самодостаточностью, которая требуется «суверену». Аргументация от «науки как важнейшего элемента культуры» не выглядит достаточно убедительной, чтобы признать авторитет собственно «научного разума» в той сфере, где хранятся свидетельства (высшие ценности) того, как человеческому познанию открывалась некая глубинная «тонкость», реальная, но отличная от реальности материи. То есть, в культуре.

Хотя именно эту реальную «тонкость», непосредственно открываемую человеком изначально не в мире, а в себе (и только потом обнаруживаемую в «мировых вещах»), уже в далекие от нас времена названную «бытием», **отождествляли** с разумом. Причем отождествляли не в том смысле, что бытие идеально, как идеален разум, а в том смысле, что бытие как реальность открывается только разуму и через разум².

И с давних же времен немногие, прозревшие его (бытие), пытались что-то рассказать о нем, но говорили многое и по-разному. (Хотя и об **одном**, что потом стало пониматься как **единое**). И все это потому, что разум, которому открывалось единое, вынужден был прибегать к разным языкам и разным словам, наполняя их смыслами, которые представлялись некоторым людям хотя и непонятными, но прекрасными. Потому они и стремились постигнуть это единое не в мире, но в тексте и через текст.

Поэтому не случайно возникло представление, что создатели «темных текстов» говорят только о себе и для себя, и это, конечно, выглядело с точки зрения «здравомыслящих людей», бессмысленным и неразумным, ибо также с давних времен было принято называть разумным и имеющим смысл только согласующееся с ощущениями, в которых, как всем известно (и это правильно) и дается нам объективная реальность, названная словом «материя». Именно эта **рассудочная** позиция стала отправной точкой научного познания, всегда начинающегося от мира («Человек от мира» в себе обнаруживает только то, что он уже изначально обнаружил в мире).

Тем более, что со временем не единое как таковое, которое было в центре внимания «ушедших творцов», а сам текст превращается в объект познания. Другими словами, происходит отделение текста от творца. И это становится основанием для появления т.н. «гуманитарных наук», которые начали позиционировать себя как науки о культуре.

И. Т. Касавин, характеризуя по существу культуроцентристскую позицию М. М. Бахтина, говорит: «**объектом** [выделено нами–Авт.] гуманитарного познания, по Бахтину, выступает текст как первичная данность, с которой имеют дело все науки гуманитарного цикла» [Касавин 2007: 66]. Сам же М. М. Бахтин писал о том, что «весь методологический аппарат математических и естественных наук направлен на овладение

¹ Цит. по: [Гаджиев 2006: 5]. Замечателен комментарий К. С. Гаджиева: «если верна эта мысль, то был глубоко прав В. Набоков, который говорил, что «жизнь подло подражает художественному вымыслу».

² Этот момент тождества (единства) объекта и субъекта, достигаемый в творчестве, и определяемый как момент «действительной, полной» истины, на наш взгляд, и имел в виду Н. А. Бердяев, когда одновременно и восхищался «творческим дерзновением» наших предков, которые «дерзали *быть*», и сетовал на то, что мы, потомки, «потеряли смелость *быть*. Мы дерзаем обнаружить лишь свое *о чем-то* и не дерзаем быть *чем-то*» [Бердяев 1989: 14]. «Органические эпохи», то есть эпохи, которые имели «дерзновение в вере, в любви, в избрании» [Бердяев 1989: 15], эпохи, в которые говорили *что-то*, по мысли Н. А. Бердяева сменялись «критическими эпохами» (эпохами господства науки), в которых осмеливаются говорить только *о чем-то*. В эти эпохи «субъект и объект болезненно расщепились, и исчезло *что-то* – ноумен, осталось лишь *о чем-то* – лишь феномен. Когда люди не имеют абсолютной, непоколебимой уверенности, то легче и лучше говорить и писать *о чем-то*, а не *что-то*, – меньше ответственности» [Бердяев 1989: 15].

вещным, безгласным объектом, не раскрывающим себя в слове, ничего не сообщающем о себе. Познание здесь не связано с получением и истолкованием слов или знаков самого познаваемого объекта» [Бахтин 1975: 163]. В этих словах четко обозначена демаркация между естествознанием и гуманитарными науками. В ее основе лежит принцип абсолютного различия мира и культуры. Перефразируя Р. Киплинга, можно сформулировать этот принцип так: «мир есть мир, культура есть культура, и им никогда не сойтись».

Заявив о своем особом «научном» статусе, гуманитарные науки по существу открыли двери иррациональному, связав с ним творчество, а культуру сделав «обиталищем» иррационального. Как говорил И. Т. Касавин в своем выступлении на вышеупомянутом «Круглом столе», в культуроцентристской линии, ведущей от Ф. Шлейермахера через В. Дильтея, Ф. Ницше к неокантианцам Баденской школы, О. Шпенглеру, позднему Э. Кассиреру, позднему Гуссерлю, позднему Л. Витгенштейну, неотрефлексированному «реализовывало себя стремление обосновать особый эпистемологический статус гуманитарных наук, или наук о культуре, существенно отличный от того, что в английском языке называется *hard science*. Ключевыми для данного направления исследований и его более поздних последователей в XX веке стали не только традиционные категории языка, сознания, культуры и истории, но и только вводимые в научно-философский оборот понятия деятельности, игры, символа, функции, коммуникации, жизненного мира. Гуманитарная мысль в России (Г. Г. Шпет, Л. С. Выготский, М. М. Бахтин, М. К. Петров, Ю. М. Лотман) оказалась особенно восприимчива к этой линии развития и внесла немалый вклад в разработку указанных понятий» [Касавин 2007: 66].

Утверждению господства иррационального в сфере культуры способствовало, на наш взгляд, то, что, отождествив себя с разумом, наука (естествознание) дала ему возможность использовать ее терминологию и ее авторитет у «здравомыслящих людей». В то же время, узурпировав разум, наука все достижения разума, все его «прозрения», «прорывы к сущности», истолковывала как собственные достижения, собственно-научные достижения. «Наука же становится наукой только тогда, – говорит В. С. Степин, – когда она осваивает не только то, что уже дано в практике сегодняшнего дня. Она открывает такие предметные миры, которые еще не освоены в практике и могут быть освоены только в возможных практиках будущего. Для этого она формирует слой теоретического знания. Посредством него осваиваются такие объекты и их закономерности, с которыми человек еще не имел дела в практике и которые начинают практически осваиваться только после их теоретического освоения» [Степин 2007: 59]. Обратим внимание на выражения: «она (то есть, наука) **открывает...**»; «...она (то есть, наука) **формирует** слой теоретического знания...»; «...**посредством** него (то есть, слоя теоретического знания) осваиваются такие объекты...».

Но, и это известно, именно разум, направляемый интенцией к бытию, **изначально** открывает, формирует и осваивает то, что составляет разнообразное содержание целостной сущности вещей и те глубинные, реально-бытийные связи, которые и называются «законами». И которые потом наука приписывает материи, «объективной реальности, данной нам в ощущениях», руководствуясь рассудочным принципом «физика, да убоись метафизики».

Очевидно, что если из науки убрать «разумную составляющую» (то есть, «бессмысленную метафизику»), тогда в ней не останется ничего, кроме так называемых «дескриптивных (описательных)» предложений, плоских «концепций» (типа концепции «экономического человека»), и «законов», полученных путем обобщения полученных эмпирическим путем данных. Таким будет «научный универсум», среда существования «нормального ученого», то есть, «научного работника». В такой среде и вырабатываются вышеуказанные «методологические схемы» в целях бесконечного тиражирования того, что было открыто разумом в реальности бытия, и то, что затем рассудок приписал материи. Тем самым рассудок получает возможность выступать в роли разума, требуя при этом верховенства.

Именно такую «рассудочную науку» позитивисты и объявили в свое время тем эталоном, которому и должны следовать «гуманитарии» и «обществоведы». В том числе и политологи.

Но как впоследствии выяснилось, такая «чистая» наука оказывается совершенно бессильной перед деструктивной слепой агрессивностью иррационального, не способного противостоять разуму, но легко справляющегося с рассудком, «беда» которого состоит в том, что он не любит разум, но еще более не любит, точнее, страшится, иррационального. В то же время рассудок устремлен к верховенству. В присутствии разума такое верховенство невозможно. Изгнание же разума влечет за собой приход «демонов» иррационального («Сон разума порождает чудовища»), угрожающих самому существованию рассудка. И вряд ли «методологические схемы» естествознания, которыми В. С. Степин предлагает «гуманитариям» руководствоваться, смогут этих «демонов» усмирить.

Сложившуюся ситуацию в целом мы оцениваем как критическую. Она, кроме прочего, критическая и по отношению к политологии: ведь от той «базовой» позиции, которую занимает политолог в его исследовании «политической реальности», зависит характер тех рекомендаций, которые лягут в основу той или иной политической линии того или иного государства. Сейчас можно видеть, как после того, как «методологические схемы» естествознания продемонстрировали свою, мягко говоря, «неэффективность» в политологии (бихевиоризм), политологическая мысль начинает тяготеть к противоположному, культуроцентристскому, полюсу. И одним из признаков этого тяготения является интерес к тому феномену, который был обозначен термином «политическая культура».

Выход из этой ситуации, названной нами «критической», мы видим один: разум (*ratio*) должен обрести свою суверенность, верховенство как в отношении естествознания, так и в отношении гуманитарных наук. А это означает, что разум должен снова «отождествиться» с бытием. С тем реальным основанием, которое

едино и многообразно. Едино по своему «субстрату» (содержанию) и многообразно в плане упорядочения этого субстрата. И тогда сущность вещей мира и сущность человека можно трактовать в терминах такого бытия (единого), определив ее как бытийно-системную сущность, уникальную именно вследствие ее системности и единую в плане единого субстрата.

Таким образом, речь должна идти о философии, которая должна в одних и тех же терминах описывать и сущность мира и сущность человека как такового, который со стороны своей бытийно-системной сущности «обусловлен» изначально быть субъектом **творчески-практической** деятельности, направленной на бытийную сторону «мировых вещей». В такой деятельности (в специфически исторически-определенных формах) шаг за шагом проявлялась и проявляется **бытийно-системная** сущность человека, изначально пребывающая в каждом конкретно-телесном индивиде.

С этой точки зрения культура в ее основных исторически-определенных типах есть «продукт» и «хранилище» результатов (ценностей) вышеуказанной творчески-практической деятельности человека, инициированной бытийно-системной сущностью человека как такового, направленной на определенную бытийно-сущностную сторону мира и неразрывно связанной со смыслом существования человека как такового в мире. (Напомним, что творчески-практическая деятельность всегда индивидуальна, ибо бытийно-системная сущность человека замкнута в индивиде).

Каждый тип культуры, следовательно, будучи своеобразной **частичной** проекцией в мир бытийно-системной сущности человека как такового, есть также и некоторое особое «пространство» единого сознания, в котором люди обретают особое единое, консолидированное, «культурное бытие», образуя общности, каждая из которых и может быть названа **«народом»**.

Культура, «естественно» вырастающая из вышеуказанной творчески-практической, бытийной, деятельности человека и являющаяся «обиталищем» человеческого сознания и ценностей, есть также и «обиталище» действительной, «человеческой меры» (идеалов, норм и убеждений) и оправдания как особого общественного бытия людей (основанного на материально-практической их деятельности, необходимость которой изначально укоренена в **материально-телесной** «ипостаси» человека как такового), так и соответствующего ему общественного сознания.

Отсюда следует, что каждый тип общества, «выстраиваемый» по основанию особой материальной телесности человека, изначально обусловлен «своим» типом творчески-практической деятельности человека как такового, то есть «своим» типом культуры, в котором представлены не только особая часть бытийно-системной сущности человека, но и соответствующая ей материально-телесная «ипостась» человека.

Переход к новому (другому, но не высшему!) типу общества, таким образом, обусловлен изначально появлением нового (другого, но не высшего) типа культуры, то есть, появлением в мире («явлением в миру») «проекции» еще одной части бытийно-системной сущности человека как такового.

Из вышеизложенного следует, что и государство, и политика изначально укоренены не в общественной жизни людей, а в культуре (в пространстве которой люди существуют как члены общности – народа)¹ а в своей типической конкретности – в том или ином особом типе культуры. А отсюда следует, что политическое управление общественно-деятельностной жизнью людей должно иметь свое первое основание не в материально-практической (экономической) деятельности, (каждый особый тип которой **действительно** является истинным основанием особого же типа общества), а в творчески-практической (или можно сказать, в «бытийно-практической») деятельности человека как такового, действительные результаты которой (действительные ценности) находятся во владении народа².

Таким образом, из вышеизложенного следует, что политическая культура – это политика, осуществляемая по основанию культуры. В своей типической конкретности – это политика, осуществляемая по основанию того или иного типа культуры.

Такое понимание культуры, очевидно, обладает признаками философского определения понятия и, соответственно, является понятием собственно политической философии, которая, по нашему убеждению и должна обеспечивать верховенство разума в политическом познании.

Список литературы

- Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. - М.: Наука, 1975.
Бердяев Н. А. Философия свободы // Философия свободы. Смысл творчества. - М.: Правда, 1989.
Гаджиев К. С. Масса. Миф. Государство // Вопросы философии. - 2006. - № 6.
Гаджиев К. С. Политология: основной курс: Учебник. – М.: Высшее образование, 2008.
Ильин В. В. Философия: Учебник. В 2 т. – Ростов н/Д: Феникс, 2006. - Т. 2.

¹ Поэтому совершенно прав В. В. Ильин, когда пишет о том, что в действительности «государство есть державный народ на исторически данном жизненном пространстве, обихоживаемом машиной институционально суверенной власти» [Ильин 2006: 198]. А жизненное пространство народа, как уже было сказано выше – это не просто некий фрагмент мира (территория), в котором осуществляется «народно-хозяйственная» деятельность, а, прежде всего, это **пространство** особого **типа культуры**, в формах которой «народно-хозяйственная» деятельность **включается** в творческую практику **своего** (для данного народа) творца.

² Вот почему проблема «культурной самоидентификации» российского народа является в настоящее время не просто проблемой культурологии, но проблемой определения вектора политики российского государства и, следовательно, проблемой определения основания государственного управления российским обществом.

- Выступление И. Т. Касавина на «Круглом столе» // Вопросы философии. – 2007. - № 6.
Выступление Е. А. Мамчур на «Круглом столе» // Вопросы философии. – 2007. - № 6.
Выступление В. С. Степина на «Круглом столе» // Вопросы философии. – 2007. - № 6.
Выступление В. Г. Федотовой на «Круглом столе» // Вопросы философии. – 2007. - № 6.
Соловьев А. И. Политология: политическая теория, политические технологии: Учебник для студентов вузов. - М.: Аспект Пресс, 2006.
Хейвуд Э. Политология: Учебник для студентов вузов. - М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005.
Kavanagh D. Political science and Political Behaviour. - London, 1983.

БЛАГОДАРНОСТЬ КАК ФОРМА КУЛЬТУРНОЙ ОТЗЫВЧИВОСТИ ЧЕЛОВЕКА: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Боржеева М. А.

Нижегородский государственный педагогический университет

Процесс антропологизации знаний о культуре в конце XX века затронул практически все сферы научного познания и выразился в стремлении выйти за рамки структурного подхода к изучаемым явлениям, в попытке осмыслить их через призму человека.

В данной статье мы обращаемся к постановке проблемы благодарности как реакции человека, духовного отклика. Благодарность может быть рассмотрена как категория культуры в силу значительной нагруженности культурным, социальным и историческим компонентом.

Благодарность как категория включает в себя элементы национальной культуры, образные представления сознания определенной нации. Данную категорию можно рассматривать как особое свойство национального сознания/ менталитета.

Менталитет понимается как устойчивая в историческом времени и социальном пространстве интегральная характеристика массового сознания, обеспечивающая идентичность социума. Ментальность, в свою очередь, дает представление о том, что и как из менталитета усваивается и используется различными социальными общностями. Разные классы, социальные слои, поколения, поселенческие общности, демографические группы отличаются различной ментальностью [Молотков 2007: 8].

Ментальный сценарий благодарности включает следующую взаимосвязанную информацию: а) знания о том, что добрый поступок должен быть вознагражден; б) представления о коммуникативных условиях ситуации благодарности (здесь учитывается социальная роль коммуникантов); с) представления о вербальном воплощении благодарности (знание способов и форм выражения благодарности); d) знание о том, что неблагодарность осуждается социумом.

Согласно теории вежливости Брауна и Левинсона, выражение благодарности вербальными или невербальными средствами считается обязательным почти во всех социальных ситуациях. Формулы благодарности играют важную роль во взаимодействиях, так как они способствуют поддержанию баланса социальных взаимоотношений. Как бы ни выражалась благодарность, искренне или фактически, она будет эффективна, так как отвечает социальным ожиданиям коммуникантов.

Благодарность как социально значимое поведение реализуется на уровне высказываний. Структура высказываний и наполняемость определенными лексическими и грамматическими средствами, прагматический потенциал непосредственно связаны с культурными традициями и развитием общества, поэтому изучение вербальной благодарности требует обращения к прагматике. Прагматика изучает связи между языковыми знаками и социокультурными явлениями.

Чувство благодарности – это сложный процесс, который представляет собой синтез положительных эмоций и оценки ситуации субъектом благодарности.

Благодарность – это явление культурное, поэтому всегда национально и исторически обусловлено. Значимость благодарности в культуре и в жизни общества неоспорима.

Список литературы

- Кронгауз М. А. Обращения как способ моделирования коммуникативного пространства// Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. - М., 1999. - С. 124-134.
Молотков М. Б. Российский менталитет как фактор исторического выбора России: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: (09.00.11). – Иркутск, 2007.
Brown Penelope and Stephen D. Levinson. Universals in Language Usage: Politeness Phenomena // Questions and Politeness: strategies in social interaction. – New York: Cambridge University Press, 1978.