

Агапов Е. П., Пендюрина Л. П.

**СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ**

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/1.html](http://www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/1.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. I. С. 8-11. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/1.html](http://www.gramota.net/editions/1.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/](http://www.gramota.net/materials/1/2008/6-1/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [almanac@gramota.net](mailto:almanac@gramota.net)

Процесс развития межкультурной коммуникации осуществляется в рамках становления единой общечеловеческой культуры. Неоднозначный характер становления этой культуры приводит в настоящее время к возникновению глобальных проблем, сопровождающихся трансграничными этническими миграциями людей, трансграничными потоками мгновенной и неограниченной в объемах информации, а также религиозно-культурными переносами. Возникло явление, получившее название религиозно-культурного пограничья, которое сопровождается неоднозначными процессами: с одной стороны – размыванием мировоззренческих и культурных границ, метиссажем, аккультурацией, а с другой – складывающейся идейной общностью, без которой невозможен диалог культур. Особенно ярко это проявляется в функционировании новых альтернативных религий, пришедших в западную культуру из Индии.

Проблема адаптации новых религиозных движений на Западе рассмотрена в современной западной и отечественной литературе достаточно подробно. Чаще всего выделяются три причины распространения индуистских религий: формирование в нетрадиционных религиях новой религиозной идеологии, дискредитирующей существующий социальный строй, неспособность соответствовать меняющимся социокультурным условиям и изменение религиозного менталитета у определённой части верующих. Кроме того, в качестве специфических причин для западного общества выделяются неудовлетворённость духовной атмосферой, для которой характерен кризис традиционной культуры. Но только названными причинами невозможно объяснить распространение новых религиозных течений. Часто идеи, пропагандируемые новыми религиями, разделяются многими представителями западного общества и даже могут стать их образом жизни. В большей степени это относится к контркультурным молодёжным движениям, хотя увлечение ими присуще всему западному обществу. Идеи, проповедуемые в ашрамах Сатья Саи Бабы, в Международном обществе сознания Кришны, Обществе трансцендентальной медитации (ТМ), Международном бюро саньясинов, не только используются в религиозной пропаганде, направленной на сознание узкого круга людей, но и утверждаются в рамках существующей западной цивилизации как средства достижения социальной и личностной гармонии.

Как нам кажется, объяснение этих процессов даёт теория практик, особенно активно развивающаяся в последнее время в социальных науках – в антропологии, философии, истории и т. д. Практика – это понятие, которое может быть отнесено ко всей сфере человеческой деятельности и мышления.

Как категория, обнимающая собой всю целостность человеческого существования, практика включает в себя множество аспектов и характеристик. В качестве её основополагающих характеристик можно выделить следующие.

Практика – это действие по привычке. Так понимал практику Юм и считал, что обычай или привычка поступать и действовать тем или иным образом могут служить основанием человеческой деятельности [Юм 1965: 213-216, 271, 337].

Витгенштейн соглашался с Юмом в тезисе о том, что практика как действие по привычке представляет собой последнее основание деятельности, но при этом полагал, что она ещё задаёт условия осмысленности повседневного языка [Витгенштейн 1994: 166-167].

Этнометодологические исследования берут в качестве основного объекта исследования повседневную практику как искусства решения практических задач в ситуации неопределённости. В этом смысле практика – это всё, что мы делаем.

Очень важной характеристикой практики является то, что она представляет собой описание интерпретаций. Это исследование правил, по которым интерпретативное сообщество устанавливает смыслы текстов. Понимание механизмов интерпретации в практиках предполагает их рассмотрение в качестве фоновых и раскрывающих практик.

Перечисленные фундаментальные свойства практики попытка осмыслить в семидесятых годах прошлого века французский социолог П. Бурдьё. С помощью понятия социальной практики он попытка преодолеть структуралистский и марксистский подходы в антропологии и учесть всё понятийное богатство данной категории.

Бурдьё утверждал, что структуралистский и марксистский подходы являются объективистскими и не учитывают того, что «вписано в дистанцию по отношению к первоначальному опыту и внешний ему мир» [Бурдьё 2001: 53]. Бурдьё показал, что объективные социальные структуры интериоризируются в форме социально-структурированных ансамблей практических схем или инкорпорированных структур – габитусов, предрасположенных функционировать как структурирующие структуры, порождающие практики и представления. Таким образом, центральным понятием, позволяющим выявить особенности социальных практик как локального опыта, как постоянно воспроизводимого и постоянно нового опыта, является понятие габитуса. Это понятие, с одной стороны, подчеркивает активность деятеля, участника этой практики, или, как называет его Бурдьё, «агента», а с другой – соединяет «социальные структуры» и «агента». Как мы уже указывали, мышление или «действие по привычке» представляет собой необходимый момент практического действия понимания практики.

Дальнейшие исследования показали, что социальные практики могут рассматриваться как фоновое (неэксплицированное) знание и умение, а также как конкретная деятельность, соединяющая слова и действия. Бурдые говорит, что для понимания всего, что мы делаем, необходимо учитывать «фоновый» характер практик и их раскрывающую способность, т. е. в своей деятельности мы должны считаться с тем, что дорефлексивные предзнания не являются свободным выбором «чистого разума», а функционируют как диспозиция, вырастают из привычек и склоняют человека думать и действовать определённым образом. Другими словами, фоновые практики предстают деятельностным контекстом, в котором интерпретируется высказывание или поведение.

Американский философ Джон Сёрл, также разрабатывающий идею фоновых практик, подчеркивает, что понимание любого, даже самого элементарного высказывания всегда предполагает отсылку к общедоступному массиву знаний о том, как устроена природа вещей и каковы культурные «рамки», границы их интерпретации [Сёрл 2002: 166-183]. В. В. Волков, рассматривающий в отечественной литературе концепцию фоновых практик, приводит следующий пример: если мы увидим на стене дома вывешенное объявление следующего содержания: «Памятники. Надписи и портреты. Плитки» и далее последует адрес, мы этому не удивимся и поймем, что здесь идёт речь об изготовлении памятников на кладбище, а не о живописных портретах и не о кафельных плитках. Это происходит потому, что у нас есть неявное знание или фоновая практика обращения с умершими, принятая в нашей культуре. Именно они придают совершенно определённый вектор интерпретации данного объявления и гарантируют беспроблемность коммуникации [Волков 1997: 14-15]. Если же не знать этих фоновых практик, т. е. совокупности принятых в культуре традиционных способов деятельности, навыков обращения с различными предметами и т. д., то многие действия и высказывания не смогут быть понятными для представителей другой культуры.

Идея фоновых практик является весьма перспективной для понимания человеческого сознания и человеческой деятельности. Это подтверждают и исследования известного американского теоретика трансперсонального движения К. Уилбера. Уилбер выдвигает концепцию фонового бессознательного. Истоки фонового бессознательного у Уилбера иные: это вечная матрица сознания, в которой он выделяет бессознательное погруженное, архаическое, всплывающее и внедрённое. При этом внедрённое бессознательное – это вытесняющая структура, возникающая при отождествлении индивида с Супер-эго, некий культурный контекст существования индивида. Уилбер подчёркивает, что чаще всего индивид не может видеть Супер-эго как объект со стороны и использует его как то, через что смотришь на вещи.

Для социальных практик не менее важной является их «раскрывающая» способность. Она позволяет увидеть основные способы социального существования, имеющие место в данной культуре и в данный момент истории. Это значит, указывает Бурдые, что, будучи совокупностью интериоризированных моделей практик, габитус сообщает их участникам возможность свободно производить практики и в то же время жёстко ограничивает эту возможность. Другими словами, габитус представляет собой принцип, задающий некую «усреднённую повседневность», некое социальное пространство, характеризующееся определёнными навыками, техническими достижениями, практическими проектами и идентичностями. Габитусы, порождающие и организовывающие практики и представления, могут быть объективно адаптированными к их целям, однако не предполагают осознанную направленность на них и непременно овладение необходимыми операциями по их достижению [Бурдые 2001: 103].

Кроме того, необходимо учитывать, что «раскрывающие» практики меняются исторически и в зависимости от конкретной культуры: «Являясь продуктом истории, габитус производит практики как индивидуальные, так и коллективные, а следовательно – саму историю в соответствии со схемами, порожденными историей. Он обеспечивает активное присутствие прошлого опыта, который, существуя в каждом организме (под организмом Бурдые понимает социальную единицу) в форме схем восприятия, мышления и действия, более верным способом, чем все формальные правила и все явным образом сформулированные нормы, даёт гарантию тождества и постоянства практик во времени» [Бурдые 2001: 106].

Таким образом, мир как мир осмысленных идентичностей раскрывается не только через научное познание, искусство и литературу, но и через социальные практики путём особых игр, или упражнений, или просто «на практике».

Вышеперечисленные религиозные направления сумели обрести успех на Западе, так как «ухватили» неэксплицированные, фоновые ожидания и настроения западного общества и оформили их в стройную систему смысложизненных, нравственных и религиозных представлений. Затем уже произошла их реализация в перечисленных обществах в соответствии со специфической логикой западной культуры, в которую они стремились инкорпорироваться.

В частности, Международное общество сознания Кришны создало своеобразную религиозно-мистическую параллель тем процессам, которые являлись характерными для социально-психологических тенденций западного общества, а именно формированию особого типа индивидуалистической личности, выросшей на почве острейшего отчуждения. Контркультурная молодёжь, отрицающая нормы и ценности западного общества, тем не менее хотела быть вписанной в это общество, хотя бы потому, что практический мир западной культуры, конституированный габитусом, для живущих в нём людей – это мир уже достигнутых целей, способов применения, условий существования, которым необходимо следовать даже в том случае, если он перестал поддерживать оптимальные отношения «личность – общество», отвергал «особость» и уникальность человеческого существования.

Система наставничества, контроля над душами учеников, самоидентификация последних с коллективом единомышленников, предлагаемая кришнаистским обществом, фактически базировалась на тех же целях и принципах, которые предлагали социальные практики Запада. С одним существенным отличием: личность открыто утверждала свою «непохожесть» на других, свою принадлежность к божественному началу, манифестируемую в специфических состояниях адептов, что усиливало модель поведения идеального члена общества. Характеризуя эту ситуацию, Бурдые отмечает, что если отношения экономического и культурного капитала не обеспечиваются объективными механизмами, то требуется непрерывная работа по поддержанию личной зависимости, опирающейся на постоянство габитусов, сформированных социально и постоянно укрепляемых индивидуальными или коллективными санкциями. Стремление группы сохранить своё бытие функционирует на гораздо более глубинном уровне, чем «семейные традиции», т. к. габитус при возникновении новой ситуации порождает новые средства выполнения старых функций и с их помощью позволяет активно воздействовать на будущее и лепить его по образу и подобию прошлого.

Близость к европейской традиции в кришнаизме проявилась и в отношении к сексуальной жизни, к труду и проблемам авторитета. И это не вступает в противоречие со взглядами молодёжи, стоящей на позициях нигилизма, т. к. учение Бхактиведанты умело разрешает эти противоречия. Сексуальная любовь сама по себе не порочна, но эротические эмоции необходимо очищать от плотских примесей и направлять их на Кришну. Только в этом случае произойдет очищение сознания.

Подобным же образом в учении Бхактиведанты меняется психологическая установка на труд. В обществе потребления человек становится рабом вещей, но если он трудится не ради выгоды, а ради Божества, осознавая свой труд как служение Кришне, то любая деятельность становится радостью.

В этом же ключе Бхактиведанта решает и проблему авторитетов. Он предлагает иной идеал общественной жизни, «настоящего» Бога, в основе почитания которого лежат сугубо земные чувства: родительской любви к ребёнку, нежности женщины к любимому, уважения к родителям, заботы о ближних, преданности слуги к господину. Эти чувства приводят сторонников кришнаизма в состояние экстатического переживания, имеющего религиозный характер. Дополняют эти настроения пасторальная символика: Кришна – пастушеский Бог.

В результате сторонники Международного общества сознания Кришны, отвергая рациональность и регламентированность западного образа жизни, фактически возвращаются к тем же самым культурным ценностям, которые они отрицают. Но если в западной культуре следование перечисленным ценностям устанавливается результатом отсутствия свободы, то в кришнаизме их принятие трактуется как обретение свободы, понимаемой как мистическое обретение «иного измерения» существования, полноты и целостности.

Общество ТМ уловило другую фоновую окраску социальных практик Запада. Это стремление к гедонизму, вера в эволюцию и технический прогресс, которые обеспечат человеку на Западе счастливую и беспроблемную жизнь.

Стремление к получению удовольствия зафиксировано и в индийской философии. В аксиологическом четырёхчлене – арtha (приобретение богатства), кама (чувственные удовольствия), дхарма (религиозно-социальный долг), мокша (религиозное освобождение) – мокша провозглашается высшей ценностью, но значимость других отнюдь не отрицается. Махариши Махеш Йоги несколько переставляет акценты, и вот уже наслаждение, лёгкость бытия, отсутствие усилий для их достижения находятся в руках самого человека и становятся тождественными с методами психоанализа, знакомому в той или степени каждому представителю западной культуры. Но глава общества ТМ обещает ещё и расширение сознания каждому практикующему ТМ, что добавляет необходимый элемент духовности в предлагаемые практики. Мистическая практика присутствует, но она отвечает уравновешенности благополучного представителя среднего класса.

Раджниш абсолютизировал гедонистические настроения западной культуры в такой степени, что навёл на себя неудовольствие властей Соединённых Штатов и был депортирован из страны. Но популярность его ашрама остаётся стабильно высокой. Это связано с тем, что он умело эксплуатирует ещё одну идею, лежащую в основе всех социальных практик Запада, – идею свободы и связывает её, с одной стороны с реализацией «духовной революции», а с другой – с проявлениями человеческой сексуальности.

Сексуальная свобода в любви (которую у Ошо не следует путать со «свободной любовью») даёт представление о состоянии Блаженства, переживаемого человеком в духовном раскрытии. Кроме того, энергия любви делает человека свободным от политической власти, от власти мнений других людей, от власти отчуждения.

Учение Сатя Саи Бабы на первый взгляд – достаточно чёткая система идей индуизма. В этом смысле оно кажется наиболее далеким от социальных практик Запада. Но его учение – продукт в течение долгого предшествующего времени реформируемого универсалистского индуизма, сознательно адаптирующего свои идеи к представлениям западного человека и впитывающего разнообразные направления западной культуры при попытках сохранения своей приверженности духу индуизма и обоснования его мессианской роли. Всё это порождает невообразимое смешение взглядов и представлений, в котором уже невозможно выявить специфическое основание социальных практик Запада или Востока и которое благожелательно воспринимается западной публикой в современном информационном обществе.

Таким образом, идеи, пропагандируемые новыми религиями в западном обществе, стали ощущаться как практическое чувство. Они оказались включёнными в повседневное существование человека, что обеспечило возможность коммуникации различных типов культур.

#### *Список литературы*

- Бурдые П.** Практический смысл. - СПб., 2001.  
**Витгенштейн Л.** Философские работы. - М., 1994. - Ч. 1.  
**Волков В. В.** О концепции практик(и) в социальных науках // Социологические исследования. - 1997. - № 6.  
**Сёрл Д.** Открывая сознание заново. - М., 2002.  
**Юм Д.** Соч. в 2 т. - М., 1965. - Т. 2.

## СТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ТЕОРИИ ГОСУДАРСТВА И ПРАВА

*Афанасьева М. В.*

*Барнаульский филиал НОУ «Современная гуманитарная академия»*

Вопросам теории государства и права традиционно уделялось и уделяется большое внимание, как в отечественной, так и в зарубежной юридической литературе, о чем свидетельствуют многочисленные монографии, статьи, а также учебники и учебные пособия. В системе юридических наук теория государства и права занимает главенствующее положение, выполняя как академическую, методологическую, так и прагматическую, практическую роль.

При изучении вопросов становления, развития и современного состояния теории государства и права начинается закладка первоначальных знаний о данной науке. История развития любой дисциплины дает возможность изучить науку с различных точек зрения: в частности можно ознакомиться с мнениями ученых, которые жили в разные эпохи, в различных исторических условиях. Изучение выбранной темы является важным фактором для интеллектуального самосовершенствования.

Теория государства и права существует, как наука сравнительно недавно, поэтому некоторые ее положения неоднозначны с точки зрения армии ученых, и достаточно трудны для понимания при исследовании. Необходимо обладать багажом знаний основ права, чтобы полноценно и творчески подойти к проблемам теории государства и права на этапах становления, развития и. что самое актуальное, исследования науки в современных условиях. Отметим, что перед созданием непосредственно самой теории государства и права ее предшественниками были философия права, энциклопедия права, социология права, политология права. В настоящее время, как и в период ее создания, теория государства и права не имеет единого названия. В одних странах теория государства и права называется общей теорией государства и права, в других теорией права, в-третьих, общей теорией права, в-четвертых, юриспруденция. В своем развитии наука о государстве и праве прошла через большое количество научных объяснений понятия, содержания, предмета, задачи, структуры теории государства и права. Среди таких объяснений можно назвать евразийскую теорию, марксистско-ленинскую теорию, либертарно-юридическую теорию [Мартышин 2003: 160].

Становление непосредственной науки теории государства и права начало происходить в сороковых годах XIX века. Современная теория государства и права претерпевала многие изменения, в зависимости от мировоззрения людей того времени Науки, которые предшествовали теории государства и права: 1. Философия права XVIIIв. (Гуго, Гегель, Кант) – исследует государственно-правовые категории, которые лежат в основе всех юридических наук [Гегель 2005: 34]; 2. Социологии права середина XIXв. (Иеринг, Уолкер, Тревес) – изучает в целом общественную жизнь, закономерности развития общества, его структуру [Новикова 2005: 24]; 3. Энциклопедия права XIXв. (Ганниус, Пютгер, Гарейс, Ратковский) – краткий обзор основных юридических понятий [Тарановский 2006: 124]; 4. Политология права XIX в. (Суворов, Зверев, Ленин) – систематизирует точные научные данные о государственно-правовой действительности и перспективах ее развития [Ленин 2005: 47]; 5. Общая теория права 20-е гг. XIX в. (Остин, Фальк, Коркунов, Шершеневич) – исследует понятия, лежащие в основе позитивного права различных стран [Шершеневич 2006: 19].

В наше время теория государства и права становится демократичной. Она уделяет все большее внимание материальным и духовным потребностям человека, его достоинству, правовому и политическому мировоззрению, правам и свободам человека и гражданина. С восприятием идей правового государства значительно обогатилось гуманистическое содержание современного учения о государстве и праве [Поцелуев 2005: 77].

Теория государства и права сегодня представляет совокупность знаний, представлений о наиболее общих закономерностях возникновения, развития и функционирования государства и права. Данная дисциплина имеет свои специфические черты, она использует свои собственные задачи, методы исследования. Также теория государства и права находится в системе наук, где взаимодействует с другими учебными дисциплинами. Без их кооперации невозможно эффективно и рационально использовать материальные, финансовые и трудовые ресурсы, выбрать наиболее целесообразный путь технологического прогресса [Алексеев 2006: 60].