



2012/1 (7)

УДК 130.2+303.01

Шеманов А. Ю.

Содержание

Теоретическая культурология

Шеманов А. Ю.

Другой как «неспособный»:
социальный конструктивизм
vs. медиализация

Разлогов К. Э.

Духовное возрождение — миф
или реальность?

Историческая культурология

Кочеляева Н. А.

Взаимодействие механизмов
памяти и забвения
в исторической перспективе

Скибинская О. Н.

Культурно-исторические основы
исследования рода
в провинциальной российской
традиции

Прикладная культурология

Костина А. В.

Реклама как фактор формирования
аксиологического пространства

Мамедов Ф.

Человеческий капитал: возможности
культурологического подхода
к анализу и оценке

Румянцев М. В.

Лаптева М. А.

Зеленцова Е. В.

Мельвиль Е. Х.

Андреева С. В.

Междисциплинарное исследование
креативных индустрий
и творческой экономики
КрасноярскаДругой как «неспособный»:
социальный конструктивизм vs. медиализация*

Аннотация. В статье анализируется специфика антропологической интерпретации Другого в понимании К. Леви-Строса, а также рассматриваются два подхода к решению проблемы включения (инклюзии) в общеобразовательный процесс людей с нарушениями физического и психического развития. В первом из них проблема инклюзии людей с нарушениями развития обсуждается с опорой на концепцию социального конструирования реальности, во втором — исходя из медицинского подхода к данной проблеме. Сопоставление этих концепций позволяет выявить общую ограниченность их методологии, которая остается в пределах натуралистического истолкования природы знака и не ставит вопрос о происхождении знаковой функции в процессе исторического развития человека и становления его как индивида.

Ключевые слова: исследования инвалидности/«неспособности», антропология Другого, инклюзия, интеграция, социальный конструктивизм, медиализация, знак, критика натуралистической методологии

Полвека назад К. Леви-Строс, говоря о трудностях, с которыми встретила антропология на закате колониальной эры, затронул осознанную тогда западными этнологами проблему, получившую впоследствии развитие в так называемых «постколониальных исследованиях» [1]. Ученые столкнулись с обвинениями в том, что антропология, проводя тезис о важности сохранения культурного разнообразия, способствует легитимации колониального господства. Леви-Строс писал: «Они (народы, подвергшиеся колонизации. —А. Ш.] опасаются, что под прикрытием антропологической интерпретации истории, которую они считают нетерпимой, неравенство будет оправдываться как желаемое разнообразие человечества» [2]. Леви-Строса тревожит, что параллельно с процессом ассимиляции в изучаемых обществах развивается неприятие самой исследовательской позиции антрополога, которая рассматривается как в своем существе связанная с практикой колониализма. Он отмечает невозможность счи-

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант № 12-03-00499 «Становление субъектности и рефлексивности человека в практиках культуры».

Гуманитарные исследования

Большакова А. Ю.
Теория архетипа и концептология

Селезнева Е. Н.
Методы концептуализации стилей наследования в истории культуры

Богатырёва Е.А.
Фактор времени в становлении культурных индустрий

Вислова А. В.
Культурные индустрии и театр

Малая культурологическая энциклопедия

Иконникова С. Н.
Кондаков И. В.
Костина А. В.
Шапинская Е. Н.
Высокие стандарты ученого и гражданина, воплощенные в жизнь: памяти А. И. Шендрика

К 80-летию Российского института культурологии

Астафьева О. Н.
Разлогов К. Э.
Диалог накануне юбилея

Рецензии

Черносвитов П. Ю.
Цивилизационная идентичность в переходную эпоху

Васильев А. Г.
Современная историческая наука — культурологии
Рецензия на книгу Л. П. Репиной «Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика»

Аванесова Г. А.
Культурологический дискурс в контексте современных социальных трансформаций

Научная жизнь

Зубов А. А.
Курова-Чернавина Н. С.
Энциклопедический текст на фоне

тать решением этой проблемы предоставление равной возможности взаимного изучения друг друга: чтобы африканские или меланезийские антропологи также изучали европейские общества, как европейцы изучают их. В основе его вывода лежит убеждение в том, что провозглашение антропологией как наукой равенства культур и неправомерности их деления на «высшие» и «низшие» не отменяет их реального неравенства как культур колонизаторов и колонизируемых, не устраняет различия в том, кто реально в истории занимал и занимает активную позицию в этих отношениях. Сама декларация о равенстве в такой ситуации может быть расценена как способ затушевывания данного различия, а тем самым — сохранения скрытого неравенства [3].

Как отмечал К. Леви-Строс, цивилизация технического прогресса сделала реальностью все более тесное взаимодействие между различными цивилизациями — как теми, что считаются высокоразвитыми, так и «архаическими». При этом, с одной стороны, идет процесс становления универсальной цивилизации (на основе этого взаимодействия), а с другой — в европейскую цивилизацию проникают «элементы “первобытного” образа жизни, “примитивного” мышления, “примитивного” поведения, которые всегда были объектом антропологических исследований» [4]. Леви-Строс подчеркивал наличие в этой новой, возникающей цивилизации чуждых друг другу духовных и материальных элементов, что придает ей «гибридный» характер [5]. Тем не менее, он надеялся, что вливающиеся в процесс взаимодействия цивилизации, перестав быть предметом изучения со стороны, по мере осознания самих себя, начнут сами изучать свое прошлое, язык, обычаи уже не столько как антропологи, сколько как лингвисты, филологи и историки своей культуры [6].

Отчасти эта надежда Леви-Строса оправдалась: появились многочисленные исследования ученых африканского, ближневосточного, индийского и т.п. происхождения, посвященные изучению истории и культуры народов Африки, Ближнего Востока, Индии и т.д. Однако появление этих исследований шло одновременно с масштабным изменением исследовательской парадигмы в антропологии в целом, что отразилось, в частности, в способе интерпретации отношения «я» — «другой». Обратить внимание на это отношение побуждает и интерес современной антропологии к репрезентациям Другого в культуре [7], и то, что Леви-Строс считал одним из принципов антропологии изречение Ж.-Ж. Руссо «Я есть другой». Данное высказывание рассматривалось им как принцип объективности, позволяющий антропологам говорить о себе в третьем лице и являющийся условием их способности «показать, что другие люди — это люди, подобные им самим, или, иными словами, “другой” есть “я”» [8]. Способ обсуждения Леви-Стросом отношения между «я» и «другим» в работе «Руссо — отец антропологии», на мой взгляд, проливает свет на то, что он считал выходом из отмеченного выше морального затруднения, стоящего перед антропологом.

Радикальную новацию Руссо, открывшую возможность антропологического взгляда на человека, Леви-Строс видел в его отказе от «я» как эгоцентрического сосредоточения на себе в отношении ко всем другим, когда «я» выступает всегда как заведомо «достойное» и потому как мера достоинства «других». В этом смысле позиция Руссо состоит в признании себя столь же «недостойным», как самый слабый и скромный из «других» [9]. Именно в этом заключается, согласно Леви-Стросу, корень той перемены в умах, которая предшествовала антропологической революции. Ее суть он видит «в отказе от

принудительного отождествления какой-либо культуры со своей собственной культурой или отдельного члена какой-либо культуры с тем образом или с той ролью, которую эта культура пытается навязать ему» [10].

Но это лишь одна сторона интерпретации отношения «я» и «другого», которую Леви-Стросс находит у Руссо. Он отмечает также парадоксальность Руссо, который, «предлагая изучать людей самых далеких, занимался главным образом изучением одного самого близкого ему человека — самого себя; через все творчество последовательно проходит желание отождествить себя с другим при упорном отказе от отождествления с самим собой» [11]. В свете данного парадокса, отказ от эгоцентризма, на мой взгляд, оборачивается самообъективацией, а отождествление с «другим» — объективацией «другого», причем такой, когда «я» и «другой» получают статус особых объектов [12], отстраненно наблюдаемых извне, как они существуют объективно, а не в своем субъективном представлении.

В самом деле, «упорный отказ от отождествления с самим собой» при последовательном желании «отождествить себя с другим» означает фиксацию членов этой оппозиции, отсутствие возможности перехода между ними. «Я» и «другой» получают равный статус, но не в качестве субъектов, а как сходно устроенные объекты. Сама способность иметь мнение («мнить»), думать о себе и других, сама «субъективность» оказывается при этом особым качеством, присущим устройству некоторых «объектов», к каковым относятся люди. И, в определенном смысле, человек делит это свойство со всеми живыми существами, способными «страдать» и «сострадать» себе подобным, что и является источником, из которого может возникать природная этика, заменяющая в природе «законы, нравственность и добродетель» [13]. Этот пафос Руссо — переживание природного единства с миром («первобытное отождествление») — звучит для Леви-Стросса как «истинный принцип человеческого познания и единственно возможные основы нравственности» [14].

К. Леви-Стросс, с одной стороны, этически переосмысливает и тем самым оправдывает объективацию себя и других в качестве «другого» в третьем лице, которую Н. А. Бердяев и Г. Марсель, к примеру, считали своего рода первородным грехом познания. Но, с другой стороны, в контексте этой фиксации оппозиции объективируется все, что происходит с человеком как «другим» — мышление, речь, поведение. Они представляются как объективный процесс, отношение которого ко мне еще надо установить. «Руссо открыл нам... существование другого лица (“он”), которое думает внутри меня и приводит меня сначала к сомнению, что это именно “я”, которое мыслит» [15]. «Упорный отказ от отождествления с собой» также означает отказ от картезианского понимания субъективности, удостоверяющей и тем самым полагающей собственное бытие и бытие мира через сомнение (и онтологическое доказательство бытия Божия). Картезианство, с его утверждением достоверной для себя субъективности, отвергнуто Леви-Строссом [16] вместе с возможностью полагания субъективностью себя вовне, возможностью перехода от внутреннего к внешнему, без которого само внутреннее становится лишь наблюдаемым извне, т.е. внешним. Леви-Стросс пишет, что на логическом доказательстве существования мыслящей личности «возводилось здание физики за счет отрицания социологии и даже биологии» [17], т.е. он видит основной изъян Декартова полагания себя в том, что это мыслящее «я» может удостовериться в собственном существовании чисто логически, не

соотнося себя с другими людьми и своим собственным живым телом. В результате оно и находит себя в мире физических объектов, лишенных всякой жизни.

Мне хотелось бы подчеркнуть, что, считая отождествление себя с другим, выраженное в сострадании, подлинным истоком человечности «я», а наличие внутреннего мира присущим каждому человеку свойством, которое он имеет подобно другим людям и животным, Леви-Строс строит определенную концепцию человека. «Если считать, что с появлением общества человек претерпел тройное изменение — от естественного состояния к цивилизации, от чувства к познанию и от животного состояния к человеческому... — то нам придется признать за человеком, даже в его первобытном состоянии, некую важную способность, или свойство, побудившее его проделать это тройное превращение» [18]. В этой способности, которая представляет собой «сострадание, вытекающее из отождествления себя с другим» [19], Леви-Строс усматривает с самого начала наличие противоречивых элементов: она является «одновременно естественной и культурной, эмоциональной и рациональной, животной и человеческой» [20]. Способность видеть себя как другого и в сострадании отождествлять другого с собой выступает как своего рода природа человека, особенность которой именно в сочетании в ней природного и культурного, животного и человеческого, эмоционального и рационального.

В рамках подобной методологии все оппозиции, о которых он говорит, задаются в качестве изначально и внутренне присущих его способу бытия. Такой способ бытия определяется данными оппозициями, но сам не определяет их возникновение: действует методология запрета на картезианское самополагание, на «упорный отказ от отождествления с самим собой». Поэтому Леви-Строс говорит о тройном превращении, но как о свершившемся некогда факте: изображенный им способ бытия не требует постоянного возобновления этих превращений. Рациональное и культурное составляют одну сторону — человеческую, а эмоциональное и природное — другую, животную. Отмеченные оппозиции оказываются вне становления, между ними нет перехода. В этом смысле, на мой взгляд, можно говорить о натурализме в позиции Леви-Строса, которую он наследует от затрагиваемой им в данной статье традиции споров между рационалистами и эмпириками Нового времени.

Я так подробно остановился на вопросе о скрытом натурализме позиции Леви-Строса для того, чтобы сделать предположение, которое я попытаюсь аргументировать далее, но вряд ли смогу развернуто доказать в данной статье вследствие ограниченности ее объема и обширности задачи. Мне представляется, что этот скрытый натурализм в понимании человека, в понимании отношения «я» и «другого», языка, общества, культуры лежит в основе последующих тупиков, проблем и дилемм в отношениях европейской антропологической мысли к Другому. Это относится также к той теме, которая будет интересовать меня далее. Речь будет идти о коллизиях, связанных с представлением о Другом как о «неспособном» (так буквально можно перевести английский термин *disabled*), или инвалиде, а также о той политике в отношении к этому Другому, которая после Саламанкской декларации ЮНЕСКО 1994 г. получила название политики инклюзии в области образования (и которая относится не только к людям с инвалидностью, но и к представителям других социальных меньшинств).

В современной литературе политику инклюзии (в том числе в области

образования) принято отличать от политики интеграции и в определенной мере противопоставлять ей. Идеология инклюзии опирается на так называемую «социальную модель» в выстраивании отношения к другим (в т.ч. к людям с различными телесными и психическими нарушениями). Инклюзия предполагает изменение различных институтов таким образом, чтобы они благоприятствовали включению другого — человека другой расы, вероисповедания, культуры, человека с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ) — в социальную и культурную жизнь общества. Причем декларируется такое изменение институтов, при котором это включение содействовало бы интересам всех членов общества, росту их способности к самостоятельной жизни (включая лиц с ОВЗ), обеспечению равенства их прав и т.п. В отличие от инклюзии, термин «интеграция» используется для обозначения другого направления в политике обеспечения максимальной доступности образования и других социальных институтов для людей с ОВЗ: она сформировалась на основе иной модели, которую сторонники «социальной модели» называют «медицинской» (или «индивидуальной» — в отличие от «социальной»). Ее принципы были сформулированы в 1970-х гг. в концепции «нормализации», и хотя сейчас интеграция часто рассматривается как промежуточный шаг на пути к инклюзии, ее истоком является другая идеология.

Концепция «нормализации» в отношении к человеку с ОВЗ признала неправомерной его дискриминацию — лишение возможности участвовать в нормальной жизни наряду с другими гражданами. Она послужила основанием для изменений, в результате которых, в частности, дети с ОВЗ получили возможность учиться в системе общего образования. Но при этом данная концепция не ставила под вопрос сложившиеся социальные и культурные нормы общества, в которое должен включаться человек с ОВЗ. При таких предпосылках включение в общество оборачивалось необходимостью решать проблему приспособления к доминирующей норме самому человеку с ОВЗ. Интеграция, основанная на идеологии нормализации, не предполагала существенных перемен в тех институтах, в которые интегрируется другой [21]. Эта концепция подразумевала сосредоточение на конкретной помощи индивиду — ребенку или взрослому с теми или иными нарушениями — в адаптации к общей системе, а характер помощи, естественно, определялся типом и выраженностью присущих ему телесных и/или психических нарушений.

По этой причине сторонники «социальной модели» предъявляют к концепции нормализации и основанной на ней интеграции обвинение в медикализации человеческой жизни, в следовании «медицинской модели» при интерпретации социального статуса индивида [22].

«Социальная модель» инклюзии строится на так называемом социально-конструктивистском подходе к проблеме «неспособности». Его суть состоит в том, что понятие «ограниченные возможности здоровья», или «неспособность» (disability) рассматривается как результат «социального конструирования реальности» [23], т.е. в качестве социального конструкта, который может использоваться в целях подавления (в том числе экономического) тех лиц и групп общества, к которым он применяется [24].

В основе социально-конструктивистского подхода «исследований неспособности» (disability studies) лежат несколько теоретических моделей [25]. Это направление является частью «культурных исследований» (cultural studies), использующих ряд марксистских

понятий для критики культуры (идеология правящего класса, гегемония, неравенство в распределении средств производства и др.). При этом понятия «болезнь» и «инвалидность/неспособность» рассматриваются в качестве социальных конструктов, порожденных системой капитализма, маркетизацией всех сторон жизни, включая медицину и образование. В русле этого же направления критики культуры современного общества находятся также феминистские, постколониальные исследования и др. [26]. Среди источников социальной и культурной критики дискурса «неспособности» называют также французского философа и историка М. Фуко и его концепцию дискурса как способа осуществления власти, а также П. Бурдьё [27].

В социально-конструктивистских «исследованиях неспособности» понятие «нарушения» (impairment) противопоставляется понятию «неспособности» (disability): если первое характеризует физические или психические особенности, присущие индивиду, то второе является социальной конструкцией, построенной в соответствии с господствующим в культуре определенного общества дискурсом, например, таким, который основан на маркетизации медицины и образования, конкуренции и узко понимаемом принципе достижения. Приписывание этого конструкта индивиду оценивается как «дизэблизм» (по аналогии с расизмом, сексизмом и др.) [28].

В рамках критики дискурса «неспособности» понятия, используемые для описания неспособности, родительско-детских отношений, особых образовательных потребностей ребенка (аутизм, детский церебральный паралич, синдром Дауна, патологическая привязанность, гиперопека и пр.), рассматриваются как проявление «дизэблизма». Дискриминация видится в том, что родители таких детей вынуждены использовать эти понятия при описании своих детей и отношений с ними в процессе получения необходимых для этих детей средств ухода, передвижения, терапии, образовательной поддержки и пр. Этот дискурс, по мысли критиков, ставит экономическую, социальную, образовательную поддержку в зависимость от необходимости описывать своих близких, имеющих нарушения, в отчужденных терминах, чувствовать унижение от бюрократического контроля над своей жизнью, становиться жертвами произвола и субъективизма социальных работников, что рассматривается как социальные и экономические следствия дискурса «неспособности» [29].

Р. Сли характеризует идею инклюзивного образования, развиваемую в рамках социального конструктивизма, как радикальную провокацию, протест против повсеместного господства в образовании практик исключения (эксклюзии), вступающих в конфликт с многообразной и многослойной идентичностью учащихся [30]. Он также подчеркивает, что эта идея представляет собой осознанно назойливый этический проект. По мнению Д. Анастасиу и Дж. М. Кауфмана, критиков социально-конструктивистской концепции инклюзии, ее сторонники намеренно представляют свой подход не как теорию, а как инструмент, направленный лишь на прояснение способа, которым общество делает «неспособными» (disabled) людей с нарушениями [31]. Подобное позиционирование социально-конструктивистского подхода как модели, а не теории позволяет ее защитникам отклонить обвинение в односторонности их анализа проблемы «неспособности»-инвалидности. Однако критики «социальной модели» полагают, что в действительности конструктивистский подход проявляет признаки социальной теории среднего уровня: он стремится охватить все типы и степени инвалидности, принять в расчет жизненный опыт всех категорий людей с

инвалидностью, строит политическую стратегию защиты прав инвалидов и т.п.

Защищая медицинский подход к проблемам «неспособности», те же авторы настаивают, что медицинские и/или психологические описания людей с нарушениями и их отношений с близкими, а также медицинские и психологические термины сами по себе являются не следствием дизэблизма специалистов, а отражают реальные проблемы и нужды этих людей и их семей, которым без их обозначения невозможно оказывать конкретную помощь. Термины рассматриваются этими авторами как обозначение реальности, которая отражается с их помощью более или менее верно, хотя некоторые термины действительно могут в большей мере выражать социальные и культурные стереотипы, а не реальное положение дел [32]. С позиций социального конструктивизма, любые категоризации, включая описания нарушений, представляют собой социальный дискурс власти, который ставит своей целью выделить и обособить человека с нарушениями как Другого (особенностью которого является его «неспособность») и может быть использован для его подавления и дискриминации, в том числе — посредством практик оказания ему помощи, что предполагает наличие активной позиции только у помогающего [33].

Несмотря на различие, оба подхода — и сторонников социально-конструктивистской интерпретации идеи инклюзии, рассматривающих «неспособность» как порождение общества и его проблему, и ее критиков, защищающих адекватность медицинских категорий для понимания инвалидности как проблемы, прежде всего, самого индивида — характеризуются, на мой взгляд, общей чертой. На эту общую черту указывает статическое понимание природы знака, которое позволяет ставить вопрос либо о соотносительности знака и внезнаковой реальности (как это делают сторонники медицинского подхода к проблемам образования инвалидов), либо о соотносительности процессов речевого манипулирования знаками с социальным взаимодействием в борьбе за власть (в социально-конструктивистском подходе). Если для первого подхода характерна методология реализма (или — с точки зрения социального конструктивизма — «эссенциалистское» понимание терминов описания инвалидности, их отнесенность к реальным сущностям вне сознания), то для второго — методология номинализма, для которой свойственно рассматривать знак в отрыве от означаемой реальности, как не имеющий реальной референции. Отсюда второй подход делает упор на дискурс-анализ текстов описания реальности, при котором в качестве основного содержания этих текстов выступают социальные отношения производителей дискурса, а средством их изучения — анализ коннотаций и аллюзий, а не прямого значения самих описаний.

Хотя одним из источников социального конструктивизма является марксизм, концепция производства значений в процессе их социального конструирования не ставит вопрос о формировании самой знаковой функции в процессе исторического развития и становления индивида. По-видимому, не является случайностью, что принятая в «исследованиях неспособности» версия марксизма оказалась соединимой со структурализмом (в интерпретации Л. Альтюссера) и постструктуралистским анализом дискурса (М. Фуко, Ж. Деррида), в которых проблема происхождения знака рассматривается только как социальное производство значений, а сама значимость знака предстает как его естественное свойство.

В этом смысле, общей проблемой указанных выше двух подходов является *непреодоленность* в них натуралистической интерпретации познаваемого объекта и его отношения к понятию, выразившаяся и в применяемой в постструктуралистской концепции дискурса теории знака, и в господствующей научной эпистемологии, сохраняющей жесткий дуализм субъекта и объекта познания, уходящий корнями в Новое время и эпоху Просвещения. И это несмотря на то, что современное состояние научной рациональности обозначается как постнеклассическое и характеризуется как включающее в рефлексию над научной деятельностью субъекта этой деятельности [34]!

Натуралистическая интерпретация объекта познания и знака является производной от представления о том, что способность в процессе познания получать теоретическое знание об объекте, отражающее его существенные свойства, является естественным свойством человека, его разума. Это убеждение стало следствием воспринятой классической наукой от Средних веков идеи «естественного света», присущего познающему мир разуму, обеспечивающего, говоря словами Лейбница, «предустановленную гармонию» между знанием и познаваемой природой [35]. Современной формой философского обоснования подобной натуралистической интерпретации процесса познания является обращение к проблеме отношения знака и его референции.

Проблема референции воспроизвела новым способом присущую классической науке идею «естественного света» разума, сосредоточив ее в знаке. Возможность соответствия знака его референту — это вид «предустановленной гармонии» между знаком, указывающим на предмет, и существованием предмета, тогда как концепт (понятийное содержание знака) — отражение другого соответствия, а именно — между понятийным отображением свойств предмета и самими свойствами реального предмета обозначения. На связь теории референции Г. Фреге с проблемой внезнаковой реальности указывает Дж. Серл [36], отмечающий, что Б. Рассел, истолковав семантику в духе логического синтаксиса, устранил вопрос о реальности и тем самым существенно разошелся с реализмом обыденного языка, уверенного в реальности его референтов. Сам Серл меняет содержание этой проблемы, рассматривая референцию не как данность, не как таинственное свойство знака, а как иллокутивную функцию *речевых актов*. Отнесение к обозначаемому предмету перестает быть предпосланным коммуникации как ее предпосылка, оно оказывается содержанием *акта коммуникации*, которое, но уже за пределами его иллокутивной формы, может быть принято или не принято тем, к кому обращен речевой акт (т.е. референция может стать интерсубъективным содержанием или не стать им, но это уже перлокутивный эффект речевого акта, находящийся за пределами его самого). Таким образом, отношение к внезнаковой реальности оказывается речевой конвенцией, утверждаемой в акте коммуникации.

Традиционная теория знака — как репрезентации объективного положения дел — в непосредственном применении к научному языку воспроизводит, как нетрудно видеть, предрассудок «естественного света» разума и его «предустановленной гармонии» с предметом. Коммуникативная теория знака, представленная теорией речевых актов, вводит проблематику коммуникации, основанной на истолковании речевого выражения. В этом контексте, когда содержание коммуникации предстает в качестве результата процесса коммуникации, возникает необходимость осмыслить вопрос об истине коммуникативно

вырабатываемых конвенций. Однако поскольку и в теории речевых актов, и в концепции социального конструирования реальности не проблематизируется отношение знака к его референту, а акцентируется лишь коммуникативная и конвенциональная природа знака, то выйти за рамки натурализма в отношении знака и референта на этом пути не удастся.

Но именно проблема происхождения знаково-символических функций и культуры как символического выражения человеческой общительной деятельности обсуждалась и решалась в советской теории деятельности как в рамках философии (Э. В. Ильенков, Ф. Т. Михайлов, М. Б. Туровский, В. В. Сильвестров, Г. С. Батищев, В. С. Библер, Н. С. Злобин и др.), так и в психологии (Л. С. Выготский, С. Л. Рубинштейн, Д. Б. Эльконин, А. И. Мещеряков и др.). Разработки в этой области нашли также практическое применение, с одной стороны, в философии и практике развивающего обучения В. В. Давыдова, Д. Б. Эльконина и др., а с другой — в концепции «школы диалога культур» В. С. Библера и др. Без постановки данного вопроса — т.е. вопроса об историческом становлении знаковой функции в процессе общественной деятельности — понимание сущности знаковых систем и их использования в практике общения воспроизводит нововременную концепцию естественного света разума, что ведет к натурализму в интерпретации как знака, так и реальности.

Культурно-историческая концепция и теория деятельности, которые упоминались выше, наметили продуктивный выход из натуралистической парадигмы, хотя, по крайней мере на начальном этапе, они разделяли общее со всей наукой того времени представление о культуре. Его корни также уходят вглубь европейской философской традиции, которая выдвигала на первый план значение интеллекта в качестве особого *природного* свойства, определяющего человеческое в человеке. Выход за рамки этого ограничения намечается в попытках понять становление субъектности, развитие знакового опосредствования деятельности и рефлексивности индивида в ряду различных культурных форм (например, таких, как волшебная сказка [37], театр движения [38] и др.). Однако анализ преодоления натурализма и значение этого нового подхода для понимания проблем образования людей с ограниченными возможностями здоровья является предметом специальной статьи.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например: *Соловьева А. Н.* Постколониальные исследования (в антропологии) // Социокультурная антропология: история, теория, методология : энциклопед. словарь. М. ; Киров, 2012. С. 298–311.

[2] *Леви-Строс К.* Пути развития этнографии // *Леви-Строс К.* Первобытная культура. М., 1984. С. 35.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 31.

[5] Там же.

[6] Там же. С. 36.

[7] См., например, следующие работы: *Шапинская Е. Н.* Образ Другого в текстах культуры. М., 2012; *Суковатая В. А.* Лицо Другого: Телесные образы Другого в культурной антропологии : монография. Харьков, 2009; *Соловьева А. Н.* Этничность и культура: проблемы дискурс-анализа. Архангельск, 2009 (специально — гл. 4).

[8] *Леви-Строс К.* Руссо — отец антропологии // *Леви-Строс К.* Перво-бытная культура... С. 23.

[9] Там же. С. 24–25.

[10] Там же. С. 25.

[11] Там же. С. 21.

[12] Конечно, не таких объектов, которыми человек, словно вещами, вправе распоряжаться по своему усмотрению, владеть ими, господствовать, а такого объекта, который обладает способностью чувствовать свое тождество с миром, со всеми другими существами, без всякого «отчетливого ощущения своей личности» — цитирует Леви-Строс слова Руссо (Там же. С. 27).

[13] Там же. С. 26–27.

[14] Там же. С. 28.

[15] Там же. С. 23.

[16] Там же. С. 22–23.

[17] Там же. С. 22.

[18] Там же. С. 23.

[19] Там же.

[20] Там же.

[21] См., например: *Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р.* Политика инвалидности : социальное гражданство инвалидов в современной России. Саратов, 2006; *Грозная Н. С.* Инклюзивное образование за рубежом: от мечты к реальности // Синдром Дауна XXI век. 2011. № 1. С. 34–41.

[22] См., например: *Goodley D., Runswick-Cole K.* Len Barton, inclusion and critical disability studies: theorising disabled childhoods // *International Studies in Sociology of Education*. 2010. Vol. 20, № 4. P. 273–290; *Slee R.* Beyond special and regular schooling? An inclusive education reform agenda // *International Studies in Sociology of Education*. 2008. Vol. 18, № 2. P.99–116; *Anastasiou D., Kauffmann J. M.* A Social Constructionist Approach to Disability: Implications for Special Education // *Exceptional Children*. 2011. Vol. 77, № 3. P. 367–384.

[23] Эта концепция была разработана П. Бергером и Т. Лукманом в 1960-е гг. в русле социологии знания, синтезировавшей главным образом подходы феноменологической социологии повседневности А. Шютца и символического интеракционизма Дж. Г. Мида. См.: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания. М., 1995.

[24] См.: *Goodley D., Runswick-Cole K.* Op. cit. P. 281, 286.

[25] Об источниках социально-конструктивистского подхода к проблеме инвалидности см.: *Anastasiou D., Kauffmann J. M.* Op. cit. (особенно с. 370).

[26] Подробнее об этом см.: *Goodley D., Runswick-Cole K.* Op. cit.

[27] См.: *Slee R.* Op. cit. P. 99, 105; *Anastasiou D., Kauffmann J. M.* Op. cit. P. 370.

[28] См.: *Goodley D., Runswick-Cole K.* Op. cit. P. 273–275, 281, 286.

- [29] Ibid. P. 281–283.
- [30] *Slee R.* Op. cit. P. 99.
- [31] *Anastasiou D., Kauffmann J. M.* Op. cit. P. 370–371.
- [32] Ibid. P. 373–374.
- [33] См., например: *Goodley D., Runswick-Cole K.* Op. cit. P. 283; *Anastasiou D., Kauffmann J. M.* Op. cit. P. 371–372.
- [34] *Степин В. С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. М., 2006. С. 326–327.
- [35] *Румянцев О. К., Туровский М. Б., Черняк Л. С., Шеманов А. Ю.* Метаморфозы разума в европейской культуре: к философским истокам современных проблем образования. М., 2010.
- [36] *Сёрл Дж. Р.* Введение // Философия языка. М., 2004. С. 9–11.
- [37] См., например: *Эльконинова Л. И., Эльконин Б. Д.* Знаковое опосредствование, волшебная сказка и субъектность действия // Вестник МГУ. Сер. 14. Психология. 1993. № 2. С. 62–70.
- [38] *Попова Н. Т.* В чем особенность особого искусства? // Искусство как творчество социальности и проблемы социокультурной реабилитации : сб. ст. М., 2010. С. 101–110.

© Шеманов А. Ю., 2012

Статья поступила в редакцию 12 марта 2012 г.

Шеманов Алексей Юрьевич,

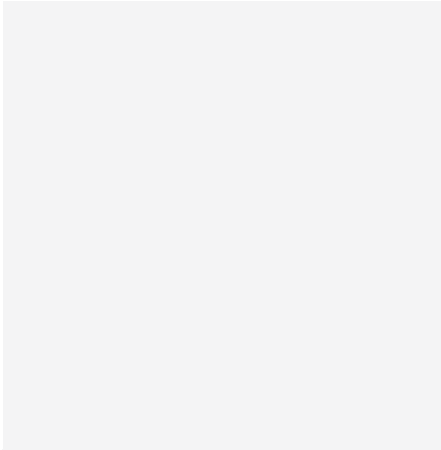
доктор философских наук, кандидат медицинских наук,
заведующий лабораторией проблем социокультурной реабилитации
лиц с ограниченными возможностями здоровья
Института проблем интегративного (инклюзивного) образования,
Московский городской психолого-педагогический университет (Москва),
e-mail: ajshem@mail.ru

UDC 130.2+303.01

Shemanov A.

**The Other as “Disabled”:
Social Construction Approach vs. Medicalisation**

Abstract. The article considers the specificity of the anthropological interpretation of the Other by C. Levi-Strauss and evaluates two approaches to the inclusion of persons with disabilities into the general education process in connection therewith. The first approach discusses the issue of inclusion on the base of the social construction of reality concept, the second one proceeds from the medical approach to the subject matter. The comparison of those two approaches allows revealing general limitations of their methodology, which remains within the confines of naturalistic sign interpretations and does not discuss the issue of the sign function origin in the process of human historical development and individual ontogenesis.



Key words: disability studies, anthropology of the Other, inclusion, integration, social constructionism, medicalisation, sign, criticism of naturalistic methodology

Shemanov Alexei Yurievich,

Doctor in Philosophy, PhD in Medical Sciences,
Head of the Laboratory for Social and Cultural Rehabilitation
of Persons with Developmental Disabilities
at the Institute for Integrative (Inclusive) Education Research,
Moscow State University of Psychology and Education (Moscow),
e-mail: ajshem@mail.ru