

**Московский государственный университет
Философский факультет**

**Казанский федеральный университет
Философский факультет**

**Ассоциация философских факультетов и отделений
классических университетов России**

Философские перекрестки

Московско-Казанский сборник

Под ред. М.Д. Щелкунова

**Казанский университет
2012**

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7
Ф56

*Печатается по решению
Ученого совета философского факультета
Казанского федерального университета*

Научный редактор –
докт. филос. наук, проф. **М.Д. Щелкунов**

Рецензенты:
докт. филос. наук, проф. **Е.М. Николаева;**
докт. филос. наук, проф. **Э.А. Тайсина**

Ф56 **Философские перекрестки:** Московско-Казанский сборник / под ред. М.Д. Щелкунова. – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 182 с.
ISBN

Первый выпуск Московско-Казанского сборника содержит статьи известных специалистов, посвященные актуальным проблемам современной философии образования, социальной философии, философской антропологии, философии религии.

Предназначен для преподавателей, студентов, магистрантов и аспирантов гуманитарных специальностей, для всех, кто интересуется проблемами современной социальной философии, религиоведения, философии образования и культуры.

Ключевые слова: социальная философия, культура, образование, философия религии, философская антропология.

ISBN

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7
Ф56

Казанский университет, 2012

**Moscow State University
Faculty of Philosophy**

**Kazan Federal University
Faculty of Philosophy**

**Classical Universities of Russia
Association of Philosophical Faculties and Departments**

The Philosophical Crossroads

Moscow-Kazan collection

Edited by Michail Schelkunov

**Kazan University
2012**

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7
P56

*Published by the decision
of Academic Council of Philosophy Faculty
Kazan Federal University*

Science editor –
doctor of philosophy, professor **M.D. Schelkunov**

Reviewers:
doctor of philosophy, professor **E.M. Nikolaeva**,
doctor of philosophy, professor **E.A. Tajsina**

P56 Philosophical crossroads: Moscow-Kazan collection – Kazan:
Kazan University, 2012. – 182 p.

The first issue of the Moscow-Kazan collection of philosophical articles contains proceedings of known specialists, dedicated to topical problems of modern philosophy of education, social philosophy, philosophical anthropology, philosophy of religion.

For teachers, students, post-graduate students of humanitarian specialties, for all those interested in problems of modern philosophy.

Keywords: social philosophy, culture, education, religion, philosophical anthropology.

ISBN

УДК 1:008:17
ББК 87:71.5:87.7
Ф56

Kazan University, 2012

І. ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

М.Д. Щелкунов

ОБРАЗОВАНИЕ В ОБЪЯТЯХ ГЛЭМ-КУЛЬТУРЫ

– Какой театр эффективнее
в рыночном смысле – Большой или Малый?

– Эффективнее всегда будет цирк
В. Садовничий

1. Гламур как социально-культурный феномен

Термин гламур – русскоязычный вариант английского *glamour* – многозначен. Согласно специалистам-языковедам, он по-прежнему включает в себя такой изначальный смысл, как волшебство, чары, чарующая сила (*to cast a glamour over* – очаровать, околдовать). Другие его значения – «шарм, обаяние, очарование, привлекательность». В современном английском языке употребляется также глагол *to glamour up* – «приукрашивать, расхваливать». Именно в этом значении преображенной реальности, уводящей из будничной скуки и однообразия в великолепную мечту, слово «гламур» пополнило современный словарь [1].

Понятие «гламур» сегодня ассоциируется преимущественно с образом *bella vita* – красивой жизни, очаровывающей своим блеском, поражающей роскошью, впечатляющей экстравагантностью и шокирующей эксцессом.

Со временем стало очевидным, что гламур не просто эстетическое явление, разновидность моды или локальный культурный феномен. Уместно сослаться на Д.В. Иванова, отстаивающего мысль, что гламур – это сама рациональность капитализма, которая задает форму восприятия и придает смысл любым явлениям, обуславливает культурную, экономическую, технологическую, политическую логику развития постмодерного потребительского общества [2, с. 3]. Такой вывод разделяется многими исследователями [3 – 5]. В этом смысле гламур порождает многообразные глэм-феномены: глэм-потребление, глэм-капитализм, глэм-демократию, глэм-литературу, глэм-науку, глэм-культуру (*glam* сокращенное от *glamour* – М.Щ).

В настоящее время культура гламура манифестирует себя одновременно в качестве дискурсивной практики, психологии, идеологии и образа жизни.

Как жизненная *практика* глэм-культура зародилась в недрах общества глобальной маркетизации и ориентирована на рынки развлечений, удовольствий, шоу-представлений, роскоши и моды. Смыслообразующим ядром усилий потребителя глэм-культуры выступает набор имиджевых благ, который сулит ему реклама гламурной продукции. К таковым в первую очередь относится обретение блестящего, привлекательного и запоминающегося внешнего вида (имиджа), создаваемого на основе соответствующих брендов. Он призван публично продемонстрировать вечную молодость, сексуальность, безупречность, спортивность, яркость, роскошность индивида [5].

В *психологическом* плане основным средством воздействия глэм-культуры на публику выступает потребительский соблазн, постоянно подталкивающий индивида к конструированию своего имиджа путем приобретения товаров-брендоносителей. Поскольку основная функция имиджей и брендов – производить впечатление на публику, постольку в мире глэм-культуры каждый человек мечтает стать брендом [5].

В качестве *идеологии* культура гламура отмечена полной безыдейностью, абсолютным безразличием к ценностям, вовлекающим людей в общество, цивилизацию, историю [2, с. 4].

К основным чертам *гламурного образа* жизни относятся нарциссизм, гедонизм, шоу-шик, холодная ирония в стиле cool, эротизм, имиджевый интеллектуализм, дефицит подлинности [5], эстетизм, экзотичность, рубрикаторское (ориентированное на топ-листы, рейтинги, номинации) мышление [2].

Становление и эскалация глэм-культуры обусловлены тремя главными факторами.

Первый из них – потребительское отношение современного человека к жизни (сверхпотребление, консьюмеризм). Оно поддерживается с помощью манипуляционных практик, которые навязывают индивиду избыточные потребности-желания, требующие перманентного удовлетворения путем приобретения производимых для этого товаров и услуг. Психологически потребительство оборачивается нежеланием индивида прилагать личностные усилия с целью активного освоения мира, стремлением к «безусильственному» существованию. К настоящему времени оно охватило практически все сферы жизни людей цивилизованного мира, начиная от потребления вещей и до потребления социальных отношений, политики, культуры, науки.

Второй фактор – виртуализация, символизация и симуляция жизни. Согласно Ж. Бодрийяру, современная эпоха – время тотальной симуляции, стирающей различие между действительностью и обозначающими ее знаками. Реальность замещается знаками, которые теперь существуют сами по себе, не отсылая более к реальному миру, то есть становятся симулякрами (*simulacrum*) – самореферентными символами несуществующей реальности, «копиями без оригинала». Все объекты превращаются в симулякры, функционирующие в режиме самовоспроизведения. Они отныне замещают собой изрядно «выдохшееся» реальное бытие совокупностью колоритных, впечатляющих эффектов действительности, опустошенных в содержательном отношении и образующих сферу гиперреальности [6].

Наконец, третий фактор – массовое общество («толпа») с его склонностью к стереотипам, культурной гомогенизации, мифотворчеству, идолопоклонству, некритическому восприятию действительности и иррациональному поведению; с его размытой идентичностью, повышенной внушаемостью, социальным инфантилизмом, ситуационно-прагматическим отношением к культурным ценностям, эстетической всеядностью и моральным релятивизмом.

Глэм-культура стремится вовлечь в свою сферу все социальные слои общества. В качестве мощного социального тренда она оказывает существенное влияние на мышление и поведение все большего числа людей, на деятельность социальных институтов, включая сферу образования.

2. Образование в объятиях глэм-культуры

Если бы образование оставалось недоступным для общественных воздействий, то, возможно, ему бы удавалось сохранять свои традиционные дух, ценности и организацию. Однако как социально ангажированный институт, оно вряд ли может избежать влияния глэм-тренда. С одной стороны, расширение доступа к высшему образованию широким слоям населения открывает дорогу в вуз человека «массы», несущему в образовательную среду господствующие стереотипы массовой культуры, включая ее гламур-компонент. С другой стороны, коммерциализация системы образования, превращение ее в предприятие по оказанию рыночных услуг снимает препятствия для проникновения в образовательную среду глэм-культуры в качестве маркетингового инструмента.

В последнем отношении гламуризация образования коррелирует с его так называемой макдональдизацией (*McDonaldization*). Согласно

автору этого термина Дж. Ритцеру, макдональдизация означает применение принципов функционирования ресторана быстрого обслуживания (эффективность, предсказуемость, калькулируемость и контролируемость) к организации различных областей жизнедеятельности общества, включая образование [7]. Яркость, привлекательность, очаровательность гламура делают его незаменимым промоутером макдональдизации образовательной отрасли.

Сфера образования – сложная система, объединяющая различные компоненты: контентный (содержание транслируемых знаний), коммуникативный, ценностный, организационный и др. Каждый из них в той или иной мере подвергается инвазии глэм-культуры, демонстрирует присутствие ее элементов.

В *контентном* аспекте образование в силу своей предметной неоднородности и дисциплинарного разнообразия избирательно реагирует на воздействие глэм-тренда. Известно, что содержание образования базируется на научных знаниях (методах, технологиях, практиках), которые подразделяются на четыре основных предметных цикла: естественно-научный, логико-математический, инженерно-технический и социально-гуманитарный. Естествознание, математика и большая часть техникос знания по причине их фундаментальности, интеллектуальной емкости, «серьезности» менее всего подвержены влиянию гламура. Напротив, обществознание и человековедение в силу их предметно-методологических особенностей наиболее уязвимы с точки зрения гламуризации.

Как отмечается в литературе, проникновение элементов глэм-культуры в область социально-гуманитарных наук влечет их трансформацию в глэм-науку. Она ориентируется на поиск простых, удобных концептуально неглубоких (но внешне хорошо «упакованных») решений социально-гуманитарных проблем преимущественно на основе рутинных представлений теории менеджмента и маркетинга. Новая модальность общественной жизни отныне раскрывается не в истинах-нравоучениях традиционных социальных наук, а в истинах-развлечениях глэм-науки [8, с. 69 – 70].

В том же духе начинает трансформироваться и социально-гуманитарное образование. Вот, например, красноречивое признание специалиста в области управления человеческими ресурсами (HR): «Умение строить глэм-модели и конструкты все больше становится признаком профессионализма в любой области HR практики, в том числе – в поле профессионального образования. Именно глэм-тренд

привел к тому, что в учебной деятельности студенты ...все больше используют не академическую литературу, представленную сложными текстами, а интернет-материалы, транслирующие глэм-модели... Умение инкорпорировать их в структуру образовательных технологий – одна из задач современного профессионального HR образования» [9].

Между тем опыт развития наук показывает, что простота и удобство далеко не всегда синонимы истины и правильности. Дефундаментализация социально-гуманитарного образования и необоснованное упрощение его содержания, равно как пренебрежение его академическим компонентом могут со временем дорогой ценой обойтись обществу. Образованность в духе гламура грозит обернуться для ее носителей социальным инфантилизмом, управленческой близорукостью, социальным прожектерством. Последние, в свою очередь, выливаются в неэффективные управленческие решения, просчеты в реализации крупных общественных проектов, ошибки в социально-экономическом планировании и прогнозировании.

Если обратиться к *коммуникативному* аспекту, то ассоциируемые с влиянием глэм-культуры коммуникативные практики образования порождаются психологией гедонизма (наслаждения, удовольствия). Образование, бесспорно, может быть источником удовольствия для индивида. Как всякий творческий труд, оно способно своими процессом и результатами доставить человеку чувство незабываемого удовлетворения от открытия нового, постижения неизвестного. Но при одном обязательном условии – приложении собственных усилий. В рамках потребительского, безуспешного отношения к образованию это вряд ли возможно. Поэтому нереализуемость гедонистических ожиданий от освоения содержания образовательных продуктов должна, с точки зрения учащегося, компенсироваться получением удовольствия от их внешней формы, от условий самого образовательного процесса.

Гедонизм превращает образование из предмета трудоемких усилий в источник быстро доступного удовольствия, из увлечения – в развлечение. Он артикулирует развлекательную и рекреационную стороны в образовании («обучение через удовольствие: *make us fun!*»). Первая заявляет о себе в таких формах, как игра, шоу, презентация; вторая – посредством культивирования в вузе атмосферы перманентного праздника.

Игра, как было показано И. Хейзингой, является неотъемлемой стороной человеческой жизни [10]. Игровой момент неотделим от

образования, поэтому дидактически выверенные игровые образовательные практики – с их условностью, фантазийностью, имитационностью – вполне оправданы. Однако сложно представить, как и во что можно играть, осваивая высшую математику, нанотехнологии, фундаментальную медицину, генную инженерию и им подобные серьезные дисциплины. Известная диалектическая формула гласит: характер целей должен соответствовать характеру средств их достижения, «подобное достигается подобным». Поэтому вряд ли можно рассчитывать на то, что отнюдь «неигрушечные» интеллектуально емкие предметы допускают игровую форму их освоения. Даже если такие игры возможны, их образовательный эффект представляется весьма сомнительным.

Шоу – массовое зрелищное представление, предполагающее интерактивную коммуникацию его участников – проникает в образовательную среду не столько через собственно учебную деятельность (хотя ток-шоу вместо лекций уже не редкость), сколько через сопряженные с ней сектора образовательного пространства – культурно-массовый, социально-воспитательный, спортивный. Они оказывают на учащихся не меньшее влияние, чем непосредственно учебный процесс. Шоуизация превращает образовательную среду в некое подобие развлекательного перформанса, участники которого в соответствии с принципом шоу постоянно меняются ролями: зритель становится актером и наоборот. Как следствие, при этом в их сознании стирается граница, отделяющая реальные предметные действия от их символических аналогов. Это придает шоу-практикам отчетливо выраженный имитационно-развлекательный характер. Нельзя же всерьез, не «понарошку» полагать, что, например, шумные шоу-акции в духе «два прихлопа – три притопа», посвященные борьбе с коррупцией в вузе, существенно повлияют на носителей этого зла, а громкие заклинания типа «Наша альма-матер – лучшая в мире!» обеспечат приток в нее абитуриентов.

Элементы шоу свойственны такой сравнительно новой форме публичного дискурса в образовании и науке, как *презентация*. Правда, в данном случае шоу-компонент преследует главным образом маркетинговую цель – скорейшее продвижение презентуемой продукции (проекта, программы, книги, изделия, технологии) в аудитории потенциальных потребителей.

Праздничный эстетизм, выступая в форме карнавальной феерии (броскость, яркость, зрелищность, калейдоскопичность), создает

впечатление об образовании как о продолжении «праздника жизни», а о вузе – как о месте приятного, необременительного времяпрепровождения. Все – от имиджа образовательного учреждения в глазах абитуриентов (различного рода PR-акции) до рекламной продукции профорientационного назначения (буклеты, листовки, постеры), от дизайна официального портала вуза в интернет-сети до атрибутики массовых мероприятий и внешнего вида обучающихся (одежда, аксессуары) – отмечено безоглядным оптимизмом, удовольствием, весельем, культом ювенальности.

При этом в полном соответствии с глэм-психологией указанная праздничная атмосфера совмещается с холодно-ироничным и даже циничным отношением учащихся («пофигизм» в стиле cool) к фундаментальным ценностям науки, идеалам образования и высокой культуры. Оно строится на таких глэм-формулах, как «enjoy yourself», «живи играючи», «не бери ничего в голову», «не грузи ближнего своего», «я этого достоин», «жить хорошо, а хорошо жить еще лучше», «бренд всему голова», «имидж – все» и т.п. [5].

В *ценностном* аспекте образование под влиянием глэм-культуры все больше приобретает характер имиджевого блага. Индивидуально важно не содержание знаний, не определенный уровень собственного культурного развития, а внешняя форма его выражения – символ, документ (диплом, сертификат, удостоверение) в качестве носителя этого символа. Ценность знаний замещается их символами: чем больше символов и чем они престижнее, тем более образованным предстает их обладатель в глазах остальных людей.

Имиджевое потребление порождает бренд-ориентированное сознание, характерное для глэм-психологии. Оно постоянно подталкивает индивида к погоне за образовательными брендами. Это, например, получение образования (пребывание?) в широко известном вузе, обучение модной профессии, обладание престижным дипломом, участие в дорогостоящей образовательной программе или знаменитом тренинге, знакомство с именитыми преподавателями, получение поствузовского образования (аспирантура), наличие ученой степени [11, с. 102].

Насколько отвечают результаты этой погони реальным потребностям индивида, его природным задаткам, жизненным целям, склонностям, общественному предназначению? В какой мере они адекватны сущности образования?

Бренд, по определению, не более чем символ реальной образованности, которая должна удостоверяться действительными знания-

ми, квалификациями, компетенциями. А если диплом престижного вуза прикрывает весьма посредственные знания его обладателя, если тренинг у именитого специалиста сводится к получению красиво оформленного сертификата, а диссертация приобретена на теневом рынке соответствующих услуг? В таком случае пресловутый бренд превращается в типичный симулякр, существующий исключительно в воображаемом пространстве таких же имиджей-симулякров. Последние начинают выполнять функцию замещения, иллюзорного воплощения в себе тех качеств и способностей, которых человеку не удалось или не захотелось развить в себе. Фактически посредством образовательного бренда человек пытается замаскировать отсутствие реальной образованности.

Результатом эскалации имиджизма в образовательной среде является имиджевый интеллектуализм – стремление индивида произвести впечатление широко образованного, мыслящего человека, который ориентируется в сферах науки, культуры, духовности, сыплет в разговоре именами популярных властителей дум, а также цитатами и выражениями, взятыми из книг знаменитых авторов. Имиджевый интеллектуализм по своей сущности выступает оборотной стороной, иллюзорной компенсацией умственного потребительства, которое во многом порождается визуальным (экранным) кодом современной культуры и весьма успешно эксплуатируется гламуром. Сущность умственного потребительства – ориентированность индивида на «получение истины в качестве готового сообщения о результате чужого умственного усилия» [12, с. 13].

Проявления имиджизма не ограничиваются кругом учащихся – они начинают обнаруживаться и в среде научно-педагогического сообщества. Это знаки принадлежности к вузовским элитам (административно-управленческой, академической, профессорской), наличие различного рода регалий и званий, приобретенное за деньги членство в многочисленных негосударственных академиях, обладание сертификатами пассивного участия в престижных научных форумах («научный туризм»), лауреатскими дипломами организованных, как правило, на коммерческой основе конкурсов («Человек года», «Ученый года», «Профессор года») и т.п. Такого рода имиджистская активность по существу подменяет традиционные показатели подлинного профессионализма, педагогического мастерства, научной квалификации, личностного развития преподавателя [11, с. 103].

3. Глэм-образование – выражение экзистенциального кризиса личности

С. Жижек отмечает: «Окончательная истина капиталистической утилитарной бездуховной вселенной состоит в дематериализации самой «реальной жизни», в превращении ее в призрачное шоу» [13, с. 22]. И, как всякое шоу, оно является не более чем кажимостью жизни, симуляцией подлинного бытия, *как бы* жизнью. Гламур – яркий манифестант этой кажимости и одновременно показатель дефицита жизненной подлинности. «За имиджевой привлекательностью нередко скрывается внутренняя пустота. Чувства, слова мысли, внешность заимствованы из глянцевого журналов, рекламных слоганов, медийных шоу, а потому – ненастоящие, искусственные. Жизнь зациклена на производстве и потреблении симулякров. Все самобытное, подлинное вытесняется, отчуждается и аннигилируется имиджевой кажимостью» [5].

Точно таким же дефицитом подлинного отмечена глэм-трансформация образования, превращающая его в *как бы* обучение, *как бы* воспитание, *как бы* профессиональную подготовку. Как бы – это когда освоению первоисточников предпочитают беглое знакомство с книжками вроде «Кант (Вебер, Кейнс, Тойнби, Пиаже и т.д.) – за 30 минут!», «История экономики (права, социологии, психологии и т.д.) в картинках». Когда кропотливую работу по написанию рефератов подменяют скачиванием готовых опусов из Интернета, даже не удосуживаясь прочитать скачанный продукт. Когда, игнорируя планомерную работу с учебниками, зубрят шпаргалки типа «вопрос-ответ». Когда вместо подготовки связных ответов на экзамене «натаскиваются» к аттестации по тестам, рассчитанных в лучшем случае на эрудицию аттестуемого.

Впечатляющую картину гламуризации образования описывает Н.Е. Покровский на примере университетов США [14]. Российская высшая школа движется в том же направлении.

С социально-антропологической точки зрения, глэм-образование – одно из закономерных выражений экзистенциального кризиса личности современного общества. Если, по Э. Фромму, человек XX столетия разрешал жизненную дилемму «Быть или иметь» в пользу «иметь», то человек начала XXI века – в пользу «казаться». Посредством гламура индивид стремится уйти – пусть лишь в своих фантазиях и мечтах – от скуки, рутины и однообразия настоящей жизни, выйти из того экзистенциального вакуума, в котором протекает его

подлинное бытие. Точно так же иллюзорным глэм-имиджем своей образованности он пытается компенсировать собственную реальную отчужденность от подлинных знаний, умений, навыков. Иллюзия становится заместителем реальности.

Но насколько удачна, эффективна эта попытка?

Гламур часто сравнивают с мертвечиной в эстетике. В полной мере эту оценку можно отнести к гламуру в культуре и жизни. Подвергая реальность тотальной стерилизации и идеализации, превращая ее в мир глянцевого имиджей-симулякров, он полностью стирает противоречивость, имманентную реальному жизненному бытию, выхощивает смысл таких экзистенциальных феноменов, как смерть, любовь, судьба, конфликт, жизненная драма. Между тем противоречие, по Г. Гегелю, есть корень всякой жизненности. Отсутствие различия, градиента, контрастности неминуемо оборачивается застоєм, деградацией и в итоге гибелью объекта.

В этом смысле гламур губительно воздействует на жизнь во всех ее проявлениях. Образовательная сфера не исключение. За внешними блеском, веселостью, красивой «упаковкой» глэм-образованности скрывается омертвление живой мысли, продуктивного воображения, подлинных эмоций. Перефразируя замечательное изречение Ч. Элиота, можно сказать «Гламур и обучение – плохие любовники».

Опасность гламура в образовании, по мнению специалистов, заключается в том, что «перенасыщение сознания готовыми к употреблению картинками» формирует... информационно-образную наркоманию, то есть утрату психикой способности самостоятельно генерировать образы. Смыслообразование и понимание... сводятся к употреблению готовых истин, готовых информационно-образных структур... Возникает феномен закрытого сознания, отчужденного от творчества, ориентированного на потребление готовых истин, знания, информации... Возможность экзистенциального выбора заменяется выбором тиражируемого виртуального многообразия» [12, с. 13 – 14, 18].

На практике это оборачивается исполнительским сознанием, способным лишь воспроизводить созданное извне кем-то и когда-то некое содержание деятельности (знания, умения, навыки, технологии) без попытки его творческого преобразования, обновления, совершенствования. Тенденция к рутинному профессиональному исполнению отчетливо фиксируется у многих (до 50% по отдельным специальностям) выпускников высшей школы [11, с. 103].

Отношение к глэм-образованию в научно-педагогическом сообществе является противоречивым. Та его часть, которая сохраняет верность традиционным ценностям образования – Истине, Добру и Красоте, критически относится к глэм-тенденциям, ощущая их удушающие объятия. Не отсюда ли проистекает стремление этой части научно-образовательного сообщества дистанцироваться от глэм-ценностей, проникающих в образование и науку извне, вплоть до инкапсуляции в автономные территориальные локусы типа Сколково? В то же время растет доля тех, кто эффективно осваивает новые глэм-ценности [15].

Каковы перспективы гламуризации образования? Что это – временное поветрие или устойчивая долговременная тенденция? Ответ на данные вопросы определяется внеобразовательными социально-культурными контекстами. Если выразиться предельно коротко, то глэм-образование будет воспроизводиться постольку, поскольку будет продолжаться виртуализация бытия людей в рыночном потребительском обществе: экономика все больше будет становиться производством брэндов, культура – имиджей, сам индивид – симулякров. Как показывают исследования, такого рода тенденция нарастает [8]. В этом свете глэм-образование вполне соответствует тотальной симуляции общества и культуры.

Вместе с тем даже в этих условиях глэм-образование небезальтернативно. Подлинное, а не симулятивное образование остается востребованным хотя бы теми, кто будет развивать экономику брэндов и культуру имиджей. Помимо того, остаются те, кто не потерял вкуса к реальной, а не иллюзорной жизни и соответственно также заинтересован в подлинном образовании. На них вся надежда.

Библиографические ссылки

1. Руднева Д.А. Гламур как феномен культуры постиндустриального общества: методология исследования / Д.А. Руднева // Известия Уральского государственного университета. Серия «Гуманитарные науки» – 2010. – №2(76). –С. 31 – 40.
2. Иванов Д.В. Глэм-капитализм / Д.В. Иванов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008.– 176 с.
3. Gundle S. The Glamour System / S.Gundle, C.T. Castelli – N.Y.: Palgrave Macmillan, 2006. – 224 p.
4. Gundle S. Glamour: A History / S. Gundle – N.Y.: Oxford University Press, 2008. – 496 P.

5. *Русакова О.Ф.* Дискурс глобальной глэм-культуры / О.Ф. Русакова // Дискурс Пи. Альманах. – №8 – 2009. – URL: http://www.madipi.ru/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=75&Itemid=64 (дата обращения: 25.04.2011).
6. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть/ Ж. Бодрийяр – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
7. *Ritzer G.* The McDonaldization of Society / G. Ritzer – Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 1993. – 328 p.
8. *Иванов Д.В.* Глэм-капитализм и социальные науки / Д.В. Иванов // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2007. – № 2. – С. 49 – 72.
9. *Кудрявцева Е.* HRM: Академизм и гламур / Е. Кудрявцева. – URL: <http://www.ago-consult.ru/publications> (дата обращения: 25.04.2011).
10. *Хейзинга И.* Человек играющий. Homo ludens. Игра в культуре / И. Хейзинга – М.: Прогресс-Традиция, 2001.– 416 с.
11. *Щелкунов М.Д.* Потребление. Образование. Личность / М.Д. Щелкунов, Е.М. Николаева // Вестник экономики, права и социологии. – 2009. – №1. – С. 97 – 105.
12. *Тарасова О.И.* Феномен понимания в современном образовании / О.И. Тарасова: автореф. дисс. на соиск. ...д. филос. н. – Волгоград, 2011.– 46 с.
13. *Жижек С.* Добро пожаловать в пустыню реального / С. Жижек. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
14. *Покровский Н.Е.* Побочный продукт глобализации: университеты перед лицом радикальных изменений / Н.Е. Покровский // Общественные науки и современность. – 2005. – №4. – С. 148 – 154.
15. *Хили П.* Вузы: битва за профессию / П. Хили // Вопросы образования. – 2004. – №4. – С. 89 – 101.

Е.В. Брызгалина

СУБЪЕКТЫ ОБРАЗОВАНИЯ: ПРАКТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ДИСКУССИЙ

Современная практика реформ системы образования существенно опережает достижение общественного согласия в понимании тактических и стратегических целей образования. Дискуссии в большей степени связаны с различием позиций относительно методов изменения образовательной практики, конкретных инициатив государств, педагогов, отдельных граждан. Однако целевая компонента реформ представляется более важной, нуждающейся в философской рефлексии, в том числе с позиций представлений о ценностной, смысловой размерности образования со стороны заказчиков образования, субъектов, принимающих решения в образовательной практике.

Во избежание отрыва образовательной практики от рефлексии над целями и задачами образования выделение субъектов образования целесообразно связать с уровнями принятия решений в сфере образования. Причем сферу образования следует понимать в единстве существования образования как социального института и процесса и учитывать это при описании социальных ожиданий от образования со стороны различных субъектов.

Если государство как основной заказчик образования имеет более или менее отчетливо сформулированные единые цели, то в отношении других субъектов образования сказать этого нельзя. Семья, школа, институты гражданского общества могут трактоваться как некие совокупные субъекты, имеющие особые, в сравнении с государством и по отношению друг к другу, образовательные цели. Это позволяет при анализе субъектов образования, трактуя их в качестве совокупных субъектов, выделять общие целевые установки субъекта как типа.

Однако анализ каждого отдельного субъекта требует отказаться от такого холистического понимания целей, рассмотреть дифференциацию установок внутри субъекта образования, выделить индивидуальные установки отдельных элементов, входящих в тот или иной совокупный субъект (отдельных семей, профессиональных объединений и прочее). Например, как индивидуальный субъект педагогической деятельности, педагог в то же время представляет собой часть

совокупного субъекта – носителя общественной роли, выразителя определенных интересов, принимающего в системе образования решения определенного уровня. В силу этого, когда речь идет о субъекте образования, в субъектной характеристике педагога всегда могут быть выделены совокупная и индивидуальная плоскости, которые могут находиться по отношению друг к другу в разных отношениях от максимального совпадения до противоречия. Последний уровень анализа представляется скорее конкретно-социологическим, чем философским, тем не менее, при иллюстрации ряда положений статьи он будет использоваться.

Для анализа современного состояния и тенденций развития образования следует обратиться к механизму формирования социального заказа к образованию, к описанию субъектов образования, принимающих решения на различных уровнях и этапах функционирования образовательной системы. Глобальный социальный заказ к образованию, устремленному в будущее, может быть описан на основании предельно общих тенденций развития общества. Однако человечество сегодня не представляет собой целостного субъекта принятия решений. Предельно обобщенные описания будущего цивилизации, например в терминах «общество знаний», «глобальное информационное общество» рисуют самые приблизительные требования к системе глобального образования, образ возможного будущего достаточно не определен. «Большинство современных социальных теорий отличаются отсутствием детальной концептуализации «знания», неспособностью объяснить причины постоянно растущего спроса на знание, проследить пути его передачи. В них не уделяется достаточно внимания тем социальным группам, чье влияние на общество усиливается благодаря знанию, а также различным эффектам воздействия знания на социальные отношения. Между тем, не будучи в состоянии предсказывать будущее, мы можем вполне успешно анализировать происходящие структурные изменения» [1].

Перспективы информационного общества в глобальном смысле намечаются в условиях, когда реальных наднациональных образовательных систем не существует. Поэтому целенаправленное, сознательное, управляемое достижение соответствия системы образования некому образу будущего происходит на уровне отдельных государств. Конечно, трактовка развития системы образования как рационально определяемая футурологической моделью является идеализацией. Развитие сложных систем, к которым относится как сама цивили-

лизация, так и образование в качестве социального института, представляет процесс со сложным переплетением стохастических и детерминированных моментов. Однако оценка качества образования с точки зрения корреляции результатов образования с желаемым будущим представляет собой рациональное действие, требующее анализа на уровне национальных образовательных систем. Можно выделить общие тенденции развития системы образования, однако функционирование национальных и региональных образовательных систем в условиях неравномерного развития стран и регионов позволяет говорить о глобальной системе образования только очень условно.

В силу вышесказанного основным социальным институтом, определяющим стратегические задачи в сфере образования, выступает государство. Эта ситуация характерна сегодня для большинства стран. В странах, где регулирование образования как общественного блага осуществляется государством, существуют образовательные стандарты. Образовательные стандарты, по сути, являются выражением конвенциональных ожиданий заказчиков образования, среди которых основным заказчиком, как было уже указано, является государство. В этом качестве государство, безусловно, выступает субъектом образования.

В России при создании Государственных образовательных стандартов последнего поколения вместо понятия «субъекты образования» использовано понятие «субъекты образовательного процесса». В глоссарии к ФГОС разъясняется, что это понятие связано с учащимися, их семьями, социальными и профессиональными группами, административными институтами и институтами гражданского общества. Такая трактовка представляется существенно упрощающей и огрубляющей представления о взаимосвязи целей образования и процесса их достижения в реальности образовательной практики. Выделение исключительно субъектов образовательного процесса, а не субъектов образования, провоцирует на отрыв образовательной практики от рефлексии над целями и задачами образования на государственном и общественном уровне. Тем самым становится невозможной оценка эффективности достижения провозглашаемых образовательных идеалов в процессе обучения и воспитания, оценка соответствия педагогических приемов и методов желаемым целям и способам достижения искомого результата. В каком направлении развивается образование, что в нем надо менять и что сохранить? Соответствуют ли нововведения целям образования? Каковы цели образования с позиции

различных субъектов-заказчиков образования? Ответ на эти и другие вопросы в значительной степени зависит от учета позиции всех субъектов, принимающих решения в сфере образования.

Государство позиционирует себя как основной субъект, явно провозглашающий цели образования, на которого, в числе других задач, возложены задачи создания условий для конструктивного диалога всех субъектов, формирующих социальный заказ к образованию. Так, в Российской Федерации стандарты провозглашают в качестве основной цели образования – формирование личности. Но такая позиция не означает, что так понятую и сформулированную цель образования разделяют все субъекты образования, стандарты не имеют в своей основе методологии оценки того, каков заказ к общему образованию со стороны обучающегося, его семьи, других социальных институтов.

В последнее десятилетие на арене российского образования на фоне ослабления роли традиционных субъектов образования (о чем речь пойдет далее) усиливается роль работодателей как потребителей результатов образования. Работодатель не только подключается к оценке результатов образования, что называется, постфактум, когда конкретным индивидом образование уже получено, но и на разных этапах формирования заказа к образованию со стороны рынка труда. В новом поколении Государственных образовательных стандартов качество высшего профессионального образования связывают с достижением выпускником не столько некоего набора знаний, сколько свойств, признаков, компетенций. При этом перечень признаков выпускника (набор компетенций) предполагается формировать в сотрудничестве академического сообщества и потенциальных работодателей. Кроме разработки стандартов специализированного образования ставится задача и привлечения представителей реальных секторов экономики, действующих предпринимателей в качестве преподавателей. Однако реализация этой задачи сопряжена с рядом сложностей. При быстрых темпах реформирования всех сфер общественной жизни довольно трудно сформулировать во всей полноте тот образец специалиста, на который образование должно ориентироваться. Рынок труда просто не позволяет осуществить стратегическое планирование потребностей в определенных специалистах и тем более не позволяет дать детальное описание компетенций сотрудника, которые будут актуальны в будущем. Кроме того, сообщество работодателей, как коллективный субъект – заказчик образования, часто не имеет единого представления об идеальном выпускнике даже в рамках конкретной

узкой специализации, не говоря уже об укрупненных направлениях подготовки. Можно сказать, что оно и не заинтересовано в оформлении такого единого понимания, так как кадровый потенциал конкретного предприятия, компании, корпорации – это фактор, определяющий ее конкурентные преимущества на рынке. Предприятиям, особенно крупным, выгоднее создать собственный корпоративный вуз, собственную систему профессиональной подготовки и переподготовки, чтобы в процессе обучения отразить конкретные собственные требования к компетенциям выпускника определенного уровня.

Кроме этого, привлечение в вузы представителей бизнеса не связано с обеспечением базовой (основной) части образовательной программы. Для систематических занятий со студентами, консультаций, ведения научной работы у предпринимателей просто нет временных ресурсов. Да и специфика ведения бизнеса в России (несовершенство правовой базы, высокий уровень коррупционности чиновников, распространенность «нецивилизованных» форм решения вопросов и прочее) не способствуют тому, чтобы в рамках официальных образовательных процессов нашли отражение все нюансы ведения бизнеса. Трудно ожидать от преподавателя-бизнесмена раскрытия обучающимся всех «тайн» ведения бизнеса, ведь это чревато обострением конкуренции. Кроме того, успешность в ведении бизнеса не всегда сочетается с педагогическими способностями и специальными педагогическими знаниями. Чаще всего привлечение к преподаванию представителей бизнеса происходит при внедрении в учебный процесс тренингов, деловых, ситуационных, прогнозных, модельных игр. Распространение тренинговых образовательных технологий на всех уровнях системы образования свидетельствует об укреплении образовательной парадигмы, ключевое понятие которой «уметь», а не «знать».

В современной России в последние годы меняется роль академического сообщества как заказчика образования в вопросах определения целей и содержания образования, в особенности высшего профессионального образования, и выбора технологий достижения целей. В основе высокой значимости позиции академического сообщества лежит характерная для отечественной образовательной традиции связь между образованием и наукой. Ориентация на эту традицию позволяет говорить о значимости для анализа системы образования не только логики рынка труда, но и внутренних тенденций развития науки (таких, например, как ориентация на междисциплинарность, социальную размерность науки, задачи социальной экспертизы и так

далее). И поскольку трансформация науки происходит быстрыми темпами, возникает широкий спектр вопросов относительно того, как в новых реалиях должна осуществляться связь науки и образования. В частности, очевидно, что предметная дифференциация науки не может в полном объеме найти отражение в структуре учебных курсов (дисциплин) на разных уровнях образовательной системы. Возникает проблема отбора материала, теорий, концепций, которые должны находить освещение в тех или иных образовательных программах. Возникает и проблема достижения в системе образования оптимального соотношения прикладных, профессионально ориентированных и фундаментальных, мировоззренческих дисциплин, обеспечивающих как общепрофессиональную, так и личностную подготовку будущего специалиста. На данном этапе реформирования образования теории вытесняются на периферию образования, явно провозглашается установка на формирование прикладных компетенций. На примере отношения к курсу философии в системе высшего образования видно, что речь идет не просто о сокращении часов для преподавания этой дисциплины ради увеличения времени на профессиональную подготовку, речь идет о тенденции практически ориентированного, «легковесного», быстрого образования.

Государство как основной заказчик, финансирующий систему образования, заинтересовано в таком образовании, которое позволит индивиду, его получившему, найти себя на рынке труда, удовлетворяя потребности общества в квалифицированных кадрах определенного профиля. Со стороны государства все чаще высказываются суждения о том, что так называемое фундаментальное образование не может быть массовым, оно должно стать идеалом только для ограниченного круга элитных учебных заведений.

Стоит вспомнить, что впервые концепция фундаментального образования была сформулирована Гумбольдтом в начале XIX века, в ней говорилось, что предметом такого образования должны быть те знания, которые на конкретном этапе своего развития формулирует фундаментальная наука. С течением времени все быстрее сокращалось число научных направлений, которые избежали прикладного приложения в технологии. Фундаментальность противопоставляется или профессиональной (практической) направленности обучения, или его доступности. Однако бинарная схема не просто недостаточна, она опасна.

В академическом и педагогическом сообществах и со стороны представителей управления образованием существует понимание фундаментального образования, с одной стороны, как более углубленной подготовки по заданному направлению, изучения сложного круга вопросов по основополагающим проблемам избранной сферы, которое требуется не каждому работающему в конкретной области («образование вглубь»). Но таковым и должно быть качественное образование. Другая позиция связана с трактовкой фундаментального образования как сочетающего гуманитарное и естественно-научное знания на основе изучения широкого круга вопросов («образование вширь»).

Традиции фундаментального образования, поддерживаемые именно академическим сообществом, опираются на идею сочетания естественно-научных и гуманитарных знаний, на идею диалога двух культур.

Если трактовать фундаментальность достаточно буквально – как фундамент, то есть как стартовую базу для социализации личности, то для основного потребителя образования – обучающегося – фундаментальность должна оказаться связанной с устойчивой привычкой учиться; «языковой подготовкой» как средством получения информации и общения; знанием языка математики как универсального языка построения теорий окружающего мира, который может быть использован при изучении любой отрасли науки и при овладении любой профессиональной деятельностью; знанием информационных технологий. Тогда фундаментальное образование (независимо от уровня и ступени) позволяет человеку приступить к квалифицированному труду, в отличие от неквалифицированного труда, не требующего специальной подготовки, и от малоквалифицированного труда, приступить к которому позволяет краткая профессиональная подготовка (например, курсы).

В ходе реформ высшего профессионального образования при переходе на двухуровневую систему возникает установка на укрупнение образовательных и научных направлений в перечне направлений профессиональной подготовки. В связи с развитием в последние десятилетия технологических направлений, тесно ассоциированных с научными разработками, например, нанотехнологий, генной инженерии, система образования очевидно отстает в подготовке специалистов по этим принципиально интегративным направлениям. Налицо несоответствие темпов развития науки и образовательной системы, неадекватность ответа образовательного процесса на вызовы времени. Оценить эти инициативы возможно не только с позиций рыночных требо-

ваний, хотя надо констатировать, что эта позиция преобладает, но и с позиций внутренней логики развития науки как основы образования. Последняя задача под силу только академическому сообществу.

Но одновременно приходится констатировать, что в последние годы происходит уменьшение роли профессиональных объединений (ассоциаций преподавателей, учебно-методических объединений) в принятии реальных решений. «Мощное прямое вмешательство государства в работу системы, причем все чаще без прямого обращения к деятельности ученых и педагогической общественности (представляется, что в последние годы это стало правилом), обычно имеет место в ситуации кризиса, экономической стагнации, смены социально-экономического уклада жизни общества» [3, с. 44]. Ограниченное экспертное сообщество, от лица которого представляется позиция вузовской или академической науки, не является репрезентативным с точки зрения отражения спектра мнений в вузовской среде, не имеет независимого характера, обслуживая зачастую все тот же государственный заказ.

Одна из причин такой ситуации скрывается в самих характеристиках современного учителя и преподавателя. При рассмотрении педагога как коллективного субъекта деятельности исследователи выделяют целый ряд профессионально-педагогических качеств. К важным профессиональным качествам, по А.К. Марковой [4], относятся: педагогическая эрудиция, педагогическое целеполагание, педагогическое мышление, педагогическая интуиция, педагогическая импровизация, педагогическая наблюдательность, педагогический оптимизм, педагогическая находчивость, педагогическое предвидение и педагогическая рефлексия. Социально-экономические условия последних лет свели к минимуму такой параметр, как педагогический оптимизм, в конкретных педагогических коллективах уходит традиция педагогической рефлексии над целями образования, педагогическое предвидение системных результатов процесса образования становится невостребованным. Коммерциализация образования оказала влияние на статус и внутреннюю дифференциацию учительства как социальной группы. Значительно изменились и возрастные параметры преподавательского состава вузов.

В современных условиях школьная и вузовская преподавательские корпорации фактически перестают выступать единой, с точки зрения целей образования, силой. Дифференциация образовательных учреждений системы образования (например, выделение ведущих

университетов, исследовательских университетов, в целом сама идеология ранжирования вузов) способствует диверсификации целей педагогических коллективов в широком спектре: от простой задачи выживания до инновационного развития.

Человек, получающий знания в любой образовательной системе, выступает в роли обучающегося и наряду с педагогами является активным субъектом образовательного процесса. Каждый обучающийся обладает индивидуальными личностными и деятельностными особенностями, то есть особенностями задатков способностей, интеллектуальной деятельности, уровня притязаний, самооценки, работоспособности. Казалось бы, все они объединены общей целевой установкой на получение качественного образования. Однако понимание роли обучающегося как заказчика собственного образования весьма существенно различается в зависимости от того, о каком уровне образования идет речь.

Дошкольное и школьное образование в силу возрастных особенностей ребенка ориентированы в значительной степени на пассивный характер получения образования детьми. Однако уже на этом уровне возникает реальная проблема автономии и уважения ребенка как субъекта образовательного процесса, требуется разработка методов оценки ожиданий ребенка от образования на ее различных ступенях.

В высшей профессиональной школе введение ЕГЭ в значительной степени разрушило мотивацию при поступлении абитуриентов на программы высшего образования¹. Основным субъектом принятия решения о продолжении образования для выпускника средней школы выступают родители, вынужденные учитывать помимо наклонностей и интересов самого ребенка, финансовые возможности семьи по оплате договорного обучения и финансированию пребывания ребенка в общежитии столичного вуза. В сложившейся системе отбора в вузы студенты-первокурсники чаще, чем это имело место ранее, оказываются на направлениях подготовки, путь на которые не связан с сознательным личным выбором, достаточно случаен, оказался следствием разнонаправленного действия многих факторов.

Современная система перехода из средней школы в высшую, сложившаяся в России, существенно повлияла на разрушение моти-

¹ *Брызгалова Е.В.* Специфика принятия решений в сфере образования: заметки об итогах приема в вузы в 2009 году // *Ценности и смысл.* 2009. №2. С. 54 – 69.

вационного параметра. Зачисление в большинство вузов по результатам ЕГЭ провоцирует субъектов принимать решение, ориентируясь не на личностные предпочтения, а на простое соответствие собственных баллов ЕГЭ критериям зачисления на бюджетные места как таковые. Чаще всего выбор вуза происходит на основании информации о проходных баллах прошлых лет, документы подаются на несколько направлений подготовки внутри вуза и в несколько вузов одновременно. Ведущие университеты, имеющие права проводить дополнительные вступительные испытания профильной направленности, не досчитываются наиболее подготовленных абитуриентов, сделавших выбор в пользу рейтингового зачисления по результатам ЕГЭ без вступительных испытаний, пусть и даже в заведомо более слабые вузы. Такому решению часто способствует и объективная позиция семьи как коллективного заказчика образования. Например, так происходит в тех случаях, когда семья по финансовым соображениям отказывается от поездки в столичный вуз для сдачи дополнительного испытания или не имеет возможности финансово поддерживать студента при его проживании в общежитии в другом городе.

Студенчество как общность людей, объединенных стремлением к получению высшего образования, должна отличаться профессиональной направленностью, сформированностью устойчивого отношения к будущей профессии, которые, в свою очередь, являются следствием правильности профессионального выбора, полноты представления студента о выбранной профессии. Но, как показано выше, действующая система отбора в вузы разрушает основания для описанных характеристик студенчества как коллективного заказчика образования.

Заказ к собственному образованию со стороны такого немотивированного или мало мотивированного обучающегося весьма примитивен, он связан с субъективной оценкой качества получаемого образования («нравится – не нравится», «интересно – неинтересно»). Студенты при оценке процесса образования руководствуются сиюминутными соображениями: положительные оценки вызывают те курсы и те преподаватели, которые «легко сдать», «не требует значительных усилий», «не грузят». Привычка к алгоритмизированной оценке результатов образования, закрепившейся в современной школе, не дает возможности выйти на широкий синтез знаний, выработать устойчивые личностные навыки самостоятельной работы с массами информации, особенно печатной. Следствием этого становится низкая успеваемость, пропуски занятий, психологические пробле-

мы в коллективе. Нельзя не принимать во внимание и имеющее в данном случае место нецелевое расходование средств на нужды образования. Если такой студент оказался на бюджетном месте, то государственное финансирование обучения не приведет к приходу на рынок труда востребованного в стране специалиста. Ведь если даже он не бросит учебу, не завершив полный цикл образования, работать по полученной специальности он не собирается изначально. Если такой студент поступил на программы или места, финансирование которых из госбюджета не предусмотрено и ему оказываются платные образовательные услуги, то затраченные средства семьи, часто взятые в кредит, также можно считать израсходованными нецелевым образом. Цель такого образования тоже имеет место, например, уход от службы в армии в нынешней российской правовой ситуации. Но эта цель имеет мало общего с подлинными целями образования.

Вместе с тем, студенчество, как правило, характеризуется высокой социальной активностью и стремлением к гармоничному сочетанию интеллектуального и социального взрослений. Эти особенности студенчества могут стать базой отношения преподавателя к каждому студенту как партнеру педагогического общения, интересной для преподавателя личности.

Следующий уровень субъектов образования представлен рядом социальных институтов. Такие коллективные субъекты – заказчики образования – семья, политические институты, институты гражданского общества, церковь – часто имеют противоположные интересы. В качестве примера можно рассмотреть ситуацию с введением нового школьного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКиСЭ). В 2009 году тогдашний президент России Дмитрий Медведев одобрил предложения религиозных лидеров по введению в школах предмета. В формате эксперимента было выбрано около 20 субъектов Федерации, в апробации преподавания курса участвовали более 240 тысяч учеников 4 – 5-х классов, почти 10 тысяч российских школ. Учебный курс организован таким образом, что родители с согласия школьника, должны выбрать для изучения один из шести блоков: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур, основы светской этики. Согласно данным, полученным по итогам четырехлетнего экспериментального преподавания курса ОРКСЭ в 21 регионе России, до 50% родителей выбирают блок «Основы светской этики», до 15 % – блок «Основы

мировых религиозных культур». С начала 2012/2013 учебного года курс введен во всех школах Российской Федерации в качестве обязательного в 4 классе.

При общем понимании того, что этот курс призван показать общие нравственные ценности человечества, хранимые религиозными традициями, и своеобразие множества человеческих культур, единого отношения к введению курса нет ни среди родителей, ни среди учителей и организаторов образования. Согласно данным всероссийского опроса ВЦИОМ, проведенного в августе 2009 г. (опрошено 1600 человек в 140 населенных пунктах в 42 областях, краях и республиках России¹) более половины россиян «за» преподавание в школе основ религии. Оказалось, что за годы эксперимента сторонников преподавания этого курса стало больше (53%). Одновременно, снизилась доля тех, кто выступает против введения в школьную программу такого предмета (с 36% до 27%). Чем выше уровень образования опрошенных, тем более склонны они выбирать из всех предлагаемых модулей изучение «Истории и основ всех основных мировых религий» и «Основ светской этики» (32 и 23% среди высокообразованных против 24 и 8% среди малообразованных соответственно).

Среди причин негативного отношения к введению курса противники чаще всего указывали на обязательность курса и несвободный выбор. Что касается обязательности курса, то государственное решение о его введении снимает основания для дискуссии, об особой роли государства как основного субъекта, принимающего решения в сфере образования, было сказано выше. А вот проявления несвободного выбора весьма разнообразны. В некоторых регионах родителям настоятельно рекомендовали выбрать модуль «Основы православной культуры», поскольку, например, преподаватели были подготовлены только по этому модулю; или же рекомендации о выборе всеми родителями одного модуля основывались на некорректном аргументе о предотвращении разделения детей по национальному признаку в классе; или потому, что при одном-двух классах в параллели один учитель физически не мог вести все модули. В некоторых школах возникли конфликты среди учителей: часы, выделенные на курс ОР-КиСЭ, ранее распределялись между учителями-предметниками, при введении обязательного курса происходит уменьшение часов у ряда

¹ По материалам официального сайта ВЦИОМ. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=12442>

преподавателей, они лишаются дополнительных часов, дополнительного заработка и возражают против введения курса не по содержательным основаниям, а в силу возникающего конфликта с личными интересами.

На примере введения этого курса очевидно, как проявляются противоречия в ожиданиях субъектов образования. У родителей явно прослеживаются завышенные ожидания по отношению к учителям и к самому курсу: конфессионально ориентированные родители ждут углубленных знаний детей о своей вере; неверующие родители полагают, что их детей должны научить культуре как таковой. Неоправданные ожидания приводят к тому, что нередко даже православные родители выбирают светскую этику или курс мировых религий.

Учителя оказались, несмотря на краткие курсы повышения квалификации, организованные в субъектах федерации, не готовыми к преподаванию полного содержания курса и освоению методик, связанных с изложением весьма деликатного материала. Верующие педагоги склонны в рамках курса говорить о Боге-Творце и молитве, в ряде школ для преподавания соответствующих модулей пригласили священнослужителей без педагогического образования. Вообще возникла дискуссия относительно возможности неверующему педагогу вести модуль, посвященный освещению основ той или иной религии.

Этот пример указывает на необходимость специального анализа конфликтов интересов заказчиков образования и способов их разрешения на различных уровнях образования, с учетом разных возможностей субъектов образования декларировать социальный заказ в явном виде и различных возможностей влияния на реализацию заказа через технологии образования.

Как уже было отмечено, в качестве субъектов образования в образовательном пространстве могут выступать не только отдельные люди и различные социальные группы, но и целые общественные институты, учреждения, организации, органы управления. Любое образовательное учреждение, будь то школа или академия, выступает в качестве совокупного (коллективного) субъекта образования. При этом его целостность определяется сложным комплексом горизонтальных, вертикальных и диагональных взаимодействий. Вертикальные связи идут от администрации к рядовым членам педагогического коллектива и в обратном направлении, от преподавателей к студентам и обратно. Горизонтальные взаимодействия складываются между равноправными по статусу субъектами: преподавателями или обу-

чающимися. Диагональные связи формируются как дополнительные между сотрудниками, непосредственно не находящимися в иерархической связи и относящимися к разным подразделениям. Например, декан одного из факультетов, входящего в структуру университета, консультируется с заведующим кафедрой другого факультета, также находящегося в университетской структуре. Очевидно, что такое многообразие связей, обеспечивающих целостное функционирование образовательного учреждения, требует специальных методов достижения в коллективе единства понимания миссии учреждения. Только в этом случае оно выступает как целостный субъект образовательного процесса.

Представляется, что для развития российского образования крайне важен диалог субъектов, представляющих различные уровни образовательной системы и в различной степени связанных с принятием решений относительно стратегии и тактики реформирования системы образования. Все более актуален вопрос о том, как сделать более эффективной коммуникативную активность всех участников образовательного процесса, направить эту активность на достижение консенсуса в понимании, в первую очередь, целей образования, а также методик их достижения. Без этого неизбежно возникает деление субъектов образования на активных акторов изменений, разработчиков инновационных подходов, и тех, кто выражает консервативные позиции, которые обязательно должны присутствовать в оценке образования как инерционного социального института. При опросе экспертов в рамках проекта «Потенциал российских вузов в реформе высшего образования» при ответах на вопросы «Кто и почему не заинтересован в реформе образования?», «Что служит тормозом новаций?» на первых местах оказались именно отсутствие явной целевой аргументации необходимости реформ, психологические факторы субъектов образования, включая инертность педагогического сообщества [9, с. 178 – 181]. Представляется, что жесткое разделение коллективных субъектов образования на агентов и контрагентов реформ возникает именно при подмене понятия «субъект образования» понятием «субъект образовательного процесса», о чем говорилось в начале статьи. Идентификация субъектов образования и последовательный анализ их интересов позволит придать изменениям системы образования не волнообразный [5, с. 64 – 105], а поступательный характер.

Библиографические ссылки

1. *Бехманн Г.* Общество знания – трансформация современных обществ / Г. Бехманн // Концепция «общества знания» в современной социальной теории. Сборник научных трудов. – М., 2010.
2. *Брызгалина Е.В.* Современная философия образования: образование как становление индивидуальности / Е.В. Брызгалина // Философия и социальная теория. Сборник научных трудов. – М.: 2009. – С. 492 – 513.
3. *Вербицкий А.А.* Личностный и компетентностный подходы в образовании. Проблемы интеграции / А.А. Вербицкий, О.Г. Ларионова. – М.: Логос, 2010.
4. *Маркова А.Н.* Психология профессионализма / А.Н. Маркова. – М.: Знание, 1996.
5. *Миронов В.В.* Размышления о реформе / В.В. Миронов // Естественно-научное образование: взаимодействие средней и высшей школы. Сборник. – М.: Издательство Московского университета, 2012.
6. Научный потенциал вузов и научных организаций Федерального агентства по образованию. 2005: Инф.-аналит. сб. / ФГНУ «СЗНМЦ». – СПб.: 2006. – 192 с.
7. Основные показатели деятельности организаций, выполняющих научные исследования и разработки, – по России, федеральным округам, субъектам РФ, экономическим районам, отраслям экономики, формам собственности, секторам деятельности, типам организаций, академиям наук, государственному сектору экономики, видам экономической деятельности за 2002 – 2004 годы. Таблицы по форме отчетности № 2 – наука, том 1 – 10. М.: ГМЦ Госкомстата России, 2003, 2004, 2005.
8. Отчет о научной деятельности вузов Рособразования РЕПНИД, 2005.
9. *Сорокина Н.Д.* Управление инновациями в вузах. Социологический анализ / Н.Д. Сорокина. – М.: 2009.

А.А. Кротов

ВОСПИТАНИЕ КАК СРЕДСТВО ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА: КАТОЛИЧЕСКИЙ МОДЕРНИЗМ АЛЬФРЕДА ЛУАЗИ

Католический модернизм – влиятельное направление религиозной философии, в немалой степени способствовавшее формированию современного облика французской культуры. К числу его ведущих теоретиков принадлежат М. Блондель, Л. Лабертоньер, А. Луази, Э. Леруа. Призывая к религиозному обновлению, лидеры модернизма считали необходимым переосмыслить как понятие человеческого существования, так и привычные схемы общественных отношений. Конечно, обращаясь сегодня к наследию представителей католического модернизма, можно ставить перед собой прежде всего две цели: заполнение некоторого пробела в отечественных историко-философских исследованиях, позволяющее более полно и детально представить картину развития европейской мысли; решение теоретического вопроса о возможности (или невозможности) использования идей названных авторов в современных условиях.

Начало движению положила диссертация Мориса Блонделя «Действие» (1893). Именно понятие действия оказывается в центре блонделевского проекта реформирования философии. «Да или нет, имеет ли жизнь смысл, а человек – назначение? Я действую, но даже не зная, что такое действие» [1, р. VII]. Действие, по Блонделю, – «самый общий и постоянный факт», сопровождающий человеческую жизнь. Действие – и необходимость, и обязанность для нас. Для действия недостаточно «чистого сознания», которое не в состоянии охватить и объяснить всего человека: «во всяком действии есть акт веры» [1, р. IX]. Подлинная наука о действии может быть создана, согласно Блонделю, лишь при использовании методов, оправдавших себя при изучении реальности различными точными науками. Такого рода методы направлены на элиминацию «всех ложных объяснений» фактов, всех случайных совпадений, «всех второстепенных обстоятельств». Исключение всего названного приводит исследователя к необходимым и достаточным условиям, позволяющим сформулировать тот или иной закон. Именно «непрямой» путь исключения, по Блонделю, оказывается «единственным путем науки». Таким образом, «критика жизни», проводимая в целях создания науки о дейст-

вии, прежде всего требует исключения из рассмотрения «всех ложных способов бытия и действия». Для этого необходимо вникнуть «во все предрассудки, как если бы они были легитимными», во все ошибки, страсти и даже – философские системы. «Критика жизни» предполагает исследование различных сознаний с тем, чтобы понять, несут ли они в себе собственное осуждение или же оправдание. При этом следует избегать предвзятых предпосылок морального свойства. Научная постановка проблемы действия исключает привнесение чего-либо внешнего и искусственного в «эту глубокую драму жизни». «В глубине моего существа, имеется воля и любовь к бытию или же нет ничего» [1, р. XXIII]. Целостный человек несводим к мысли, центр жизни связан с действием, которое поэтому должно помещаться также в самый центр философии. Предложенное Блонделем переосмысление представлений о человеческом бытии закономерно повлекло за собой у его продолжателей стремление взглянуть иначе и на общественную жизнь.

Альфред Луази (1857 – 1940) – священник, с 1881 преподававший в парижском католическом институте, впоследствии был лишен кафедры (1893) и подвергнут отлучению от Церкви (1908). Его известность в теологических и философских кругах была к тому времени столь значительной, что позволила ему занять должность профессора истории религий в Коллеж де Франс, где он работал более двадцати лет (1909 – 1933). Среди наиболее масштабных его произведений – «Моральный кризис современности и человеческое воспитание» (1937).

Религия человечества, по Луази, должна быть способна объединить всех людей общим идеалом. По его мнению, пока еще рано говорить о том, что подобное объединение уже произошло. Религия, объект которой будет пользоваться всеобщим поклонением, все еще дело будущего. Но такого рода религия является «жизненной необходимостью», требованием современной действительности. Луази провозглашал необходимость «переинтерпретировать» роль христианства в общей истории религий. Всякую религию, по его мнению, следует рассматривать в том числе и как социальный феномен. Он настаивал на «глубокой аналогии» всех культов; за многообразием и сложностью в их развитии призывал разглядеть четкую иерархию, построенную по принципу возрастания степеней духовности. Эта духовность находит свое высшее воплощение в «христианской тайне», своего рода синтезе, «преображении» предшествующих культов, который их вытесняет, но и поглощает. Французский мыслитель говорил

о том, что под влиянием Первой мировой войны он пришел к мысли о необходимости религии человечества, которая заменит устаревшие формы культа. Луази писал об озарившей его интуиции, предоставившей ему прямое, живое и точное чувство религиозной жизни человечества. «Чувство человечества, возрастающего в порядке Духа через совершенствование его морального идеала» [2, р. XIV]. Названное чувство нашло свое отражение в идее постоянного и неравномерного, порой катастрофического, движения человечества от животного состояния к духовному.

Религия человечества встречает, согласно Луази, своих противников в лице как приверженцев старых культов, так и «адептов независимой науки». Подобное положение дел свидетельствует о неподготовленности значительной части умов к ее восприятию.

По мнению Луази, «Мировой кризис, о котором столько говорят, многообразный и огромный, сводится в конечном счете к всеобщему кризису сознания» [2, р. XVIII]. Этот кризис сознания по своему существу – не что иное, как подлинный моральный кризис человечества. Соответственно, его преодоление должно быть связано в первую очередь с моральным воспитанием.

О кризисе сознания человечества, по Луази, в первую очередь свидетельствует возникновение новых типов морали: фашистской и коммунистической. Советская мораль провозглашает всеобщее торжество коммунизма и объявляет «войну Богу». Гитлеровская мораль выдвигает лозунг «Германия превыше всего» и основывается на «расистском мифе». Итальянский фашизм в лице Муссолини выдвигает «империалистский миф». Все перечисленные типы морали Луази считал неприемлемыми для будущего человечества, заводящими его в тупик, поскольку они служат «тоталитарным режимам». Кроме того, свидетельством кризиса современного сознания, на его взгляд, следует считать приверженность многих людей отжившим религиям, так же как и распространившийся в среде ученых «миф о науке», всемогущей и самоценной.

Луази констатирует характерное для новой истории стремление изолировать друг от друга религию и мораль. Он подчеркивает, что «во все времена» характеризующие прошлое человечества религия и мораль были соединены, вплоть до полного смешения. Мораль была органично включена в состав религии, которая освящала ее принципы. Равным образом и в будущем, особого рода духовная религия, объединяя в себе «живые и положительные» начала религий прошло-

го, выступит основанием моральной жизни. Необходимо осознать, настаивает французский мыслитель, что мистицизм является не «проказой человеческого мозга», но основой духовной жизни человека, самим «принципом жизни», от которого зависят и разум, и наука.

Защищаемая им мораль, по Луази, выступает «общей программой духовной жизни». Физическое воспитание и спорт, которым многие придают столь важное значение, по мнению французского мыслителя, могут быть полезны и даже относительно необходимы лишь при условии, что им не отводится решающей, самодостаточной роли. Воспитание тела должно быть подчинено воспитанию души. «Пусть не забывают о примате Духа» [2, р. 259]. Конечно, каждый из людей – член определенной семьи, народа, человечества. Будучи частью названных общностей, человек, по Луази, все-таки и прежде всего – носитель Духа. Соответственно, воспитание будущего должно отражать этот факт и быть «глубоко религиозным и моральным».

Приоритет религиозного начала в воспитании, по Луази, не столько упразднит, сколько усилит и расширит имеющиеся формы традиционного воспитания. По его мысли, «относительно удовлетворительную и полную форму человеческой морали» еще предстоит «определить и уточнить». И все-таки основные ее линии вполне возможно наметить уже сейчас. Может ли мораль основываться на окончательно установленных научных или же теологических положениях? «Насколько мы можем об этом судить, религиозные доктрины и моральные заповеди не прекращали изменяться с самого начала» [2, р. 263]. Подобные изменения происходили постепенно, часто незаметно для приверженцев культа. Несмотря на отмеченное обстоятельство, религиозная вера всегда «одушевляла» человеческое существование. Луази провозглашает в качестве аксиоматического следующее положение: если реальность Божества несомненна, то всякое кажущееся окончательным, навсегда сформулированным откровение противоречит самому себе и нашему разуму. Поэтому нет такого «непогрешимого авторитета», который имел бы право противопоставлять «формальное откровение» достижениям науки, не нуждающимся в теологическом оправдании. Но и наука, в свою очередь, разумеется, не должна рассматриваться как «абсолютно неизменная». Создаваемая людьми, она постоянно совершенствуется, носит принципиально неоконченный характер. Наука «естественным образом несовершенна». «Нет, следовательно, ничего более легкого в принципе, чем согласовать целое этих двух относительностей, выражение религиозной веры

и выражение рациональной науки» [2, р. 265]. Важнейшие установки будущей универсальной морали кратко резюмированы французским мыслителем следующим образом: «Цель нормального воспитания не в том, чтобы дрессировать индивидов в приверженности закрытой системе, в которой была бы заключена вся истина, – как это практикуют режимы, именуемые тоталитарными, к стыду и во вред человечеству, – но в формировании подлинно гуманных сознаний, обладающих искренним чувством долга, моральной обязанности, то есть сознания, несовместимого со всеми формами эгоизма, индивидуального ли, семейного, социального, национального» [2, р. 265 – 266]. Луази замечает, что нарисованная им картина результатов будущего воспитания многим покажется утопической, особенно поборникам «вечной войны». С его точки зрения, представленный им идеал не более утопичен, чем казавшееся когда-то многим неприемлемым, созданным «безумным воображением» христианское утверждение о равенстве людей перед Богом. Задачей воспитания, по Луази, не следует считать «фабрикацию» послушных «автоматов», винтиков социального механизма. Французский мыслитель был убежден, что всякая попытка сформировать «попугаев», бездумно повторяющих изрекаемое лидерами политических партий или даже римским папой, – всегда будет приводить только к деперсонализации, упадку человечности. Отсюда – неизбежные проблемы, разъедающие социум. «Общество сильно лишь ценностью личностей, его составляющих» [2, р. 267].

Долгом современного человека и вместе с тем условием его счастья, по мнению Луази, является самопожертвование, готовность посвятить себя служению обществу, его совершенствованию и «духовному прогрессу», которым определяется наше будущее.

Действительно ли предложенная Луази программа воспитания способна вывести человечество к недостижимым прежде рубежам, позволяющим преодолеть разобщение, взаимное недоверие, враждебные отношения отдельных личностей и целых социальных групп, искоренить догматизм и фанатизм? Спустя семьдесят пять лет после ее опубликования человечество все еще далеко от всеобщего признания единой системы религиозно-нравственных ценностей. Сам по себе этот факт, конечно же, не может служить против нее решающим аргументом. Гораздо важнее другое обстоятельство: предложенная французским мыслителем схема представляется чрезмерно упрощенной, поскольку ставит в зависимость от нравственного элемента все прочие составляющие общественной жизни. Разумеется, взаимосвязь

между ними существует, более того, является довольно тесной и необходимой, но все-таки не линейной и не односторонней. Гораздо более взвешенной представляется программа трансформации общества, предложенная, к примеру, если брать современников Луази, представителями персонализма. Они настаивали, что наряду с моральным воспитанием должны параллельно происходить определенные векторные изменения в экономической и политической жизни. Рассматривая общество как сложную взаимодействующую систему элементов, они предлагали комплексную программу его преобразования. Сказанное не означает, что выдвинутый Луази проект сегодня совершенно лишен значения. Вполне актуальными представляются такие его составляющие, как: задача формирования «гуманных сознаний» в качестве ведущей цели воспитательного процесса, отказ временным человеческим институтам в праве «непогрешимого авторитета», установка на признание социальной важности и ценности индивидуальности, критика догматизма, непримиримое отношение к любым проявлениям эгоизма. Сам пафос проекта Луази, призывавшего руководствоваться нравственными критериями в процессе трансформации общества, вряд ли может быть признан сегодня устаревшим.

Библиографические ссылки

1. *Blondel M.* L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique / M. Blondel. – Paris: PUF, Quadrige, 1993.
2. *Loisy A.* La crise morale du temps présent et l'éducation humaine / A. Loisy. – Paris: librairie Emile Nourry, 1937.

Г.В. Мелихов

ФИЛОСОФСКАЯ БЕСЕДА КАК ДУХОВНОЕ УПРАЖНЕНИЕ (заметки)

Философия издавна существовала в двух формах: устной и письменной речи. В свою очередь, устная философская речь традиционно распадалась на монолог и диалог: философ излагал некое содержание и участвовал в его публичном обсуждении. Своеобразие настоящего времени состоит в том, что письменные формы репрезентации философствования возобладали над устными, а монолог над диалогом. Свидетельств тому достаточно: это и ориентация философского творчества на просчитываемый (руководством) результат (баллы, рейтинги: нет статьи – нет философии), и дистанционные формы обучения (при всех их достоинствах), исключаящие непредсказуемость живого контакта лектора с аудиторией, и всевозможные презентации, облегчающие понимание материала слушателям, но сужающие порог их восприятия (в философии не все можно и нужно визуализировать и схематизировать). Философская беседа – бескорыстное искание истины в кругу преданных поклонников мудрости (а не единомышленников) – практически не находит себе места в академическом сообществе. С горечью приходится констатировать: искреннее и заинтересованное обсуждение философских проблем чаще встречается за пределами университетских стен. Но, слава Богу, еще находятся отзывчивые студенты...

Правда, в студенческой аудитории философа подстерегает другая опасность: молодые люди, не обремененные изощренными концепциями, с большей готовностью и благодарностью воспринимают чужие философские размышления. Здесь легче приобрести «заслуженный» вес и прослыть «настоящим философом». Поэтому, хотя бы иногда, одному философу в качестве лекарства от «вспучивания» требуется другой зрелый философ, ироничный, насмешливый, но все же ценящий занятия философией больше, чем собственную самость (и потому уважающий право другого мыслить иначе). Что представляет собой в таком случае философская беседа?

* * *

Возможны две стратегии ведения философской беседы: назовем их стратегиями *влияния* и *сотрудничества*. Стратегия влияния имеет своим основанием риторическую традицию. Философская беседа

реализуется здесь в форме спора или дискуссии, а философы воспринимают себя как *противники*. Задача: захватить власть над мыслью противника. Любые средства для достижения этой задачи хороши. Важно уметь произвести впечатление, выстроить заметный фасад, привести убедительные аргументы, постепенно или разом склонив оппонента в свою сторону. Философское содержание в стратегии влияния подчиняется внешней для философии задаче – обретению и удержанию власти над другим человеком (в соответствии с той или иной целью). Структура философской беседы, реализующейся как спор или дискуссия сторон, имеет форму поведения обвинения и защиты в зале суда – это состязание в надежде любыми средствами склонить суд в свою сторону.

Стратегия сотрудничества имеет своим истоком сократическую, собственно философскую, традицию. Философская беседа не ограничена здесь техниками оказания влияния и создания нужного впечатления, она опирается на философскую мысль, облаченную в речь, которую древние греки называли «паррезия» (*parthesia*). Философы воспринимают себя, беседуя на философские темы в стратегии сотрудничества, не как дискутирующие или спорящие противники, а как *собеседники*. Они вместе ищут освобождения, потому что осознают: все мы находимся в одной «тюрьме», но в разных «камерах» – каждый в своей концепции. Но прежде чем совершить «побег» (вместе с хорошим собеседником), нужно изрядно потрудиться, подготавливая задуманное. Философская беседа – это и «место», где может случиться «побег», и «место», где его подготавливают. Поскольку «побег» (узнание себя, понимание) – то, что происходит одновременно, приходится все время говорить о подготовке побега. Когда же побег совершен, необходимость в разговоре отпадает (до следующего «вспучивания»). Можно сказать и так: философская беседа заканчивается, когда хотя бы одному из беседующих удастся совершить побег за пределы собственной концепции. Когда же философская беседа продолжается, значит, идет подготовка... Другими словами: философская беседа – *духовное упражнение*, подготовка побега за пределы собственной концепции, самой важной на данный момент, любимой идеи.

* * *

Мыслители – невольники своих концепций. *Любая* философская концепция в какой-то момент начинает функционировать в качестве *детектора ошибок*, который указывает: это нужно воспринимать так,

а это – иначе; это следует считать правильным направлением мысли, а это – нет. Философ приобретает *убеждения*. Теперь он не только воспринимает, но и корректирует воспринимаемое. Убеждения и есть детектор ошибок. Все, что не укладывается в наши убеждения, невольно игнорируется или сознательно признается ошибочным. Сказанное не означает, что философ не должен иметь убеждения. Крайне желательно, чтобы он умел *контролировать* свои убеждения. Иногда правильность решения, эффективность общения и достоверность наблюдения зависят от нашей способности заглянуть за пределы *своей* концепцией. Философия – это *не только* убеждения, совокупность приведенных к единству или разрозненных идей, но и опыт рефлексии, который позволяет дистанцироваться от любых идей. Понять «как все это работает в нас», пожалуй, приемлемая форма контроля.

* * *

М. Фуко делает различие между философией (в его понимании), обсуждающей условия и пределы познания истины субъектом, и духовностью – теми поисками, практикой и опытом, «посредством которых субъект производит в себе самом изменения, необходимые для того, чтобы получить доступ к истине» [1, с. 27]. Всегда считалось, что истина не дается человеку одним актом познания. Она достигается ценой преобразования всего субъекта, ценой его способности стать отличным от самого себя, отличным от той формы жизни, в которой он пребывает на данный момент.

Сегодня имеет хождение и другая точка зрения: философия не нуждается в духовности. Истина постигается с помощью одних познавательных актов, не затрагивающих образ жизни философа. Почему бы не допустить и такую возможность? Истина не подчиняется человеческой воле. Иной раз она взрывается в теле заурядного человека ее не ждавшего (случай Адама Фальтера [2, с. 439]), и обходит стороной тех, кто жизнь положил на разыскания оснований всего. Пусть истина и не требует всецелой трансформации и нуждается в одном уме, но ведь и в этом случае философ имеет свои *убеждения*. Убеждения – идеи, принявшие форму принципов (теоретических или практических), которыми мы руководствуемся в той или иной области. Любые принципы выполняют функцию детектора ошибок, ограничивающего наше восприятия¹. Значит и здесь – в сфере познания – актуальной яв-

¹ Из чего не следует, что беспринципность – лучший образ жизни. Все принципы выступают в качестве детектора ошибок, но не всегда это плохо.

ляется задача *контроля* (эпистемологических или методологических) убеждений. Кому-то для постижения истины нужно изменить образ жизни, а кому-то – образ мысли. Но стремимся ли мы к трансформации всей жизни или к преобразованию ума (тренируя его исполнением правил некоего метода¹), и в том и в другом случае нам не обойтись без упражнений в рефлексии, устанавливающих дистанцию.

* * *

Нельзя контролировать убеждения средствами самих убеждений. Средствами самих убеждений еще сильнее укореняешься в своих убеждениях, вовлекая в орбиту интерпретации все новые и новые *объекты*. Надобно отойти в сторону. Истина – не убеждение. Она не создается нами, а вот убеждения – явный «продукт» человека. Истина – тот «дух», которым все «дышит» и который всегда есть. Человек не в силах *обладать* истиной, но он может жить *волей к истине*. «Отойти в сторону от убеждений» означает ощутить недостаток жизни в том, что мы делаем (неживое все это!), и вспомнить о том, что желанно нам более всего.

Убеждения – мировоззренческий детектор ошибок: у нас на все вопросы заранее приготовлен ответ. Нужно вовремя извлечь его из хранилища знаний, то есть из того, о чем мы подумали *раньше*. Идеи могут быть верными, а принципы правильными. Но какой от них толк, если человек лишен воли к истине; если его убеждения заменяют ему мышление?

Практика осознания (рефлексия) поддерживает огонь в стремлении к истине, пробуждает мышление. Дистанцироваться от своих убеждений можно осознавая не убеждения, а то, что лежит в их основе – нашу волю к истине. Можно ли мыслить, не имея стремления к истине? В чем природа этого стремления? Кто есть Я, имеющий волю, и может ли Я желать? Философия – это не столько убеждения, сколько одна из форм *духовности* (в том значении, которое придавал этому термину М. Фуко) – практика рефлексивного осмысления, что,

Нравственный детектор ошибок крайне необходим: он позволяет избежать многих глупостей и прожить жизнь с чистой совестью. А вот философский метод в качестве детектора ошибок не только помогает, но и мешает: он заранее решает, куда нам должно идти. Истина неподвластна человеческой воле.

¹ Метод, таким образом, не путь к истине, а всего лишь упражнение ума, изменение направления мысли.

в частности, позволяет дистанцироваться и от всего того, что стало убеждением¹.

Тем не менее термин *духовное упражнение* (используемый французским исследователем античной философии П. Адо) предпочтительнее как более точный. Хотя по своему значению он практически тождественен понятию *духовности*². Духовное упражнение, конечно, это и поиск, и опыт, но прежде всего – намеренная *практика самотрансформации*, что и подчеркивается словом *упражнение*.

* * *

О какой трансформации идет речь, если мы ничем другим не собираемся заниматься, кроме осознания? В фильме А. Хичкока *Vertigo* («Головокружение») полицейский Джон Скотти Фергюсон (для своих просто Скотти) вынужден уйти в отставку: преследуя преступника, он чудом остался жив, но заработал невроз – страх высоты. Школьный приятель Фергюсона Гейвин Элстер просит об одолжении: в частном порядке проследить за его женой, которая одержима загадочной манией. После недолгого колебания Скотти принимает предложение... Превосходный фильм А. Хичкока обладает множеством достоинств. Одно из них: А. Хичкок показывает человека, который находится в плену у своего невротического состояния. Это состояние придает *свой* смысл всем его действиям, эмоциям, мыслям и работает как фактор искажения восприятия реальности. Главному герою кажется, что он действует осмысленно и рационально. Он знает свое дело и уверенно ведет его. Скотти думает, что спасает, делает благо, любит, он полагает, что совершает нужные поступки, адекватно реагирует, но в действительности Джон Скотти Фергюсон, бывший сыщик, утратил чувство равновесия. Все его восприятие происходящего – наваждение, вызванное головокружением: и любовь – не любовь, и дружба – не дружба. Все оказалось не тем.

Как выскочить за пределы паттерна, в котором ты увяз с головой и который навязывает тебе свой образ реальности? Скотти знает, что болен, но он не осознает, что уже не тот, каким был раньше. Он поневоле стал другим. Изменилось и его восприятие. В нем образовалась инстанция (невроз), которая действует помимо воли, но от его имени.

¹ Следовательно, к философии причастны люди, способные иметь и имеющие *свои* убеждения.

² «Лично я, – говорит П. Адо, – определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию» [3, с. 140].

Возможности рефлексии заблокированы. У нее есть пороги, за которые она переступить не может. Нужна трансформация – еще один серьезный шок. Все события фильма (и наваждение и попытка понять происходящее) – курс шоковой терапии для главного героя. Выскочить за пределы навязанного нам паттерна можно, но для этого необходимо пройти свой *путь*. Разумеется, это путь испытаний.

Осознание исцеляет, но это осознание не одномоментный акт (хотя никто не будет отрицать возможность результирующего инсайта-понимания). Осознание – путь, в котором сопряжены во времени события и поиск их смысла. Понимание каких-то вещей порою растягивается на годы. В таком случае осознание – работа самоосмысления, которая не может не оказывать воздействия: мы с ее помощью модифицируем привычные схемы наших действий.

Изменить образ жизни нельзя без понимания себя и воли к истине. Скотти *хотел* понять смысл тех событий, в которые он был вовлечен.

* * *

Но чаще мы упускаем шанс разобраться с тем, что происходит. Л. Толстой *знал* смысл *встречи* Анны Карениной и Вронского, но его *не хотела* знать Анна, хотя смысл этот, освятивший ее будущее, явился ей со всей очевидностью в самом начале отношений с Вронским. В полубредовом состоянии, предшествующем ночному признанию, Анна почувствовала угрозу своему существованию. «В груди давит дыхание... И что я тут? Я сама или другая?.. Что-то страшно закрипело и застучало, как будто раздирали кого-то... Но ей было не страшно, а весело» [4, с. 115]. А еще это чувство недовольства собой, ее преследующее, похожее на состояние притворства, которое Анна испытывала в отношениях своих с мужем. Смысл связи с Вронским был открыт Анне, но она уклонилась от его осознания, потому что ей во что бы это ни стало надо было уйти от прежней жизни, тяготившей ее своей искусственностью. Никакая шоковая терапия не нужна была Анне. Достаточно было вдуматься в то, что есть – в свои ощущения и чувства. И одно это могло бы многое изменить. Но, увы, нельзя ничего обрести убегая.

* * *

Термин *упражнение* указывает на желание овладеть чем-то ценной многократного повторения надлежащих действий (тренировка). Философская беседа является духовным упражнением, когда рассматривается в качестве тренинга самоосмысления во взаимодействии

вии с другим. Собеседники понимают, что находятся в плену, что их воля к истине ослабла: нужна встряска – трансформирующий сдвиг восприятия. Нельзя предугадать сдвиг, но можно тренироваться, удерживая силу намерения на должном уровне. Собеседники в философской беседе попеременно выступают в ролях *тренера* и *ученика*, создавая друг для друга ситуации, требующие осмысления и иницирующие сдвиг восприятия. Философская беседа – тренинг трансформирующего самосознания, в ходе которого человек может пройти путь и даже (если повезет) завершить его пониманием.

* * *

Философская беседа выполняет разные функции. Достойный собеседник может открывать новые знания или вдохновлять на их поиск – все это, безусловно, имеет значение. Еще большей ценностью обладает беседа, в ходе которой мы понимаем, что наши убеждения – уловка, позволяющая избежать необходимости думать. Но нельзя отрицать и возможность беседы, которая позволяет сделать следующий шаг – открыть путь за пределы функционирующего детектора ошибок. Философская беседа *может* изменять наше сознание (а вместе с ним и жизнь). Трансформация – это не только приобретение того, чем не обладал, но и освобождение от того, что имел – избавление от экранов, заслоняющих восприятие смысла, который всегда с нами.

* * *

Основные задачи философской беседы: смещение перспективы, открытие возможности увидеть имеющееся в новом свете, дистанцирование от собственных убеждений, пробуждение воли к истине. Философская беседа как духовное упражнение не ставит цель покорить собеседника своей воле или наставить в чем-то, это обмен высказываниями, идеями, которые углубляют разрыв между тобой и твоей концепцией. Собеседники в философской беседе сотрудничают, они работают друг на друга, пребывая в работе рефлексивного осмысления (осознания).

* * *

Важнейшими условиями ведения философской беседы как подготовки к побегу являются: воля к определенному действию (сотрудничеству), воля к определенному образу мысли (пониманию философии как философствования, а не как убеждения или мировоззрения) и воля к необходимости говорить особым образом (паррезия как форма философской речи). К сказанному выше (о первых двух условиях) остается добавить следующее. Сотрудничество состоит не только в же-

лании и умении вести дела сообща (что, конечно, важно), но и в определенном направлении мыслей, которое можно выразить формулой: «другой имеет право на ошибку». Философия как практика рефлексивного осмысления учит терпимости. В ее свете свои собственные убеждения столь же относительны, как и чужие. Эта кажущаяся слабость – одно из оснований сотрудничества.

* * *

Несколько слов о паррезии – той форме речи, в которой может протекать философская беседа, делающая возможным побег. Прокомментируем несколько ее характеристик, которые предлагает для осмысления М. Фуко. Прежде всего он отмечает, что паррезия относится и «к моральной стороне дела, к этосу (ethos), и к технической процедуре, к *tekhnē*...» [1, с. 402]. В философской беседе участвуют люди, недовольные тем, чем они располагают на данный момент, имеющие желание идти дальше, понимающие, что убеждения состоят на службе эго. Разоблачение притязаний эго на власть в душе человека – суть нравственного самосознания. Совершить побег из плена собственных убеждений вряд ли возможно на территории эго. Задача беседующих: помочь друг другу покинуть владения эго.

М. Фуко утверждает, что *паррезия* этимологически означает «говорение всего» [1, с. 403]. В философской беседе как духовном упражнении собеседники говорят все то, что они хотят сказать, у них нет цели оказывать влияние на собеседника, его воспитывать или переубедить. Они говорят то, что думают в данный момент и в той форме, в которой они желают это делать. Искренняя речь, конечно же, оказывает влияние на другого человека, но мотивы беседующих чисты и благородны, собеседники не должны быть заинтересованы в собственном благосостоянии. «Великодушное отношение к другому составляет самую сердцевину морального обязательства *parresia*» [1, с. 417].

Другая важная особенность паррезии состоит в том, что в ней, как в речи искренней и свободной, полнее присутствует философ, а это значит, что в этой речи обнаруживается не только его образ мысли, но и его этос. В паррезии субъект высказывания тождествен субъекту поведения. И это, как правило, производит впечатление.

Наконец, паррезия свободна от риторических приемов и украш, она слагается здесь и сейчас в момент беседы, цепко держась за тот смысл, который имелся в виду только что твоим собеседником.

* * *

Философская беседа (при удачном стечении обстоятельств) позволяет «войти» в «поток смыслов», который воздействует на философов помимо их воли. Приходят идеи, которых не ждали. Случается понимание. Наблюдение «потока смыслов» (в момент беседы или спустя некоторое время после нее) – еще одна форма контроля убеждений. В ходе этого наблюдения *наши* убеждения рассеиваются – они, оказывается, никому не нужны. Их никто не обосновывает и не опровергает. Открывается иная перспектива. И дышать становится значительно легче.

* * *

Кант понимал просвещение как духовную зрелость человека. Взрослость не определяется количеством знаний или умением оперировать ими. Для того, чтобы быть взрослым, недостаточно иметь убеждения. Сколько глупостей совершается «по убеждению»! Просвещение – не некое содержание, которое можно обрести. Просвещение – это свободное мышление, которое по определению есть «мышление иначе». Важно не только иметь убеждения, но и стремиться к истине. Даже самые правильные убеждения – всего лишь идеи, указывающие на истину, но ею не являющиеся. Убеждения имеют свойство костенеть. Вместе с ними костенеет и их обладатель. Взрослость – это адекватность. Взрослость – состояние бодрствующего или живого осознания (пребывающего в «потоке смыслов»), бесконечная работа самосознания, потому что мы всегда в плену у чего-нибудь. А раз так, просвещение это то, в чем мы должны неустанно упражняться, беседа на философские темы.

Библиографические ссылки

1. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году / М. Фуко. – СПб.: Наука, 2007.
2. Набоков В. *Ultima Thule* // Набоков В. Собрание сочинений в 4-х томах. – М., 1990. – Т. 4.
3. Адо П. Философия как способ жить. Беседы с Жанни Карлие и Арнольдсом И. Дэвидсоном / П. Адо. – М., СПб.: Степной ветер: Коло, 2005.
4. Толстой Л.Н. Анна Каренина // Толстой Л.Н. Собрание сочинений в 12 т. – М.: Правда, 1987. – Т.7.

Р.А. Нуруллин

ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ УСКОРЕНИЯ РИТМОВ ИСТОРИИ

Истинное определение человеком своего места во времени требует выхода к более общей системе представлений. Такая контрредукция, думается, должна помочь определить место человека в этом мире и наметить тенденции дальнейшего развития личности и образования в обществе.

В качестве большой структуры, в которой протекает жизнь человека, можно рассматривать систему взаимоотношений культуры и цивилизации. Наше исследование удобно начинать с анализа представлений о времени в различные эпохи, которые прямо зависят от господствующего в тот или иной исторический период мировосприятия. Отношение человека к процессам вокруг себя и в себе характеризует его место во времени. Чувство времени определяет специфику активности человека, и тем самым, обуславливает общественный прогресс, который сегодня явно носит нелинейный характер. Но осознание нелинейности восприятия времени складывалось постепенно, несколькими этапами. Конечно, здесь следует помнить, что человеку в принципе не дано знать время само по себе и, говоря о времени, в общем-то, мы предполагаем некоторую всегда ограниченную временность (длительность), то есть длительность изменений и интенсивность тех или иных процессов в мире, как, впрочем, и их отсутствие. В этом случае характер протекания длительности уже оказывается доступным для исследования при помощи сравнения одних процессов с другими. Для этого оказались удобными периодические изменения, например, вращения небесных тел, стрелок часов и т.п. Отсюда возникает представление об интенсивности протекания тех или иных процессов, которое наиболее полно раскрывается в понятии «развитие» [2, с.163 – 169].

Рефлексия отношения человека в различные эпохи по отношению к концептуальному времени, думается, поможет построить более или менее объективную картину изменений менталитета и общественного сознания в истории человечества. Концептуальное время в науке постулируется так, что оно течет равномерно от прошлого через настоящее к будущему. Доказать, как оно течет на самом деле (и течет ли вообще), человеку на эмпирическом уровне

познания не представляется возможным, так как ему приходится судить о времени через процессы в мире, поэтому абсолютное время может течь как равномерно, так и нелинейно или вообще не меняться. Этих состояний человеку в принципе не дано зафиксировать, так как он сам и все вокруг него менялось бы вместе со временем как время, поэтому приходится судить о времени лишь по относительным друг к другу изменениям вещей. По Э. Маху, например, время вообще есть метафизическое (в смысле, спекулятивное) понятие, а потому не может быть даже объектом научного познания [1].

В древности понятия развития вообще не существовало. Древнегреческие философы, представляя мир непрерывно движущимся, изменяющимся, а все явления взаимопереходящими друг в друга, все же не смогли понять идею развития как постоянного возникновения чего-то принципиально нового, необратимого. В античной культуре все вещи подвержены циклическим, возвратным изменениям. Шаг в сторону понимания развития был сделан в средневековой философии. Для религиозного человека жизнь есть напряженное ожидание будущего (пришествие Спасителя), которое приводит к представлениям о временной направленности и неповторимости событий индивидуальной и общественной жизни. Здесь важно то, что этим преодолевается временная цикличность, и у человеческой истории появляется начало и конец. Важным историческим шагом, приведшим к ускорению всех общественных процессов, явилась эпоха Возрождения. Иерархия отношений природа → человек → Бог, построенных на авторитете, сменяется горизонтальными, пантеистическими, эстетическими отношениями человек = природа = Бог. Идеалом человеческой личности в эпоху Возрождения выступает универсализм. Возникновение гуманизма как идеала антропоцентристского мировоззрения совпадает с периодом становления классической науки. Классическая наука исходно начинается с развития механистических представлений в естествознании. Механицизм рассматривает свойства целого как простую количественную сумму (суперпозицию) свойств составляющих его частей. Эпоха Возрождения абсолютизирует эти идеи механики как высшие достижения и ценности своего времени и распространяет их на все общество. Общество стало механистически рассматриваться как совокупность автономных индивидов. Достижение идеального общества виделось прогрессивными умами того времени посредством развития каждого индивида в универсальную творческую личность.

Здесь универсализм идеальной личности выражал собой микрокосм макрокосма-Универсума. Человек в этой системе ценностей стал рассматриваться как высшая ценность.

Следующий шаг на пути к отражению нелинейности времени сделала философия Нового времени, которая связана с появлением идеи линейно-восходящего развития природы. Наука того времени изображалась как деятельность отдельных «чудиков» (магов, алхимиков). Мыслители того времени видели свою миссию в создании нового научного метода, очищенного от религиозных предрассудков. Для этого познание необходимо было освободить от случайности. Здесь случайность лишалась статуса существования и рассматривалась в духе лапласовского детерминизма как мера нашего незнания.

Дальнейшее углубление понимания ускорения ритма истории связывается с деятельностью мыслителей Просвещения, которые идеи развития распространили и на общество. Так, Ф.-М. Вольтер, Ж.Ж. Руссо выдвинули идею исторического развития и прогресса, движущими силами которого были духовные факторы (воспитание, образование, мораль, религия и т.п.). Результатом такого взгляда на общество стал гуманизм с новым идейным содержанием свободы, равенства и братства. Для достижения гуманистических идеалов исключительная роль отводилась созданию массового образования. Сама идея эгалитарного образования могла возникнуть только в эпоху Просвещения. Оформление педагогики в самостоятельную науку связано с именем великого чешского педагога Яна Амоса Коменского. Его труд «Великая дидактика» до сих пор составляет ядро современных педагогических систем [4, с. 6].

Эта эпоха видела построение идеального общества через формирование идеального человека, который мыслился как просвещенный (образованный) носитель всеобщего разума. Образование начинает рассматриваться как один из основных факторов стирания различий между людьми. Это эпоха осознания фундаментальности случайности. Необходимость рассматривается своего рода усреднением, суперпозицией из множества случайностей (например, из интересов отдельных людей). Осознание фундаментальности случайности выступает своеобразным критерием, по которому можно отличить представления Нового времени от мировоззрения эпохи Просвещения.

Если идея прогресса конца Нового времени в эпоху Просвещения рассматривается как линейная функция зависимости от

производства материальных благ цивилизации во времени, то в Новейшее время умы мыслителей все более начинает завоевывать идея нелинейности общественного развития, которая связана с возникновением системного подхода. При системном рассмотрении качество системы в целом не совпадает и не сводится к сумме свойств составляющих частей данной системы. Оказалось, что целостные свойства системы определяются в большей мере структурой, то есть совокупностью связей между элементами системы. Если свойства целого не определяются качествами своих составляющих, то естественно, что в умах ученых и политологов утверждается идея приоритета общественных ценностей над индивидуальными. Происходит девальвация индивидуальной самооценки каждого человека, и начинают доминировать институты социальной целостности. Ценность человека начинает отождествляться с целостностью объединений. Какие ценности и идеалы преследует то или иное объединение, таков будет и человек. При такой расстановке ценностей человек уже может рассматриваться простым отражением своих обстоятельств в структуре общественных отношений.

Большой вклад в идею системного видения развития внесла немецкая классическая философия. И. Кант выдвинул идею развития Солнечной системы и других звезд, а также идею развития нравственности. По И. Канту, смысл человеческого существования заключается не в его технологической власти над природой, а в нравственной власти человека над самим собой. Г. Гегель разработал концепцию развития истории человечества как движения Абсолютного Духа к Абсолютной Идее в процессе постижения Абсолютной Истины. К. Маркс на основе системы диалектики Г. Гегеля разработал идею естественного развития общества. Все в обществе есть результат сознательного целесообразного действия людей, но конкретный человек отчужден от результатов своего труда. Другими словами, общество в целом подчинено объективным законам диалектики. По Г. Гегелю, развитие (возникновение новых форм) происходит потому, что мир понятий Абсолютного Духа противоречив и подчиняется формуле: тезис, антитезис, синтез. Здесь время – не просто направленный процесс, как это было в представлениях средневековых мыслителей, и не простое линейное прогрессивное изменение, как представлялось философам Нового времени, оно носит нелинейный (системный), скачкообразный

характер. К. Маркс, в отличие от Г. Гегеля, источник движущих сил истории видел в общественных отношениях, обусловленных противоречивыми экономическими интересами антагонистических классов, борьба которых с необходимостью приводила к революционным изменениям форм организации общества. Здесь революция рассматривалась как объективный, необходимый, то есть закономерный процесс в истории человечества. В этой системе ценностных представлений роль человека сводилась лишь к сознательному оформлению объективных закономерностей, открытых К. Марксом [3, с. 61 – 69].

В это же время появляется идея отчужденности человека от общества как реакция давления целого на свои части. Идеология и политика начинают довлеть над общечеловеческими (моральными) ценностями. Конечно, такие ценности, как вера, надежда, любовь, дружба, добро, истина, красота, жизнь, свобода и др. на индивидуальном уровне восприятия никуда не деваются, но они начинают осмысливаться через призму господствующей политической идеологии. Человек со своими интересами, целями и возможностями теперь оказывается отчужденным от объективно развивающейся общественной системы. Возможность преодоления индивидом своего отчужденного состояния возникала лишь тогда, когда он начинал себя рассматривать частью определенного общественного движения или партии как выразителя его интересов и целей. В свою очередь, партия или какое-либо другое социальное объединение видит достижение своих реальных интересов в обществе, культивируя в сознании людей преимущества своих идеалов, как самый большой нарратив.

Эта эпоха господства больших нарративов (идеологий) сказалась и на характере организации системы образования на протяжении почти всего XX века. Интегрирующим фактором образования на данный исторический период явились господствующие идеологизированные философские системы. Мир разделился как бы на два противоборствующих лагеря, каждый из которых пытался теоретически доказать и реально показать свои преимущества перед другим. Такая система отношений для формирования личности имела как позитивные, так и негативные аспекты. Для образования того времени положительным моментом явилось то, что посредством идеологизированного педагогического процесса достигалась целостность знания на личностном уровне. А целостность личности

является условием ее мобильности в выборе направления своего развития, что, в общем-то, неплохо послужило адаптации образованных людей конца Эпохи застоя в нашей стране к зарождающимся новым условиям своего бытия. Но сама эта система образования оказалась очень консервативной и плохо адаптируемой в современных условиях нелинейного развития так называемой информационной цивилизации. Образование, построенное на господстве одной идеологии, в силу своей консервативности и неповоротливости, удовлетворяло лишь на этапе индустриального общества.

Исторический экскурс показывает экспоненциальный характер роста самооценки человека. Особенностью этих изменений является то, что на начальных этапах поведения этой функции большим интервалам изменений во времени будут соответствовать довольно незначительные (незаметные) количественные изменения функции; но, начиная с некоторого критического момента, характер поведения функции резко меняется так, что малым приращениям значения аргумента уже будут соответствовать лавинообразно быстрые изменения значения функции. В соответствие с этим, если раньше на начальных этапах человеческой истории мы не наблюдаем качественных изменений в укладе жизни людей даже за столетия, то сегодня за короткое время (намного меньше длительности существования одного поколения людей) происходят революционные перемены на Земле. Если человек еще в недавнем своем прошлом в экзистенциальном плане воспринимал социальную среду как нечто устоявшееся, медленно изменяющееся, почти законченное, а себя как часть этой системы, то современный человек все время живет в мире перемен, в котором он переживает свою ограниченность. Ограниченность в том смысле, что он теперь сам оказывается медленно меняющимся и не успевающим за социальными изменениями [3, с. 106 – 110].

Таким образом, мир вокруг человека стал нелинейным и все более высвобождает его из сферы физического труда. Это его роднит с культурой Античности, которая привела к возникновению философского (целостного) отношения к действительности. Суть этого отношения заключается в поиске начал бытия (архэ), которые позволили бы отразить целостность мира. Античное созерцание стало возможным благодаря разделению труда на физический и умственный. Дифференциация общества, построенная на эксплуатации рабского труда одних во благо расширения свободы других, позволила последним, не думая о «хлебе насущном», полностью

отдаваться мыслям об устройстве мира и занятиям государственного управления (политикой). В отличие от Античности, современная цивилизация оказывается построенной на эксплуатации машин и информационных технологий, но при этом все больше думает о конце мира (эсхато). Все это приводит к увеличению свободного от физического труда времени, которым человек должен распорядиться сам. Но увеличение свободного времени не должно означать трату времени на беспредельное потребление на благо своего тела, а должно вынуждать человека тратить его на получение образования как необходимого условия реализации своего духовного потенциала.

Образование человеку необходимо для управления собственной жизнью, процессами, происходящими в цивилизации и в природе. Причем необходимость управления природными процессами, на основе знания их законов, имеет тенденцию стать определяющей в судьбе человечества в целом. Всевозрастающее антропогенное воздействие цивилизации на естественные структуры, без соответствующих механизмов обратной связи, чревато негативными последствиями системного характера. Эти бесконтрольные (спонтанные, научно необоснованные) отношения человека, цивилизации и природы могут вывести их (эти отношения) на такие аттракторы (сингулярности), которые вовсе могут не предполагать существование человека на Земле в его нынешнем виде. Адекватное отражение процессами управления тех или иных отношений предполагает мысленный выход человека за систему этих отношений. Это требует от индивида, во-первых, личности со всеми ее атрибутами (направленность на себя, разум, мировоззрение, ответственность, творчество), во-вторых, знания необходимых законов бытия. Сегодня цивилизация подошла к необходимости передачи машинам не только функции физического труда, но и законов (в общем-то, рутинной) рассудочной деятельности. Эта эпоха информационных технологий должна привести к невиданной рационализации жизни человека. Если машины, приборы расширяют диапазон восприятия человеком мира, а информационные технологии увеличивают возможности его рассудка, то возникает вопрос: «Что тогда останется человеку чисто человеческого»? Другими словами, что может выступать на сегодня актуальным смыслом для человеческого существования? Ответ очевиден, и видится в рационализации окружающего мира. Требование рационального мироустройства вокруг человека не есть красивая декларация, оно

вызвано хрупкостью структур цивилизации, которая в век высоких технологий и энергий начинает сильно зависеть от случайных ошибок, происходящих прежде всего на уровне человека, а потом уже машин, структур цивилизации и природных катаклизмов.

Рациональное отражение явления (вещи, процесса) всегда существует в интервале меры, и на краях своего существования (возникновения и конца) обусловлено противоречиями, которые необходимо решить человеку для дальнейшего своего бытия в мире. Поэтому любое рациональное утверждение начинается с нерационального положения, которое, возникнув, возможно, станет рациональным. Сам акт возникновения возможного в будущем рационального знания исходно носит иррациональный характер в виде интуитивных озарений или случайных фактов, которые принципиально невозможно передать машинам. Машины не могут мыслить творчески, а способны лишь перебирать варианты из того, что уже есть. Таким образом, качеством, присущим только человеческому мышлению, выступает интеллектуальная интуиция, выступающая началом рациональных построений, как на уровне рассудка человека, так и на уровне функционирования машин. Рассудок, хоть и стремится к непротиворечивому отражению действительности, но рано или поздно с необходимостью приводит к противоречию мышления, связанного с ограниченным существованием человека и человечества в мире. Преодоление противоречий рассудка лежит в области разума, который в историческом понимании имеет два противоречащих друг другу толкования. Первое возникло в эпоху Просвещения. Эпоха становления рынка труда и капитала решала для себя вопрос о соотношении случайного и необходимого и пришла к выводу о фундаментальности случайного над необходимостью. Здесь необходимость пробивает себе дорогу через случайность. На социальном уровне необходимость оказывается усреднением частных интересов людей и рассматривается как победа человека вообще – носителя всеобщего чувства над человеком индивидуальным. Это положение принципиально отличалось от идеалов и представлений эпохи Нового времени. Мыслители Нового времени, в отличие от Просвещения, приоритет отдавали необходимости, а случайность рассматривали как меру человеческого незнания. Разум мыслителями Нового времени определялся как способность человека достигать резонансных отношений с Богом. Р. Декарт акцентировал свое внимание на тож-

дестве «врожденных идей» с законами природы, которое человек может достичь путем «великого сомнения» и выйти к очевидным истинам бытия в чистом (теоретическом) акте *cogito*. Г. Лейбниц попытался умозрительно смоделировать априорный мир монад действительного бытия, объективно осуществляемый монадой Бога посредством «предустановленной гармонии», синхронизируя деятельностью всех монад. Сами монады, как идеальные целевые конечные причины вещей, активны и определяют движение всех (в общем-то, случайных) процессов реального мира в направлении достижения этих целей—монад.

И. Кант в определении разума в некотором смысле противоречит мыслителям Просвещения и как бы воссоздает понимание разума представителей Нового времени, но на качественно другом уровне. Разум, по И. Канту, есть способность человека мыслить в состоянии постоянного противоречия, вызванного, с одной стороны, желанием (внутренним стремлением) человека (как носителя теоретического знания на трансцендентальном уровне мышления) определить все вещи непротиворечивым образом, а с другой – пониманием невозможности этого достигнуть в силу своего ограниченного (эмпирического) существования в пространстве и времени. По сути, разум – это знание своего незнания, априорно данное человеку в виде идей космоса, души и Бога, толкающего его к познавательной деятельности внешнего мира, внутреннего бытия собственной души и к отражению единства обусловленного себя с безусловным миром. Таким образом, разум выступает и как всеобщая характеристика индивида, и как индивидуальное качество человека мыслить, находясь в противоречиях с миром и с самим собой. Причем эта всеобщность задана сверху, безусловно.

Если под разумом понимать всеобщую характеристику в индивидуальном сознании, то можно увидеть разницу в понимании разума до и после И. Канта. Если разум до И. Канта в умах просветителей соотносился с общественным сознанием в сознании индивидуума, то у И. Канта он априорно задан частным существованием человека в системе неограниченного мира. Разум, понимаемый в духе эпохи Просвещения, можно соотнести со скалярной средней величиной, образованной множеством разнонаправленных индивидуальных векторных самих по себе устремлений субъектов рыночной экономики. И эта скалярная

величина задает объективный и необходимый градиент (напряжение) для реальных действий индивида, в соответствии с которым он разумно (как среднее большинство) должен выстраивать свою жизнь. Для И. Канта разум есть векторная величина, так как задан идеями, существующими не сами по себе в платоновском духе, а в виде представлений о цели, образованных априорными знаниями человека о своем незнании, перманентно побуждающих его отражать в сознании в непротиворечивых моделях рассудка недостижимый в целом мир «вещей самих по себе».

Таким образом, разум для мыслителей Нового времени определяется самосознанием в духе «знания своего знания» в акте *cogito*, для представителей Просвещения разум определяется следованием гражданским законам, отражающих неограниченные возможности индивидуальной реализации в социуме. Для И. Канта разум есть самосознание, но в отличие от представителей Нового времени, обусловлен не «знанием своего знания», а «знанием своего незнания», толкающего человека к познавательной деятельности «вещей самих по себе» и себя. Какое из определений разума более применимо к отражению современного состояния общества? Ведь и то, и другое существует на сегодняшний день. Если представление о разуме как о всеобщем чувстве более соответствует развитию цивилизации, направленной на материальное производство уже существующих идей культуры, то кантовское определение более соответствует развитию культуры, которая есть не технологическое производство унифицированных вещей, а есть индивидуализированная генерация уникальных идей. Спрашивается, на какой разум должно ориентироваться современное образование? Видимо, на тот и другой, так как обществу необходимы как потребители, так и генераторы идей. Наверное, этим обуславливается неоднозначность, возникающая при определении понятия «профессиональное образование». Что должно через что определяться – профессия через образование или образование через профессию?

Сегодня цивилизация дошла до такого уровня своего развития, когда информационным системам постепенно передаются бразды правления не только машинами, но и самими людьми. Это можно метафорически соотнести со становлением на планете общечеловеческого рассудка. Образование и должно сегодня работать на поддержание этого механизма. Такая установка предполагает существование систем образования двух типов: первые

– направленные на дальнейшее развитие культуры (фундаментальной науки, искусства), которая должна быть нацелена на выпуск творческих людей, способных производить новые идеи и знания, и вторые – цивилизации, которые должны быть нацелены на выпуск профессионалов, способных создавать технологии и осуществлять их обслуживание. Если первый тип образовательных учреждений олицетворяет фундаментальное образование и работает на воспроизводство культуры, то второй – профессиональное и работает на развитие цивилизации. Сегодня возникла настоятельная необходимость в интеграции этих направлений образовательной деятельности вузов на принципах функциональной дифференциации не внутри одного образовательного учреждения, а на уровне самих вузов.

Эта необходимость вызвана изменениями в цивилизации, которая, являясь результатом материального воплощения идей культуры, одновременно, через свои проблемы выдвигает новые требования к самой культуре. Цивилизация как бы создает условия отрицания культуры культурой. Это отрицание происходит как противостояние элитарной культуры модерна и массовой культуры постмодерна. С традиционных позиций феномен массовой культуры воспринимается как не-культура и даже как контркультура. Воплощением культуры информационной цивилизации стал Интернет. В условиях глобализации цивилизации меняется сам характер культуры. Если на ранних стадиях развития общества культура довлела над цивилизацией, то сегодня явно наблюдается давление цивилизации на культуру. Если культура возникает как результат приспособления человека к природе, то современная культура есть результат приспособления человека к искусственной среде обитания – к цивилизации. При этом характер существования самих культур меняется. Сегодня на роль культурного пространства цивилизации все более претендует Интернет, который превращается в основной компонент социальных технологий. В этом ключе можно говорить о необходимости двух типов образования: как о подготовке деятелей самого образования и науки и как о подготовке специалиста для нужд цивилизации.

Обучение, сориентированное на решение невозможных задач, более соответствует системе в рамках существования классического университета, а обучение, ориентированное на реальное осуществление того, что возможно на уровне информации, более

соответствует профессиональной образовательной системе. Сегодня субъектом познания становится не «человек – инструмент», а «Интернет – человек». Интернет и информационные технологии призваны свести к минимуму нерациональное влияние человека на структуры цивилизации, так как единичный человек, как ограниченное существо, все больше становится источником непредсказуемых поступков в организованном компьютерами мире цивилизации. Как видим, здесь произошла инверсия идеалов. Если в Новое время человек организует случайный мир вещей, то сегодня человек сам становится главным дезорганизующим фактором информационно-организованной цивилизации больших энергий.

Библиографические ссылки

1. *Мах Э.* Механика: Историко-критический очерк ее развития / Э. Мах. – СПб., 1909. – 471 с.
2. *Нуруллин Р.А.* Метафизика виртуальности: Монография / Р.А. Нуруллин. – Казань: Изд-во Казан. гос. технол. ун-та, 2009. – 544 с.
3. *Нуруллин Р.А.* Философия профессионального образования: Монография / Р.А. Нуруллин. – Казань: Изд-во «Данис» ИПП ПО РАО, 2012 – 180 с.
4. *Смирнов С.А.* Педагогика: теории, системы, технологии: учебник для студ. высш. и сред. учеб. заведений / С.А. Смирнов и др. – М.: Издательский центр «Академия», 2007. – 512 с.

II. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

К.Х. Момджян

ПОТРЕБНОСТЬ КАК ИНИЦИАЛЬНЫЙ ФАКТОР СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ¹

Прежде всего, я хотел бы предупредить читателя, что в этой статье речь пойдет об инициальных факторах социального действия, а не о *первопричинах деятельности вообще*, выступающей как специфический образ жизни Homo sapiens.

Первопричинами деятельности как субстанциального процесса, способного к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию, являются имманентные ей *конечные цели*, а именно инстинктоподобные влечения к сохранению факта и качества жизни. Ясно, однако, что эта констатация не дает нам понимания *конкретных* причин, вызывающих *конкретные* акты деятельности.

В самом деле, чтобы ни делал человек – рубил дрова, ремонтировал автомобиль, выступал на собрании или слушал музыку – все эти действия, в конечном счете, направлены на осуществление дефицитных (связанных с сохранением *факта* жизни) или бытийных (связанных с сохранением *качества* жизни) целей самоподдержания. Но почему человек в данный момент времени выступает на собрании, а не слушает музыку, ремонтирует автомобиль, а не рубит дрова? Для ответа на эти вопросы мы должны перейти от субстанциальной характеристики «деятельности вообще» к анализу механизмов конкретных действий (а затем и взаимодействий), из которых состоит человеческая жизнь. Именно этим мы и займемся, начав с изучения *инициальных* факторов действия.

С чего начинается социальное действие: постановка проблемы

Начнем с того, что действия людей порождаются не одной, а несколькими причинами, которые отличаются друг от друга «глубиной

¹ Публикация подготовлена при поддержке фонда РГНФ, проект № 11-03-00050 «Этнос и нация в глобализирующемся мире» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании».

залегания», т.е. образуют некоторую вертикаль, в которой обнаруживаются опосредующие и опосредуемые звенья.

Возьмем, к примеру, простейшее социальное действие – человек съел бутерброд с колбасой. Задаваясь вопросом о причинах происшедшего, мы должны констатировать тот факт, что действие человека – в отличие от пищевой активности животных – вызывается и направляется сознательно поставленной *целью*¹. Именно цель позволяет нам осуществлять адресный выброс физической энергии специфичным для человека способом – предпосылая действиям с реальными объектами операции с их идеальными прообразами, осуществляемые в воображаемом пространстве.

Конечно, степень осознанности цели может быть различной – максимальной в случае с т.н. *целерациональным* действием и минимальной в случае с *аффективными* действиями, *поведенческими навыками* или действиями, которые вызываются *подсознательными* мотивами. Однако некий минимум осознания цели, которое осуществляется посредством абстрактно-логического мышления, должен присутствовать в социальном действии непременно. Отсутствие так или иначе осознанной цели означает, что мы имеем дело не с субъектом, осуществляющим целенаправленный акт деятельности, а с носителем целесообразной биологической активности (даже если в качестве такого носителя выступает не животное, а наш собственный организм, осуществляющий неподконтрольные мышлению физиологические функции).

Итак, у нас есть все основания рассматривать сознательно поставленную цель в качестве причины заинтересовавшего нас действия. Но является ли эта причина единственной и, главное, может ли она рассматриваться в качестве наиболее глубокой, исходной причины случившегося?

Ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. Очевидно, что сознательная цель, без которой действие нашего едока оказалось бы невозможным, не была самопроизвольной. Человек *почему-то* поставил перед собой цель поесть (а не лечь спать или от-

¹ В настоящий момент, когда нас интересует не сходство между деятельностью и поведением живых систем, а принципиальное различие между ними, мы будем использовать термин «цель» в узком его понимании, отличая собственно цель как идеальный образ будущего от стремлений человека, его влечений и желаний, соответствующих критериям цели в широком «кибернетическом» понимании этого термина.

правиться в театр). Что-то побудило субъекта выбрать именно этот информационный вектор поведения, а это значит, что целевая причина произошедшего должна была иметь собственную, стоявшую за ней и вызвавшую ее причину.

Здравый смысл подсказывает нам ответ на этот вопрос: цель поесть возникла потому, что человеку *захотелось* есть, он испытал известное каждому из нас *желание* покушать. Ответ этот следует признать правильным с той оговоркой, что человек может есть и тогда, когда он не испытывает пищевых желаний – следуя, например, ритуалу, правилам приличия или просто на «нервной почве» (вспомним, к примеру, кооператора из «Золотого тельца», который ел всю ночь и съел все, что было в доме, после травмирующего свидания с фининспекцией).

Допустим, однако, что мы точно знаем мотивы нашего едока и уверены, что за поставленной (и реализованной) им целью стояло именно желание поесть. Значит ли это, что мы обнаружили «стартовый фактор», искомую первопричину случившегося?

Ответ, по-прежнему, отрицательный. Не нужно иметь специальных научных знаний, чтобы понять, что *желание* поесть также не является самопроизвольным; у здоровых людей оно порождается неприятным, «сосущим» *ощущением* голода, которое относится к числу испытываемых нами *интерорецептивных* ощущений. В отличие от *экстерорецептивных* ощущений (зрительных, слуховых, обонятельных, осязательных и вкусовых), которые информируют нас о происходящем во внешней среде, интерорецептивные ощущения сигнализируют о внутренних состояниях живого организма. Людям (и не только им) свойственно ощущать голод или сытость – эти ощущения выступают как важные причины интересующего нас действия, которые формируют осознанные желания (или смутно осознаваемые влечения), стоящие за рефлексивной целью.

Но и этот фактор не может рассматриваться в качестве исходной причины происшедшего, поскольку за ним стоит еще более глубокая причина, которая *заставляет* нас ощущать то, что мы ощущаем и хотеть того, чего мы хотим. Ведь в норме (за исключением ряда психических заболеваний) человек *ощущает* голод тогда, когда реально *проголодался*, т.е. *ощущению* голода предшествует собственно *голод*, отличный от порождаемого им ощущения.

Что же представляет собой реальный голод? Ответ прост – в отличие от ощущения (чувства) голода, которое выступает как *состоя-*

ние нашей психики, реальный голод представляет собой *физиологическое состояние нашего организма*, которому не хватает питательных веществ для полноценного существования. Именно этот недостаток фиксируется психикой и в нормальных, непатологических случаях однозначно отображается в ней.

Осталось ответить на вопрос о причине, по которой наш организм испытывает состояние физиологического голода. Ответ прост – человек (как и любой другой живой организм) устроен так, что пища является для него необходимым условием существования. Чтобы жить, человек должен потреблять известное количество питательных веществ, нехватка которых, именуемая голодом, порождает у нас одноименное ощущение, переходящее в желание поесть, которое стоит за оформляющей это желание целью.

Мы видим, что испытывать и ощущать голод может только тот, кто *нуждается* в пище, не может обходиться без нее. Камень не может проголодаться по той простой причине, что не нуждается в еде как условия своего существования. Иными словами, у камня отсутствует пищевая *потребность*, которая есть у всех живых существ, включая человека.

Именно ее – потребность – мы будем рассматривать как источник длинной цепи причинения, вызвавшей активность нашего едока. Конечно, сама потребность существует небеспричинно, и мы можем и должны спросить себя – почему она наличествует у людей и отсутствует у камней? Однако ответ на этот вопрос сведется к констатации очевидного факта: потребность существует потому, что ее *не может не быть* у живого существа. Самоцельное существование в среде, именуемое жизнью, с необходимостью порождает потребности, которые выражают *адаптивный* характер нашей деятельности, ее зависимость от объектных условий жизни, без которых субстанциальные цели самоподдержания оказались бы нереализуемыми.

Напомню, однако, что разговор о причинах возникновения потребностей, уместный при анализе субстанциальных причин «деятельности вообще», выходит за рамки анализа конкретных социальных действий, интересующих нас в настоящий момент.

Итак, можно утверждать, что даже самое поверхностное рассмотрение простейшего социального действия – поглощения пищи – позволяет нам обнаружить не одну, а целый ряд вызывающих его причин. Те же самые причины – потребности, ощущения, влечения, желания, цели и др. – мы обнаружим и в других, значительно более

сложных действиях человека. Однако способ связи между названными факторами причинения может быть разным в разных случаях. Поэтому ответ на вопрос – с чего начинается конкретное социальное действие – должен учитывать несомненные различия в сценариях человеческой активности.

Сравним, к примеру, уже рассмотренное нами действие едока, удовлетворяющего свою пищевую потребность, с действием человека, который меняет маршрут своего движения, чтобы избежать встречи с компанией нетрезвых и потенциально опасных граждан. Очевидно, что механизмы инициации этих действий далеко не идентичны.

Достаточно сказать, что голодному человеку совсем не обязательно видеть еду или слышать ее запах для того, чтобы ощутить голод и поставить перед собой сознательную цель удовлетворить его. В этом случае внутреннее, интерорецептивное ощущение пищевого дискомфорта, как правило, *предшествует* визуальной, слуховой и иным видам внешней ориентации в среде, связанным с поиском съестного.

Конечно, возможны случаи, когда именно внешние сигналы – запах или вид вкусной еды – провоцируют у нас интерорецептивное ощущение голода, переходящее в пищевое влечение, желание поесть («аппетит приходит во время еды»). Но это не отменяет того очевидного факта, что в этом (и во многих других случаях) интерорецептивные ощущения-влечения автономны от внешних воздействий. То есть аппетит в норме способен появляться независимо от «гастрономических» сигналов, идущих из внешней среды. Точно так же половое влечение у физиологически здорового мужчины возникает с астрономической непреложностью даже в тех случаях, когда он, подобно Робинзону, лишен счастья видеть и слышать женщин, отсутствующих в его сенсорном поле.

Что же касается второго действия, то оно осуществляется по иной схеме – в этом случае экстерорецептивное ощущение, а именно, визуальный сигнал, полученный субъектом из внешней среды, предшествует сигналу, идущему из среды внутренней. То есть именно *увиденное* человеком вызывает у него интерорецептивное ощущение беспокойства и тревоги, желание защитить себя от опасности и собственно цель – изменить маршрут, чтобы избежать встречи с подвыпившей компанией.

Возможен и третий способ инициации действия, отличный от двух рассмотренных выше. Представим себе, что сытый в принципе человек, которому предстоит дальний путь, решает дополнительно поесть «на дорогу». Очевидно, что в этом случае и экстеро- и интероре-

цептивным ощущениям, связанным с пищей, предшествует сознательная цель человека, который намеренно ест «впрок», предвидя тот факт, что пищевая потребность непременно актуализируется в будущем.

Отмеченные различия в механизмах инициации действия важны, но они не отменяют принципиального сходства между ними, общего правила, действующего во всех без исключения случаях.

Речь идет о том, что любая из форм действия порождается *актуализацией той или иной человеческой потребности*, которая стоит за внешними и внутренними ощущениями, предшествует влечениям, желаниям и оформляющим их сознательным целям.

В самом деле, в первом случае человек действует под влиянием пищевой потребности, которая актуализируется в гомеостатическом режиме, не нуждаясь во внешних информационных сигналах. Точно так же и во втором случае человек, стремящийся избежать встречи с пьяной компанией, делает это под влиянием присущей ему потребности в безопасности, которая актуализируется в результате извне полученной информации. И даже в третьем случае, когда действие, казалось бы, начинается с сознательного намерения, за ним также угадывается потребность, отличная от пищевой – потребность в адаптации к хронологически «отложенной» необходимости путем адекватного планирования собственных действий (Макс Вебер называл эту потребность «потребностью в расчленении времени», А. Маслоу называл ее потребностью в «предсказуемом существовании», рассматривая как вид потребности в безопасности).

Во всех трех случаях именно потребность является наиболее глубоким фактором действия, определяющим необходимость человеческой активности и ее вектор. В наших примерах меняется не иницирующая роль потребности, а всего лишь *механизмы ее актуализации*, перехода из спокойного состояния в состояние нужды. За потребностями субъекта действия – повторю еще раз – не стоит ничего, кроме субстанциальных целей самоподдержания, от которых мы договорились абстрагироваться при анализе отдельных актов действия (хотя именно эти фундаментальные цели жизни порождают сам феномен потребностей, определяющих те «правила игры», при которых уже данная жизнь может длиться).

Итак, я придерживаюсь той точки зрения, что *все без исключения формы человеческой активности* – не только прием пищи, питье или сон, но и высшие ее проявления в виде науки, искусства или религии – вызываются объективными потребностями человека. Конеч-

но, существуют немаловажные различия между способами актуализации и механизмами удовлетворения разных человеческих потребностей. Однако и *базисным* потребностям человека (которые присущи не только ему, но и всем живым существам), и «высшим» *социогенным* потребностям, которые возникают только у людей, благодаря наличию у них абстрактно-логического мышления, присущи родовые свойства «потребности вообще», в том числе фундаментальное свойство *инициировать социальные действия*, направленные на ее (потребности) удовлетворение. Лишь признав эту потребностную детерминацию универсальным свойством социального действия, не зависящим от его видового разнообразия, мы сумеем понять диалектику необходимости и свободы в поведении людей, качественно отличном от поведения животных.

Впрочем, чтобы доказать все эти обязывающие утверждения, мы должны начать с попытки выработать более или менее строгое определение феномена потребности, отсутствующее в современной литературе.

Увы, современные философы, психологи и социологи по-разному решают вопрос о сути потребности, ее *месте* в структуре социального действия, ее соотношении с другими его компонентами. Отсутствует строгое различие собственно *потребности* и *психических импульсов*, с которыми связаны ее актуализация и удовлетворение; отсутствует разделение *потребности* и *нужды*; *потребности* и ее *предмета*; *потребности* и *интереса* и др.

По-разному трактуется *роль* потребностей в детерминации действий, что приводит к путанице в важнейшей проблеме социальной философии, призванной объяснить, как соотносится законосообразность деятельности со свободной волей ее субъекта.

Наконец, отсутствует единая, логически непротиворечивая *типология* человеческих потребностей, необходимая для правильной классификации форм человеческой деятельности и субординационных связей между этими формами.

Попробуем внести ясность в эти и другие вопросы, начав с характеристики потребности как *реального* фактора деятельности, отличного от *идеальных* компонентов человеческой психики.

Потребность как внепсихическая реальность

Многие исследователи (прежде всего, психологи) рассматривают потребность как *внутрипсихическое* явление, тот или иной компонент психики.

В некоторых случаях потребности рассматривают как *программы* жизнедеятельности, заложенные в живой организм природой (а в случае с человеком – и обществом), т.е. потребности отождествляются с объективно заданными целями существования и вызываемыми ими влечениями [1].

В большинстве случаев потребность рассматривают как *психическое переживание нужды*, испытываемой всяким живым существом [2]. Так, автор одной из первых книг, специально посвященных проблеме потребностей, Луио Brentano определял потребность как «всякое отрицательное чувство, соединенное со стремлением устранить его при помощи удаления вызывающей его неудовлетворенности» [3, с. 10].

Сходная трактовка потребности закреплена в современном электронном «Психологическом словаре», где потребность понимается как «форма проявления интенциональной природы психики, в соответствии с которой живой организм побуждается к осуществлению качественно определенных форм деятельности, необходимых для сохранения и развития индивида и рода» [4].

Руководствуясь этой и подобными трактовками, многие ученые рассматривают проблему потребности как сугубо психологическую, считают, что она может и должна быть решена средствами психологической науки. Такую позицию занимает, в частности, Е.П. Ильин, которые критикует других авторов (В.С. Магуна, Д.А. Леонтьева и др.) за попытки «решить чисто психологическую (разрядка моя – К.М.) проблему о сущности потребностей человека» [5, с. 27] с помощью «вневедомственного» подхода, опирающегося на философию, экономику и другие непсихологические науки.

Вместе с тем многие ученые (в том числе и некоторые психологи) понимают невозможность узко психологического подхода к решению проблемы потребностей. В качестве примера можно привести интересные работы Д.А. Леонтьева, который выступает как против биологизации, так и против откровенной психологизации потребностей. Результатом такой психологизации, считает автор, становится «смещение сущности с явлением, описание под видом сущности потребностей тех довольно поверхностных и вторичных их проявлений, которые предстают перед наблюдателем при интроспективном взгляде в себя. Подобная позиция исследователя действительно закрывает путь к объяснению самих потребностей; для психологизирующей интроспекции они выступают пределом, за который нельзя проникнуть, не сменив саму

точку зрения. Для этого представляется необходимым подняться с психологического на философский уровень рассмотрения...» [6].

Говоря конкретнее, Д.А. Леонтьев предлагает рассматривать потребность как «объективное отношение между субъектом и миром, требующее для своей реализации активности субъекта в форме его деятельности» [6]. Именно эта точка зрения на потребность как внепсихическое *отношение* между субъектом и окружающей средой преобладает в работах многих отечественных философов.

Я также буду обосновывать статус потребности как *реального* фактора деятельности¹, внешнего по отношению к психике, которая отображает, распознает и оценивает потребности, но не содержит их в себе. Согласно такому подходу потребности возникают задолго до появления психики: они присущи не только высокоорганизованным животным, способным моделировать среду существования посредством чувственных образов, но и микроорганизмам (и даже растениям) с присущей им допсихической ориентацией в среде. Но и при наличии психики потребность выступает не как имманентное ей переживание, а как отличная от психики реальность, заставляющая нас ощущать и переживать. Что же представляет собой эта реальность, понятая как универсальный фактор любой и всякой жизни?².

¹Реальное трактуется нами не как альтернатива действительного существования, а как его атрибут, характеризующий бытие объектов и процессов вне пределов психики, отличное от идеального существования имманентных ей компонентов. Такое реальное существование может или зависеть, или не зависеть – генетически и функционально – от психики (в последнем случае реальное получает дополнительный статус объективного).

²Нужно сказать, что попытки выработать универсальное определение потребности, применимое ко всем случаям информационно направленной активности живых систем (от растения до человека), вызывают априорную критику со стороны некоторых психологов. К примеру, уже цитированный Е.П. Ильин пишет: «Стремление философов найти общее определение потребности как философской категории понять можно. Однако даваемые ими определения потребности, охватывающие все случаи возникновения нужды и необходимости, в том числе и потребности человека, стирают грань между довольно специфическими состояниями живой и неживой природы, между высоко- и низкоорганизованными живыми существами, между человеком как организмом и как личностью» (Ильин Е.П. Мотивация и мотивы, с. 31 – 32). Думаю, эти опасения излишни при условии того, что мы правильно понимаем природу потребности, в частности, не отождествляем ее с психическими состояниями и нуждой, как это делает цитируемый автор.

По моему убеждению, потребность следует трактовать как внешнепсихическое (допсихическое) *свойство* всякого живого организма иметь *надобность* в условиях жизни, без которых невозможно поддержание ее факта и обеспечение качества. При этом саму *надобность* и свойство иметь ее в виде *потребности* следует рассматривать как связанные, но не совпадающие друг с другом феномены.

Надобность я понимаю как *отношение необходимости*, существующее между носителем потребности и условиями среды, в которой он существует. Уже говорилось, что всякий живой организм относится к разряду открытых систем, существование которых требует определенной «гармонии» с предзаданной средой (не только внешней, но и внутренней), адаптации к ее условиям. Жизнь может осуществляться лишь при наличии определенных условий, обнаружимых в среде или создаваемых самим организмом. Как справедливо утверждал А.Н. Леонтьев, жизнь представляет собой существование разъятое: никакая живая система как отдельность не может поддержать своей внутренней динамической равновесности и не способна развиваться, если она выключена из взаимодействия, образующего более широкую систему, которая включает в себя также элементы, внешние по отношению к данной живой системе, отделенные от нее.

Именно надобность формирует потребность, которая, однако, представляет собой *интериоризацию* надобности – то есть, не саму надобность как *отношение* между живой системой и средой, а имманентное *свойство* живой системы быть носителем этого отношения. *Отношение* само по себе и *свойство* быть стороной отношения не следует отождествлять, как не следует смешивать, к примеру, эксплуатацию как реляционный компонент деятельности (общественное отношение) с атрибутивной характеристикой субъекта – его свойством быть эксплуататором или эксплуатируемым.

Замечу, что отличие между *надобностью как отношением* и *потребностью как свойством* имеет важное методологическое значение для социальной теории. Дело в том, что надобность как частный случай отношения необходимости характерна не только для живых, но и для неживых систем, безразличных к факту своего существования. К числу последних я отношу как саморегулирующиеся технические устройства, так и социальные институты, каждая из которых могут иметь надобность, но не имеют и не могут иметь потребностей.

Ниже мы рассмотрим позицию т.н. методологического коллективизма, который приписывает субъектные свойства реальным социальным группам и институтам, рассматривая их в качестве надиндивидуальных интегративных субъектов. Нам предстоит доказать, что подобные объединения – будь-то футбольная команда, политическая партия, государство или общество, взятое в целом – не имеют субъектных свойств, так как у них нет и не может быть собственных потребностей, интересов и целей, которые отсутствовали бы у входящих в эти образования людей. При этом реальные социальные группы, несомненно, представляют собой самостоятельную онтологическую реальность, существование которой зависит от множества необходимых условий. Поэтому словосочетания типа «общество имеет надобность» (скажем, в квалифицированных политиках) имеют полное право на существование, чего нельзя сказать о словосочетании «общество имеет потребность» (или связанную с ней нужду) в том-то и том-то.

Таким образом, я трактую потребность как родовое свойство живых систем, которое выражает присущую им *адаптивность*, зависимость от объективных условий существования, делающих это существование возможным или комфортным. «Каждый живой организм, – пишет К. Обуховский, – имеет какие-то потребности, но понятно, что потребности разных видов различны, зависят от структуры организма и от степени его филогенетического и онтогенетического развития... В сущности, однако, независимо от сложности и обилия потребностей речь идет об одном: каждый требует тех условий, без которых не мог бы правильно функционировать (точнее, жить – К.М.), то есть полностью использовать свои способности к деятельности и развитию» [7, с. 66].

Связав потребность с надобностью, мы получаем возможность установить строгое различие между собственно потребностью и ее психическими отображениями. Это отличие очевидно в случае с физиологическими потребностями, где свойство организма нуждаться, скажем, в пище явно отличается от свойства психики ощущать и переживать эту необходимость, продуцируя «чувство голода», которое, как уже отмечалось выше, не совпадает с собственно голодом – физиологическим состоянием организма, которому не хватает питательных веществ.

Доказательством этого отличия между физиологическим и психическим является известный в медицине патологический диссонанс между потребностью и ее психической проекцией – как

это происходит в случае с анорексией, когда умирающий от голода человек, пищевая потребность которого находится в состоянии крайней депривации, не ощущает голода, или наоборот, в случае с булимией, когда физиологически сытый больной, имеющий объективно удовлетворенную пищевую потребность, испытывает мучительное ощущение голода. Во всех этих случаях мы имеем дело с расстройствами психики, призванной сигнализировать о реальном состоянии потребности.

Сложнее обстоит дело с нефизиологическими потребностями человека, среди которых, как мы увидим ниже, большую роль играют т.н. духовные потребности – к примеру, потребность в знаниях или эстетическая потребность. Спрашивается, можем ли мы выводить эти потребности, напрямую связанные с состояниями человеческой психики, за ее пределы, считать их реальными, а не идеальными факторами деятельности?

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, нам необходимо сделать еще одно важное различие, а именно отделить собственно *потребность* от ее *предмета*.

Потребность и предмет потребности

Предметом потребности мы называем любой *объект*¹, необходимый человеку, независимо от того, находится ли он во внешней среде (как это имеет место с пищей, водой или воздухом) или имманентен человеку наподобие крови.

Очевидно, что предмет потребности играет огромную роль в процессе осуществления биологической и социальной активности. Как утверждал И.М. Сеченов: «Голод способен поднять животное на ноги, способен придать поискам более или менее страстный характер, но в нем нет никаких элементов, чтобы направить движение в ту или другую сторону и видоизменять его сообразно требованиям местности и случайностям встреч» [8, с. 581]. Очевидно, что именно предмет потребности играет роль направляющего фактора деятельности, и в этом смысле, как утверждал А.Н. Леонтьев, встреча потребности с предметом, опредмечивание потребности есть «акт чрезвычайный».

Все это, однако, не дает никаких оснований для отождествления потребности и ее предмета. Говоря философским языком, потреб-

¹ В широком понимании объекта, каковым может быть не только предмет, отличимый от человека, но и сам человек.

ность не *объектна*, а *субъектна* (не путать с объективным и субъективным), то есть представляет собой не предмет, отделимый или отличимый от субъекта, а свойство субъекта испытывать надобность в этом предмете. Это различие не учитывается бытовой лексикой, которая позволяет человеку утверждать, к примеру: «кофе является для меня потребностью». В действительности кофе представляет собой не потребность, а один из многих предметов, с помощью которых могут удовлетворяться неотделимые от человека потребности в еде и питье (в их дефицитной и бытийной формах).

Отличие потребности от предмета потребности наглядно иллюстрируется тем фактом, что один и тот же предмет может удовлетворять разные потребности и, наоборот, разные предметы могут удовлетворять одну и ту же потребность. К примеру, дорогая шуба не только защищает женщину от холода, но служит предметом удовлетворения других, социогенных потребностей, отличных от физиологической потребности иметь комфортный для организма тепловой режим. И наоборот, человек желающий удовлетворить эту физиологическую потребность, может использовать самые различные предметы – включая сюда отапливаемый дом, теплую одежду или добрый глоток спиртного.

Вернемся, однако, к вопросу о реальном или идеальном статусе духовных потребностей. После приведенных разъяснений мы можем утверждать, что идеальным является *предмет* духовной потребности, скажем, знания, в которых нуждается человек, но не сама потребность в них. Следует отчетливо отличать сами духовные ценности и *отношение* к ним, выражающее их необходимость для человеческого существования.

Итак, для правильного понимания потребности мы должны трактовать ее как реальное *свойство субъекта*, отличимое, с одной стороны, от идеальных проекций потребности в психике человека, а с другой – от реальных *объектов*, противостоящих субъекту в качестве предметов его потребности.

Следующий шаг в рассмотрении интересующей нас темы связан с различением потребности как неизменного *свойства* субъекта, и переменных *состояний*, в которых потребность может находиться.

Потребность и нужда

В качестве аналогии можно привести уже упоминавшийся нами объект – воду, которая обладает разными агрегатными состояниями –

жидким, твердым и газообразным – в любом из которых она сохраняет неизменными фундаментальные свойства, делающие ее водой и отличающие от других химических соединений. Точно так же и потребность, представляющая собой константное свойство субъекта, может находиться в двух противоположных состояниях, попеременно сменяющих друг друга.

Одним из них является *нужда*, которая представляет собой состояние *острой, актуализированной* потребности, требующей своего немедленного удовлетворения. Другим – состояние *спокойной, удовлетворенной* потребности, которая на время перестает быть актуальной причиной биологической или социальной активности. Физиологический голод при таком понимании выступает как острое состояние пищевой потребности – *пищевая нужда*, требующая немедленных действий, в результате которых это состояние должно смениться состоянием *сытости*, когда живой организм перестает испытывать голод и (в норме) ощущать его.

Принципиально важно понимать, что в результате успешных действий по удовлетворению потребности сама она не исчезает и исчезнуть не может (живой организм может утратить потребности только вместе с жизнью). Происходит изменение *состояний* потребности, циклически сменяющих друг друга, что приводит к попеременной активизации или затуханию инициированных потребностью действий. К примеру, наличие у здорового мужчины половой потребности не означает, что он ежеминутно ищет ее удовлетворения – это происходит тогда, когда половая потребность актуализируется до состояния *нужды*, которая и становится непосредственной причиной соответствующих действий.

В этой связи я не могу согласиться с У. Маслоу, который пишет: «Я почти готов утверждать, что человек, удовлетворив свою базовую потребность, будь то потребность в любви, в безопасности или в самоуважении, лишается ее. Если мы и предполагаем за ним эту потребность, то не более чем в метафизическом смысле, в том же смысле, в каком сытый человек голоден, а наполненная вином бутылка – пуста. Если нас интересует, что в действительности движет человеком, а не то, чем он был, будет или может быть движим, то мы должны признать, что удовлетворенная потребность не может рассматриваться как мотив. С практической точки зрения правильно было бы считать, что этой потребности уже не существует, что она угасла. Считаю необходимым особо подчеркнуть этот момент, так как во

всех известных мне теориях мотивации его либо обходят стороной, либо трактуют совершенно иначе» [9, с. 102].

Верным в этих словах является то, что *непосредственной* причиной действий признается не потребность вообще, а потребность, актуализированная до состояния нужды. Но это не дает оснований утверждать, что процесс актуализации потребностей приводит к их исчезновению. Впрочем, А. Маслоу признает, что об исчезновении потребностей он рассуждает «с практической точки зрения», которая, видимо, позволяет считать, что временно «не работающее» является «не существующим» на весь период бездействия. С теоретической точки зрения идея «исчезновения» потребностей бесперспективна, она не дает возможности объяснить, откуда и почему взялась вновь актуализированная потребность – ее появление напоминает фантастический процесс возникновения нечего из ничто.

Уже отмечалось, что процесс актуализации потребностей, их переход в состояние нужды может осуществляться по-разному – в зависимости от типа потребности, меняющей свои состояния. Типологией потребностей мы займемся в другой статье, но уже сейчас можно указать на принципиальные различия между потребностями, имеющими *рефлекторный* и *нерефлекторный* механизмы актуализации.

К первому типу относятся физиологические потребности человека, не нуждающиеся в работе высших отсеков психики, не требующих участия абстрактно-логического мышления и воли в процессе своей актуализации. Выделяя такие потребности, ученые исходят из присущей организму способности, которую И.А. Павлов называл «способностью к саморегуляции», а Уолтер Кеннон – гомеостазом. Как пишет К. Обуховский, «еще Клод Бернар выдвинул теорию о том, что характерной чертой живых существ является способность поддерживать постоянство внутренней среды, несмотря на изменения, происходящие в окружающей среде... К этой идее близки взгляды Павлова, который утверждает, что для нормального функционирования организма существенно состояние внутреннего равновесия всех органов, их оптимальное гармоничное взаимодействие. Равновесие это, однако, часто нарушается, так как в организме происходят изменения, связанные с обменом веществ и с изменениями в его внешней среде, такими как значительное повышение или понижение температуры окружающей среды, опасность со стороны врагов и т. д. К сожалению, до настоящего времени не установлен достаточно точ-

но диапазон процессов, обуславливающих поддержание или восстановление внутреннего равновесия» [7, с. 64].

Анализ биологических механизмов, посредством которых актуализируются потребности нашего организма, выходит за рамки задач социально-философского исследования. Для нас важно то, что человек начинает ощущать голод, холод, недостаток кислорода или усталость до того, как он осознает этот факт и независимо от того, хочет он этого или нет. Конечно, некоторые люди способны в какой-то мере влиять на эти процессы (как это делают, к примеру, продвинутые мастера йоги), но такие экстраординарные способности выходят за рамки поведенческой нормы, присущей подавляющему большинству людей.

Замечу, что физиологические потребности людей, способные заинтересовать социальную философию, далеко неоднородны в своем отношении к высшим отсекам человеческой психики. Так, некоторые из них могут не только *актуализироваться*, но и *удовлетворяться* без участия человеческого сознания – как это происходит, к примеру, с дыхательной потребностью, рефлексивно удовлетворяемой людьми (в случае отсутствия физиологических расстройств, требующих сознательного медицинского контроля). Другие физиологические потребности – к примеру, пищевая потребность – актуализируемые рефлексивно, могут быть удовлетворены лишь при активном участии сознания – той специфичной для человека, отсутствующей у животных части нашей психики, которая основывается на абстрактном мышлении. Отсутствие у человека охотничьих рефлексов заставляет нас вполне сознательно искать себе хлеб насущный, то есть физиологическая по статусу потребность вызывает в этом случае деятельность, а не биологическую активность организма, которой достаточно для удовлетворения потребности в кислороде.

О физиологических надобностях людей и различиях между ними мы еще поговорим ниже. Пока же укажем на потребности, актуализация которых невозможна без участия сознательной сферы психики. Таковой является, к примеру, базисная потребность в безопасности, актуализируемая в результате экстерорецептивного ощущения опасности. В случае с человеком актуализация этой потребности не может обойтись без мышления, поскольку ориентационная функция человеческой психики (в отличие от ориентации животных) не сводится к получению зрительных или слуховых сигналов из внешней среды, но предполагает экспертизу этих сигналов, основанную на

мышлении. В отличие от животных, ориентация которых имеет всецело чувственный характер, у человека над чувственной ориентацией надстраивается интеллектуальная ориентация – сознательное различение значимого и безразличного, полезного и вредного в среде. В этом плане человек, встретивший на своем пути нетрезвую компанию, испытывает ощущение тревоги именно потому, что осознает особенности поведения людей, затуманивших свой разум избыточными дозами алкоголя (о подсознательных страхах человека мы поговорим ниже). Еще более наглядной роль мышления может быть в том случае, когда актуализация потребности в безопасности является следствием реакции на словесные угрозы, имеющие прямое отношение ко второй сигнальной системе человека – членораздельной речи, основанной на абстрактно-логическом мышлении.

Наконец, наибольшее участие мышления в процессе актуализации человеческих потребностей мы имеем в случае социогенных, присущих лишь человеку потребностей. В этом случае осознанное решение посетить театр может *предшествовать* актуализации эстетической потребности, а не *последовать* ей (что также имеет место в действиях людей). Иными словами, роль мышления особенно велика, когда актуализация потребности осуществляется в ситуации *превентивных действий*, связанных с фактором хронологически отложенной необходимости – как это имеет место в случае с человеком, решившим (вопреки народной поговорке) «заранее постелить солому» в месте возможного падения.

Несомненная роль мышления в актуализации некоторых человеческих потребностей не должна ставить под сомнение ряд несомненных для меня постулатов:

1) эта роль не является самодостаточной, т.е. она не отменяет наличия физиологического механизма актуализации высших человеческих потребностей, хотя он не всегда автономен в достижении этой цели;

2) эта роль не отменяет объективной данности человеческих потребностей, существование которых задано самим типом психосоматической и социальной организации человека и не зависит от его воли. От факторов сознания, как мы увидим ниже, зависит процесс удовлетворения потребностей, но не сам факт их существования и необходимость актуализации.

3) эта роль не отменяет статуса потребностей как *иницирующего* фактора социального действия. Мы вправе утверждать, что всякое социальное действие (даже превентивное) начинается с актуализации

потребности, что подтверждает субстанциальный статус деятельности как имманентно «запускаемого» и управляемого процесса. Все внешние воздействия на деятельность людей становятся факторами человеческого поведения, лишь преломляясь через систему потребностей, которая определяет характер и направленность человеческой реакции на эти воздействия. Привычное нам различие «повода» и «причины» имеет прямое отношение к этой ситуации, в которой повод к действию очевидно отличается от порождающей его причины¹.

В этой связи я не могу согласиться с некоторыми формулировкой К. Обуховского, который утверждает: «Когда говорят о том, что фактором, динамизирующим поведение, являются потребности, то есть определенные условия, заключающиеся в организме, в личности, это может быть понято как противопоставление динамики организма динамике неживых предметов. Динамические факторы, вызывающие движение неодушевленных предметов (как в упомянутом примере с бильярдным шаром), действуют *вне* их, в то время как факторы, динамизирующие организм, *находятся в самом организме*. Иначе говоря, организм «движется сам по себе», в то время как неживые предметы должны быть приведены в движение извне» [7, с. 62].

Такое противопоставление факторов, динамизирующих организм и неодушевленные предметы, Обуховский считает «достаточно рискованным». Он полагает, что это противопоставление «равнозначно утверждению, что поведение живых существ не вызывается внешними факторами, что, несомненно, неверно» [7, с. 62]. Такое утверждение, полагает автор, противоречит рефлекторной теории поведения, согласно которой «живой организм тесно связан со средой, представляет с ней определенное единство, а основные причины поведения коренятся... вне его; ими являются те или иные внешние раздражители» [7, с. 62].

Я полагаю, что приведенные суждения автора ставят под сомнение философский принцип субстанциальности с присущей ей способностью к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию. Впрочем, К. Обуховский считает необходимым сопроводить свои суждения важным уточнением: «живой организм реагирует на раздра-

¹ Естественно, речь идет о ситуациях, в которых человек сохранит статус субъекта деятельности, когда он «делает что-то», а не с ним «происходит нечто». Ясно, что падения кирпича на голову, в результате которого человек теряет жизнь или становится инвалидом, лишает его (временно или навсегда) статуса самодействующего субъекта.

жители потому, что имеет определенные потребности. Внешние раздражители обуславливают поведение только тогда, когда действуют «на фоне» соответствующих потребностей индивида. Если бы индивид не имел потребности в пище, он не реагировал бы на пищевые раздражители, а если бы он не был наделен потребностью в безопасности, не реагировал бы ни на какие угрозы... Следовательно, на вопрос о том, находятся ли причины движения живых существ вне их или в них самих, мы можем ответить так: внешние раздражители вызывают движения, но свою «движущую силу» они черпают в потребностях индивида, существенными динамическими факторами являются, следовательно, потребности» [7, с. 63].

Это уточнение переводит мой спор с автором в сугубо терминологическую плоскость – следует ли называть *причиной* поведения то, что по сути является лишь *поводом* к поведенческим актам? Не углубляясь в терминологические тонкости, замечу, что философское различие экстернальной и имманентной моделей движения, т.е. *движения* и *самодвижения*, предполагает отрицательный ответ на этот вопрос. К. Обуховский неточно понимает феномен самодвижения, если ставит знак равенства между движением живого организма и движением автомобиля или «электронной черепахи», считая их неотличимыми друг от друга. Столь же ошибочным является распространение рефлекторной теории поведения на человека, обладающего способностью к *свободе воли*, которая придает психике человека способность к самоиндукции, то есть превращает психику из инструмента реакции на внешнее воздействие в источник автономных по отношению к внешней и внутренней среде информационных сигналов (об этом ниже).

Поэтому я настаиваю на инициальной роли потребностей как первопричин социального действия, хотя это суждение нуждается не только в терминологическом, но и в содержательном уточнении. Это уточнение связано с существованием таких видов деятельности, в инициации которых потребность участвует не непосредственно, а в «снятом виде», выдвигая на первый план «превращенную форму» своего бытия, а именно, *интерес* социального субъекта.

Потребность и интерес

Еще одним важным моментом в понимании феномена потребности является выяснение отличий последней от *интереса*. Начнем с того, что понятие «интерес», как и понятие «потребность» имеет в литературе различные трактовки. И вновь все начинается с разногла-

сий по вопросу о том, имеют ли интересы *идеальную* природу, являясь компонентами психики, или же они представляют собой некий *реальный* атрибут, внепсихическую характеристику человека.

Толковый словарь русского языка дает возможность и той, и другой трактовки термина. В одном из значений слово «интерес» определяется как состояние сознания, «особое внимание к чему-нибудь, желание вникнуть в суть, узнать, понять». В другом значении интерес трактуется как «синоним понятий нужда, потребность (общественные интересы, личные интересы)», т.е. как нечто отличное от сознания, хотя и отражающееся в нем.

Значительное большинство психологов придерживается первой трактовки интереса как особого состояния человеческого сознания, идеального по своей сути явления. Чаще всего интерес понимается как «эмоциональное состояние, связанное с осуществлением познавательной деятельности и характеризующееся побудительностью этой деятельности» [10].

Иной точки зрения придерживаются представители социальной философии и социологии, которые резервируют право на собственную, непсихологическую трактовку интереса как «реальной причины социальных действий, событий, свершений, стоящей за непосредственными побуждениями – мотивами, помыслами, идеями и т.д. – участвующих в этих действиях индивидов, социальных групп» [11, с. 213].

Такая трактовка вызывает очевидный вопрос: если интересы представляют собой реальную, а не идеальную причину действий, отличную от компонентов психики, то что отличает их от потребностей? Не создает ли такая трактовка интереса ненужной категориальной путаницы, при которой это понятие «повисает в воздухе», дублируя собой понятие потребности?

Я склонен дать отрицательный ответ на этот вопрос. В действительности непсихологическая трактовка интереса имеет первостепенное и совершенно самостоятельное значение для социальных наук, указывает на особые факторы деятельности, органически связанные с потребностями, но не совпадающие с ними. Если потребности представляют собой реальное свойство человека нуждаться в необходимых условиях существования (выступающих, соответственно, как предмет потребности), то интерес представляет собой столь же реальное свойство нуждаться в необходимых *средствах* обретения этих потребных условий.

Проиллюстрируем сказанное несложным примером. Представим себе волка, который рыщет в лесу в поисках еды. Волком движет пищевая потребность, которая находится в состоянии актуализации (нужды) и сменится состоянием сытости, в случае если животному удастся овладеть предметом потребности – каким-нибудь зазевавшимся зайцем. При этом связь между носителем потребности и ее возможным предметом имеет непосредственный характер – в нее не встроены никакие «медиаторы», промежуточные звенья, отличные от зайца и от самого волка с неотделимыми от него соматическими факторами в виде быстрых лап и острых клыков, позволяющих догнать и «утилизировать» жертву.

Теперь представим себе, что носителем актуализированной пищевой потребности является не волк, а человек. Как и в первом случае, предметом потребности будет теоретически съедобный заяц, но связь между этим предметом и самой потребностью приобретет значительно более сложный, опосредованный характер. Дело в том, что телесных свойств человека недостаточно для того, чтобы догнать и поймать зайца, так как это делает волк. Эту природную недостаточность приходится компенсировать с помощью дополнительных средств (ружья, силков и пр.), без которых неудовлетворенная потребность рано или поздно убьет своего носителя. Тем самым связь между носителем потребности и ее предметом приобретает сложный характер, опосредуется другими предметами, которые нужны не сами по себе, а как средство удовлетворения базисных человеческих потребностей.

Речь идет о *предметах интереса*, органически связанного с потребностью, но не совпадающего с ней. В нашем примере предметом интереса становятся средства охоты, присущие человеку как существу с особым типом орудийной адаптации к среде существования. Подобные интересы не исчерпывают собой всю совокупность человеческих интересов, которая включает в себя помимо *орудийных* интересов также интересы *коммуникативные, информационные* и *организационные*.

Не все исследователи, однако, считают такое различие потребности и интереса целесообразным. Стоит ли, считают они, вводить в теорию особое понятие интереса («занятое» к тому же другой наукой, психологией), если проблема может быть решена более простым способом – различением потребностей разных уровней и порядков. В самом деле, надобность в зайце как продукте питания можно рассматривать как потребность первого порядка, надобность в орудиях охоты – как потребность второго порядка, надобность в средствах

их изготовления – как потребность третьего порядка и т.д. Признать сложную иерархию в системе человеческих потребностей, считают сторонники такого подхода, концептуально экономнее, чем вводить в теорию новое понятие, имеющее к тому же устойчивые психологические импликации.

Мы убеждены, что подобная «экономия» не достигает своей цели, мешая социальной философии решать важные задачи, которые касаются сущности человека в ее родовом и историческом измерениях.

В аспекте родовой сущности наличие интересов является специфицирующим признаком Ното – почти столь же важным, как и наличие у него абстрактно-логического мышления. Потребности, как уже отмечалось выше, представляют собой универсальное свойство живых систем – от растений и простейших одноклеточных организмов до человека. Что же касается интересов – надобности в небиотических, т.е. биологически нейтральных, не включенных в непосредственный жизненный процесс явлениях и процессах, то они присутствуют в живой природе лишь в зачаточном виде.

Не удивительно, что многие ученые, рассуждая об отличии человека от животных, считают важнейшим признаком Ното способ удовлетворения потребностей, который опосредован удовлетворением интересов, выходящим за рамки прямой биологической целесообразности, непосредственного жизнеподдержания. Животное, как утверждал в свое время А.Р. Лурия, не может делать ничего, что выходило бы из пределов биологического смысла, в то время как человек 9/10 своей деятельности посвящает актам, не имеющим прямого, а иногда даже и косвенного биологического смысла. Производство тракторов, печатание книг, строительство стадионов, проведение избирательных кампаний и тысячи подобных форм человеческой деятельности нельзя рассматривать как самоцельную активность, направленную на непосредственное удовлетворение потребностей. Они служат созданию предметных, информационных, организационных и коммуникативных условий такого удовлетворения, которые нужны не сами по себе, а лишь как средство последующего удовлетворения потребностей. Лишь у самых развитых животных мы обнаруживаем зачатки подобного поведения: к примеру, зачатки орудийной активности, обращенной не на банан как предмет потребности, а на палку как средство овладения им; или зачатки «бескорыстной» ориентировочно-исследовательской активности, направленной на удовлетво-

ние того, что можно было бы называть зачаточной формой информационного интереса.

Не менее важно то значение, которое непсихологическая трактовка интересов имеет для понимания исторической сущности человека, заданной его местом в среде себе подобных. В этом плане различение потребностей и интересов позволяет нам проследить диалектику устойчивого и изменчивого в историческом существовании людей, избежать как опасности спекулятивного априоризма, гипостазирующего константы человеческой природы, так и опасности релятивистских редукций, абсолютизирующих ее изменчивость.

Различение потребностей и интересов позволяет нам, в частности, перевести разговор о «универсальной сущности человека», «общечеловеческих ценностях» и пр. из области политической риторики в область строгого научного рассмотрения, которое учитывает диалектику устойчивого и изменчивого в историческом существовании людей. Задаваясь вопросом о существенных сходствах, которые присущи людям, жившим в разные исторические эпохи, принадлежащих разным обществам и цивилизациям, мы исходим из неизменности человеческих потребностей, константность которых подобна константности человеческой анатомии. Что же касается исторической специфики человека, то она определяется, в первую очередь, ситуативностью человеческих интересов, содержание которых меняется от эпохи к эпохе, от цивилизации к цивилизации, от общества к обществу, от класса к классу и т.д. Конечно, *типы* человеческих интересов остаются исторически неизменными, а вот их конкретное наполнение постоянно меняется – в результате чего интересы работодателя не совпадают с интересами работника, интересы преступника конфликтуют с интересами полицейского, хотя все эти люди стремятся к одним и тем же конечным целям существования.

Итак, можно утверждать, что первобытный дикарь, не знающий счета, и самый утонченный из наших современников являются носителями одинаковых в своей сущности потребностей, присущих «человеку вообще» независимо от времени и места его существования. А вот интересы этих людей будут различаться радикально, порождаясь различием экономических, социальных, политических и духовных условий их жизни, которые варьируют возможные средства удовлетворения.

Впрочем, чтобы доказать это неочевидное утверждение, мы должны содержательно рассмотреть систему человеческих потребно-

стей, проверяя каждую из них по критериям универсальности и исторического постоянства. Эта задача выходит за рамки настоящей статьи и будет осуществлена в следующих публикациях автора.

Библиографические ссылки

1. См.: *Додонов Б.И.* Структура и динамика мотивов деятельности / Б.И. Додонов // Вопросы психологии. – 1984. – № 4.
2. См.: *Платонов К.К.* Структура и развитие личности / К.К. Платонов. – М.: Наука, 1986; *Филиппов М.М.* Нужда и потребность / М.М. Филиппов // Ученые записки Томского ун-та. – № 70.– 1968.
3. *Брентано Л.* Опыт теории потребностей / Л. Brentano. – Казань: Госиздат, 1921.
4. См.: <http://psi.webzone.ru/st/085000.htm>
5. *Ильин Е.П.* Мотивация и мотивы / Е.П. Ильин. – СПб.: Питер, 2011.
6. *Леонтьев Д.А.* Жизненный мир человека и проблема потребностей / Д.А. Леонтьев // Психологический журнал. – 1992. – № 2.
7. *Обуховский К.* Психология влечений человека / К. Обуховский. – М.: Прогресс, 1972.
8. *Сеченов И.М.* Избранные произведения / И.М. Сеченов. – М.: Акад. наук СССР, 1952. – Т. I.
9. *Маслоу А.* Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999.
10. См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/7/word/interes>
11. *Философский энциклопедический словарь.* – М.: Советская энциклопедия, 1983.

В.С. Кржевов

ЭТНОС И ГРАЖДАНСКАЯ НАЦИЯ. К ПРОБЛЕМЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПРИРОДЫ ЭТНИЧЕСКОГО¹

Здоровая нация так же не замечает своей национальности,
как здоровый человек – своего позвоночника.

Б. Шоу

Обращение к литературе по проблемам этнологии показывает, что в течение весьма продолжительного времени сохраняется значительный разброс подходов в понимании природы этнических феноменов. Наглядным примером отсутствия должной ясности в этом вопросе могут служить нередко встречающиеся в историографии случаи использования понятия «этногенез» как синонима гораздо более широкого и многопланового понятия «история». Точно так же понятия «народ», «общество», «социальный организм» некритически используются как взаимозаменяемые – т.е. без различения особых содержаний каждого из них. Тем самым вычленение собственно этногенетической составляющей исторического процесса и постижение действующих здесь специфических закономерностей не рассматривается в качестве особой задачи. Закономерным следствием подобного положения вещей стали значительные разногласия относительно характера этнических процессов, совершающихся в глобализирующемся сообществе второй половины XX – начала XXI века. Специалисты, работающие в этой области, предлагают существенно отличные друг от друга объяснения наблюдаемых событий; в частности, не утихают разногласия по вопросу о том, что собой в действительности представляют человеческие общности, привычно обозначаемые как «нации», где их истоки и в чем заключаются особенности их генезиса в современном мире.

Согласно уже довольно прочно утвердившемуся в философии науки представлению, столь значительные разночтения и интенсивность полемики по ключевым вопросам в одной и той же области знания свидетельствуют о недостаточности методологической реф-

¹ Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проекты № 11-03-00050 «Этнос и нация в глобализирующемся мире» и № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании».

лекции. Тем самым очевидна надобность проведения соответствующего анализа, позволяющего критически осмыслить основные заявленные позиции и предложить обоснования предпочтительных программ дальнейшей работы. В этой связи хотелось бы сразу оговорить одно существенное обстоятельство. Поскольку важнейшей отличительной чертой человеческого сообщества является присущая ему способность к самореференции (на особое значение этой способности в последнее время указывали многие исследователи, в том числе Н. Луман), постольку методология социально-исторического знания должна эту особенность непременно учитывать. Отсюда одним из начальных условий научного постижения социума и происходящих в нем процессов представляется разработка специализированного языка, отличного от обыденных языков самоописания и повседневной коммуникации, практикуемых в наблюдаемых обществах. Особенно значимым это требование оказывается как раз в этнологии, поскольку факторы самосознания или, как теперь модно говорить, «самоидентификации» играют в жизни этносов огромную роль. Но поскольку самосознание этнокультурной группы всегда выражено в присущем ей особенном языке, этот последний не может быть непосредственно введен в контекст научного исследования, всегда оставаясь для него только языком-объектом. Нарушение этого требования, как нетрудно увидеть, неизбежно влечет очевидные смысловые аберрации¹.

Переходя к непосредственному изложению заявленной темы, отметим, что основная и по сию пору вполне отчетливо различимая антитеза в подходах к пониманию сущности этнического – это антитеза «биологическое («природное») – социокультурное». Несмотря на нередкие теперь риторические декларации о «мертвящих схематизациях», «избыточно жестких дихотомиях», и проистекающие отсюда благопожелания «стремиться к большей адекватности описаний и определений», позволяющих «более точно выразить сложный характер явления», указанная контроверза все же сохраняет свое методологическое значение. Как я постараюсь показать ниже, логической основой конкурирующих в этнологии концепций, по-разному трактующих

¹ О полисемантической большинству терминов «естественных» («этнических») языков как неизбежном источнике всякого рода разночтений самыми разными авторами написано довольно много. Существо вопроса в лапидарной форме хорошо выражено в одной из последних работ Ст. Лема «Языки и коды» [1, с. 155 – 165].

природу этнических феноменов, вопреки множественным оговоркам остаются все же именно эти две позиции¹.

Для уяснения существа каждой из них и оценки сильных и слабых сторон аргументации, предлагаемой их сторонниками, обратимся к трудам тех исследователей, кто осознанно стремился ясно и недвусмысленно заявить свои отправные положения. Так, у авторитетного представителя первого направления, Л.Н. Гумилёва, понимание сущности этнических феноменов первоначально выражено в предельно лапидарной формуле: «...этнос в своем становлении – феномен природный» [3, с. 20]. Далее дается более развернутая характеристика: этнос есть «...специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, а этногенез – локальный вариант внутривидового формообразования...» [3, с. 20]. Таким образом, со всей определенностью утверждается, что этнологические исследования принадлежат области физической антропологии, а методы изучения этносов должны опираться на общие принципы теории эволюции органических видов.

Как известно, подобное понимание существа феномена этничности, пусть и выраженное в других терминах, устоялось уже очень давно, а корни его уходят в наиболее глубинные, архаические пласты культурной памяти. (В этой связи следует еще раз напомнить об уже отмеченном выше принципиально важном различии семантики быденного языка повседневного общения и специализированных языков научного знания). Однако методологический анализ показывает, что попытки биологической трактовки явлений этничности входят в неразрешимое противоречие с прочно устоявшимся в доминирующих версиях современной социальной философии пониманием человека как прежде всего существа социального, носителя культуры (а не

¹ Характерный пример попыток выразить глубинную сущность феномена этничности, эклектически объединяя аппарат научного знания с языком метафор и при этом отсылая к мнимо-очевидным представлениям о «человеческой природе», «человеческих инстинктах», «призвании человека», и т.п., являет работа философа Ж. Маритена «Человек и государство», разд. III «Нация» [2, с. 13 – 18]. Итогом этих и многих других им подобных усилий приходится признать внесение еще большей путаницы в постижение тех процессов, которые сам французский мыслитель характеризовал как «сложную текучесть социальной реальности». Подчеркнем еще раз, что разрешение накопившихся в этой области знания противоречий может быть достигнуто посредством методологической рефлексии, позволяющей выработать ясное и последовательное понимание природы этнических явлений.

просто одной из разновидностей органической жизни)¹ [5]. Точно так же последовательное применение этого подхода сталкивается с практически непреодолимыми затруднениями при сопоставлении с множеством твердо установленных исторических фактов.

Все этого рода сложности весьма примечательным образом сказываются в трудах все того же Л.Н. Гумилёва. Уже не раз отмечалось, что как раз в этом плане стиль его сочинений обладает одной весьма характерной особенностью. Речь идет о хорошо различимой непоследовательности его суждений о существенных признаках этнических феноменов. В разных контекстах суждения эти весьма заметно отличаются друг от друга и, что особенно важно, зачастую никак не согласуются с цитированными выше исходными утверждениями. Так, задаваясь неизбежным вопросом о соотношении этнического и социального (точнее, социокультурного), Л.Н. Гумилёв, следуя известной традиции, вроде бы пытается четко развести сферы компетенции «наук о природе» и «наук о культуре». *«Соотношение ... этнических и социальных закономерностей, – подчеркивает он, – исключает даже обратную связь, потому что этносфера Земли для социального развития является только фоном, а не фактором»* [4, с. 193] (выделено мною – В.К.). Это утверждение, в сущности, означает, что этногенез и социогенез следует изучать как процессы сугубо параллельные, друг от друга независимые, поскольку первый, по Гумилёву, протекает согласно природным, а второй – социальным закономерностям. Однако буквально тут же заявляется нечто, по сути прямо противоположное: *«... этнос – это специфическая конструкция человеческого коллектива, не идентичная ни расе, ни обществу, в историческом процессе сопрягающаяся (?) с социальными закономерностями, в многообразных вариантах, зависящих от многих посторонних причин, и образующая суперэтнические (?) культуры»* [4, с. 193] (выделено мною – В.К.). Итак, этносфера, несколькими строками выше объявленная «только фоном, а не фактором» социального развития, теперь уже трактуется как нечто такое, что «сопрягается с социальными закономерностями». В чем состоит такое «сопряжение» и каким образом оно происходит – остается без объяснений. Кроме того, ни в одном из этих двух определений качественная специфика этно-

¹ Речь, конечно, идет только о тех ее (философии) версиях, которые не считают возможным игнорировать данные специальных наук и не прибегают к мистическим допущениям о причастности сверхъестественных сил к возникновению человеческого рода и его историческим судьбам.

сов так и не получает ясной характеристики. Более того, при их сопоставлении получается, что этнос, ранее определявшийся как «только природный феномен», теперь трактуется уже как некая «конструкция коллектива» (?), отличительной чертой которой является способность «образовывать» (?) культуру. (Подчеркнем еще, что по буквальному смыслу приведенной фразы получается, что культура не коллективом «образуется», а именно некоей его «конструкцией»).

Поскольку подобных невнятных характеристик по текстам Л.Н. Гумилёва рассыпано множество, при самом непредвзятом подходе нельзя не видеть, что его суждения об этничности, и как следствие, об истории этносов весьма непоследовательны. Вместе с тем характерной особенностью языка развиваемой Л.Н. Гумилёвым «метатеории» этничности является терминология, позаимствованная из современной физики и биологии, но вместе с тем напрямую отсылающая к представлениям, коренящимся в самых архаических пластах общественного сознания. Так, характерное для мифологического мышления убеждение о наличии прямой кровной связи всех членов некоторого сообщества трансформируется у Гумилева в доминирующий тезис о решающей роли «генетических факторов», якобы определяющих «энергетику» как этноса в целом, так и, прежде всего, образующего его ядра особо одаренных в этом смысле «пассионариев». Та же идея используется при описании различных «фаз» этногенеза, где изменения уровней «напряженности» присущей этносу «энергии» (якобы эмпирически наблюдаемые) на каждом этапе обуславливают характер его жизнедеятельности (для вящей убедительности этот тезис подкрепляется ссылкой на непреложные законы физики).

Такая по видимости «научная» фразеология по убеждению автора должна была засвидетельствовать обоснованность и строгую доказательность предлагаемых им объяснений исторических событий. Однако во множестве случаев причинно-следственные связи в различных его исторических повествованиях выстраиваются вне заявленной общей логики, но лишь сообразно специфическому всякий раз видению описываемой ситуации. Отсюда занимающие автора события – будь то в сфере «социальной», «военно-политической» или собственно «этногенетической» – в разных контекстах объясняются несходным, а порой и весьма причудливым образом. При такой «методологии» об этносах и этногенезе можно писать все, что угодно, свободно комбинируя, а то и измышляя «факты» и придумывая для них причудливые и порой взаимно исключают друг друга истолкования. Именно этим и отличаются ва-

риации на этнологическую тему, наслаивающиеся друг на друга во множестве переизданий книг Л.Н. Гумилёва. Порой получается очень красиво, практически всегда – занимательно (сочинениям Льва Николаевича невозможно отказать в литературном блеске), но познавательная ценность его опусов в силу указанных особенностей, увы, остается незначительной, а в строго научном плане их, пожалуй, следовало бы признать контрпродуктивными. Вопреки заверениям его многочисленных почитателей и последователей единая этнологическая концепция в его многочисленных работах никак не просматривается, о чем, в частности, свидетельствует еще и характерное для этого автора обилие утверждений *ad hoc* [5, с. 8 – 21].

Наряду с «чисто биологической» заслуживает быть упомянутой еще одна любопытная модификация концепции «природной этничности» индивидов. Поскольку по мере накопления достоверных фактов тезис об «органически наследуемых» чертах этнической принадлежности все более явственно обнаруживал свою уязвимость, был предложен несколько иной, но по сути воспроизводивший ту же логику вариант решения задачи. В основу новой версии было положено предположение о существовании некоей уже не органической в узком смысле слова, но совершенно особой, так сказать, «собственно этнической», субстанции¹. В итоге получалось, что все человеческие существа изначально обладают «этничностью» как своим изначальным неотъемлемым свойством. Каким-то неведомым образом эта самая этничность, в разных своих обличьях, обреталась «первопредками» каждой этнической группы и затем непонятными путями и способами сообщалась всем их потомкам. Хотя такое начальное допущение не отличалось большой внятностью, оно вроде бы позволяло «объяснить» своеобразие каждого этноса, на протяжении известного времени обладающего рядом хорошо различимых черт, отличающих его от общностей с «этничностью» иного порядка. И коль скоро эта последняя опять-таки рассматривалась прежде всего как неизменяемая черта каждого отдельного члена этнической группы, непременным услови-

¹ Вполне очевидно, что подобные совсем не оригинальные построения воспроизводят схему, давным-давно известную: ближе всего здесь измышленный немецкими романтиками эпохи «бури и натиска» концепт мистического «народного духа». Ср. также характеристику, данную Х. Арендт носителям подобных умонастроений: «...они верили, будто некое таинственное врожденное психологическое или телесное качество делало их воплощением не Германии – но германизма, не России – но русской души...» [6, с. 328].

ем самосохранения и в этом случае оказывался запрет на смешение (в том числе и путем браков) с «чужаками».

В качестве дополнительного аргумента в пользу такой стратегии межэтнического общения сторонники субстанциональной трактовки этничности имеют обыкновение акцентировать внимание на специфических осложнениях, порой возникающих в полиэтнических семьях. Особенно обыгрывались нередкие факты возникновения в таких семьях болезненных и чреватых долгосрочными последствиями проблем, связанных с первичной социализацией потомства. Заметим, однако, что весомость подобного рода доводов не стоит переоценивать, поскольку при предвзятом разборе подобных ситуаций, как правило, игнорируются такие важные факторы, как культурно-психологические особенности каждой отдельно взятой супружеской пары, а также установки и стереотипы, преобладающие в ближайшем окружении полиэтнических семей. Понятно, что при наличии там выраженных ксенофобских настроений трудности действительно становятся высоковероятными. Однако отсюда же следует, что главной причиной осложнений является все же не сам кроссэтнический брак, а именно негативное его восприятие в ближайшем окружении¹. В тех же случаях, когда члены семьи и их ближайшее окружение не были привержены националистическим предрассудкам, никаких сложностей не возникало, и дети от подобных браков развивались вполне благополучно.

И, наконец, еще один немаловажный момент. Взглянув на проблему этнокультурных различий под определенным углом зрения, можно обнаружить прямые параллели между «субстанциональной концепцией» этнического и идеей рожденных отличными друг от друга «прасимволами» и оттого строго обособленных и непроницаемых друг для друга культур/цивилизаций О. Шпенглера. Главное здесь в том, что согласно логике обоих подходов люди в каждом случае представляются несвободными, замкнутыми в своих культурных мирах существами, фатально обреченными на непреодолимое непони-

¹ Показательно, что нечто очень похожее наблюдалось и в традиционных крестьянских семьях, когда кто-либо из супругов приходил «со стороны». Аналогична реакция на «неравные браки» в т.н. аристократических фамилиях, исповедовавших принцип «чистоты голубой крови». Эти примеры подтверждают, что проблема не во влиянии каких-то там таинственных «субстанций», а в культивируемой локальным сообществом или группой установке на радикальное отторжение «чужаков».

мание и питаемую этим враждебность. Отсюда соблазнительно легко выводятся глубокомысленные «объяснения» характерных для наших дней осложнений и неурядиц, как внутренних, так и международных. Едва ли не главной их причиной объявляется прогрессирующий рост миграционных потоков, обусловивший нарастание интенсивности контактов носителей различных культурных традиций. Все это-де может только усугубить конфликты между «цивилизациями», поскольку барьеры между носителями разных культурных традиций провозглашаются принципиально непреодолимыми.

Задаваясь вопросом о состоятельности субстанциальной концепции этнического, следует отметить, что, во-первых, как уже отмечалось, базовое ее допущение довольно сильно отдаёт мистикой, поскольку остаются не проясненными ни природа предполагаемой изначальной субстанции, ни способы обретения «начальной этничности», ни каналы ее передачи от предков к потомкам. Во-вторых, субстанциальная концепция, как и родственная ей биологическая, сталкиваются с довольно серьезным затруднением. Считая этническую принадлежность индивидов проявлением некоторой присущей им «неизменной природы» (органической или какой-то иной), сторонники обеих версий не могут дать внятного объяснения ни многообразию этнических общностей, ни наблюдаемым в истории изменениям форм этнокультурной интеграции. Эволюция этих последних в лучшем случае увязывается с нарастанием кроссэтнических браков и обусловленной ими метисацией потомства. Однако факты, приводимые в трудах многих и многих исследователей, недвусмысленно свидетельствуют о несостоятельности таких объяснений [7].

Позиция, выраженная в трудах представителя другого направления в этнологии – академика В.П. Алексеева, прямо противоположна идее «природной» обусловленности этнического: *«Биологический характер этносов опровергается, и, напротив, их историческая природа подчеркивается крайней неустойчивостью их биологической структуры, ... разнородные расовые элементы внутри народа охвачены единой культурой, представители их говорят на одном и том же родном языке и ощущают себя носителями самосознания одной и той же общности людей. Наоборот, ...морфологически сходные или даже почти тождественные народы (буряты и якуты, например), говорят на языках разных языковых семей и имеют ...резко своеобразные культурные традиции...история ... дает нам много примеров этнической консолидации и возникновения крупных народов ...на основе*

...заведомо исторических факторов, без какого-либо влияния биологии или географии. Итак, *исторический характер этносов несомненен...*» [8, с. 4-5] (выделено мною – В.К.).

Несколько более осторожную, но все же вполне определенную позицию занимают в этом вопросе В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский: «...объективный антропологический и генетический анализ показал, что концепция чистоты крови ... представляет не что иное, как исторический миф. ...переоценка биологического критерия при установлении этноисторической преемственности неправомерна, а его абсолютизация попросту реакционна, как открывающая путь лишенному научной базы расизму» [9, с. 11 – 12].

Дальнейшее мое изложение опирается на методологию, основанную на представлении о человеке как «социокультурном существе». В таком понимании человек – это всегда носитель некоторой культуры. Соответственно, людей «некультурных» в принципе не бывает, это выражение обыденного языка, и для целей научного исследования оно не подходит.

Поскольку в течение длительного времени в литературе отмечаются довольно значительные расхождения по поводу значения термина «культура», нелишним будет также указать на принятое здесь исходное определение: культура понимается как «системная совокупность взаимно соотнесенных информационных программ человеческой деятельности». Такое понимание помимо прочего позволяет увидеть решающее в этом плане различие между человеком и прочими живыми организмами – «программы», создаваемые и используемые людьми, «записаны» не только в биологических структурах, но также и в надорганических «культурных кодах» – языках культуры.

Эти соображения оказываются весьма полезными при обращении к еще одной активно обсуждаемой проблеме – об истоках этнической принадлежности индивидов и ее решающем критерии. Здесь аргументы полемизирующих сторон выстраиваются в несколько иной конфигурации. В одной из версий, имеющей большое число сторонников, наиболее значимыми признаются прежде всего факторы субъективного порядка. Так, тот же Л.Н. Гумилёв утверждал, что объективно фиксируемые признаки этничности (присущие некоторой общности язык, обычаи, материальная культура) якобы неприменимы для всех случаев. Поэтому универсальным и решающим критерием этнической принадлежности он считает исключительно «...признание каждой особью «мы такие-то, а все прочие – другие»» [4, с. 41]. Тот же,

по сути, подход в этом вопросе разделяют и В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский: «...каждый человек непременно *ощущает себя членом* некоей *совокупности* людей, которые *воспринимают друг друга* как имеющие общее происхождение и одновременно отличают себя от тех, кто принадлежит к иным подобным совокупностям. *Такие совокупности* именуется этносами, этническими общностями» [9, с. 8] (выделено мною – В.К.).

Нетрудно видеть, что в обоих случаях в качестве отправной точки принимаются те или иные устоявшиеся черты индивидуального сознания людей. Тем самым этнос рассматривается прежде всего как суммативное множество обособленных индивидов, каждый из которых по факту обладает более или менее сходными представлениями, восприятиями и оценками – как в отношении себя, так и других. При таком подходе в центр внимания неизбежно выдвигается вопрос об источнике подобных состояний индивидуального сознания. Понятно, что развиваемая Л.Н. Гумилёвым «природная» концепция этнического предопределяет ответ, в этом случае лежащий, как говорится, на поверхности. Суть его нам уже хорошо знакома: «...*этническая принадлежность, обнаруживаемая в сознании* людей, не есть продукт самого сознания. Очевидно, она *отражает какую-то (?) сторону природы человека*, гораздо более глубокую, биологическую, ... внешнюю по отношению к сознанию и психологии...» [4, с. 41] (выделено мною – В.К.). Выраженная в этих словах позиция опять-таки не допускает разночтений: определенность этнического самосознания обусловлена некими врожденными свойствами, присущими каждому индивиду в отдельности в силу происхождения от наделенных теми же свойствами родителей. Отсюда очевидным образом следует, что такие свойства будут сохраняться и передаваться неизменными от предков к потомкам лишь при условии все той же «чистоты происхождения». Понятно, что вопреки вполне очевидной с научной точки зрения несостоятельности, такой подход пользуется наиболее широким признанием среди приверженцев идеологии, требующей обязательного сохранения этнического своеобразия (идентичности) во всей его полноте и неизменности. Эти «доводы» вынуждают обратиться к еще одной стороне занимающей нас обширной проблемы. У человека, руководствующегося принципами научного изучения истории, не вызывает сомнений, что утверждения о неизменной в веках идентичности опираются на охарактеризованные выше ложные представления о природе этнических общностей. В нашем распоряжении имеет-

ся множество подтверждений тому, что в «большом времени», т.е. от одной исторической эпохи к другой, «идентичность» – вместе с другими отличительными характеристиками этносов – претерпевает достаточно радикальные изменения. В этой связи важно также принять во внимание, что с течением времени известная близость многих и многих черт культуры прослеживается скорее в синхронных, нежели в диахронных рядах исторических событий. Иначе говоря, японцы и, скажем, американцы, живущие в XX веке, по ряду существенных признаков схожи друг с другом больше, нежели японцы XX века со своими предками века XVI. Во избежание недоразумений, подчеркнем, что речь здесь ни в коем случае не идет о тождестве, позволяющем совершенно пренебрегать различиями – конечно же, такие различия есть, и культурная преемственность играет весьма существенную роль в истории этносов. Но вместе с тем было бы серьезной ошибкой игнорировать тот факт, что под влиянием крупномасштабных трансформаций в общественном строе и образе жизни стандарты и стереотипы культуры разных народов постепенно сближаются, обретая зримые черты типического сходства. Поэтому повторим еще раз – данные, полученные с помощью комплексных методов современной историографии, говорят о том, что представления о неизменяемой во времени «идентичности этноса» являют собой реликт ушедшей эпохи – сегодня мы можем уверенно утверждать, что этнокультурное своеобразие обладает всего лишь относительной устойчивостью. В своих конкретных чертах оно, это своеобразие, как и вообще все в истории человечества, преходяще. Достаточно глубокое преобразование культуры этноса – это, как говорится, лишь вопрос времени, а точнее, интенсивности совершающихся в нем изменений условий и обстоятельств жизнедеятельности человеческих обществ¹.

¹ Ср. важную в этом плане мысль М. Блока о присущих уже феодальной эпохе значительных расхождениях между консервативным самосознанием и действительностью: «В своем стремлении подражать прошлому общество первого феодального периода располагало весьма неточными зеркалами и потому, *очень быстро и глубоко изменяясь, воображало, что остается прежним*» (курсив мой – В.К.) [10, с. 118]. Отсюда, помимо прочего, следует, что, стремясь к обретению подлинной идентичности, общество должно быть способно создавать «зеркала», позволяющие ему увидеть свой облик без серьезных искажений. Важнейшим инструментом здесь, несомненно, служит научная историография, лишенная какой бы то ни было идеологической ангажированности и предвзятости. Как будет показано ниже, это соображение играет ключевую

Завершая этот раздел своей статьи, хочу напомнить о ценнейших в методологическом плане принципах постижения человека и человеческих общностей, сформулированных в трудах одного из наиболее эрудированных исследователей в этой области знания, тонкого и глубокого аналитика, Г.Г. Шпета. Критически осмысляя результаты, полученные к исходу 20-х годов прошлого века в социальной психологии (и, в частности, в таком ее подразделении, как психология этническая), он подчеркивал: «...лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о «духе» и «душе» коллектива как какого-то «взаимодействия» ...«единственно реальных индивидов»; *сам индивид – коллективен*, и по составу, и как продукт реального взаимодействия. <...> *Реален именно коллектив, ...и притом реален в своей совокупности и в силу своей совокупности*» [11, с. 6] (выделено мною – В.К.).

Дальнейшее изложение будет сосредоточено на проблеме соотношения феноменов, соответственно обозначаемых терминами «этнос» и «нация». Здесь прежде всего следует принять во внимание, что характерное для науки XX века резкое увеличение объемов информации привело к тому, что в целом ряде областей знания исследования теперь проводятся на нескольких соотнесенных между собой уровнях абстракции. Социально-исторические дисциплины, и в их числе этнология, не составляют здесь исключения. Как известно, задачей исходного, эмпирического уровня исследований является систематический мониторинг изучаемых объектов, что позволяет отслеживать динамику присущих им параметров. Благодаря этому обеспечивается сбор и накопление первичных фактических данных, а также происходит их начальная систематизация. Однако поскольку эмпирически наблюдаемые процессы жизнедеятельности людей могут довольно значительно отличаться друг от друга в зависимости от условий места и времени, идти разным темпом, вообще иметь очень противоречивый характер, вступает в свои права философская и методологическая рефлексия. Ведь, как уже не раз отмечалось, только располагая надежным понятийным и методическим инструментарием, исследователь получает возможность пройти между Сциллой поверхностных обобщений и Харибдой описания бесконечно умножаемых подробностей. Итогом таких усилий становится выявление существенных осо-

роль при обсуждении ставшего в последнее время весьма актуальным вопроса о соотношении понятий «этнос» и «нация».

бенностей объекта познавательных интересов, а затем и открытие в кажущемся хаотическим потоке событий некоторых устойчивых тенденций и закономерностей.

Известно, что характерным признаком небрежения методологической рефлексией в той или иной области знания является недостаточная разработанность понятийного аппарата. В какой-то мере это положение применимо и для этнологии в ее настоящем положении. Прежде всего это относится к ключевому понятию – категории «этнос». Обращение к большому числу соответствующих текстов показывает, что в целом ряде случаев этот термин используется в ощутимо отличных друг от друга значениях. И как минимум одной из причин такого положения вещей можно считать игнорирование важных различий в характере познавательных задач, решаемых на разных уровнях абстракции. В этой связи нелишне вновь подчеркнуть важность ясного понимания существа принимаемой исследователем общей концепции этнического, задающей основной «принцип объяснения» наблюдаемых событий. Главной задачей здесь становится определение качественного своеобразия того особого класса социальных явлений, который является объектом этнологического изучения. Как и в других областях знания, ее решение предполагает проведение сравнительного анализа большого числа данных, по итогам которого фиксируется набор специфицирующих признаков, устойчиво присущих именно этническим общностям, и только им одним. Иными словами, денотатом понятия «этнос» как понятия высшего уровня абстракции, т.е. понятия родового, должны выступать существенные особенности всего эмпирически наблюдаемого множества этнических общностей как таковых – в их отличии от других форм социальной интеграции – хозяйственной, политической или еще какой-либо иной. В этом плане при всех разногласиях подавляющее большинство историков и этнологов все же согласно в том, что к числу признаков, специфицирующих как этнос в целом, так и принадлежащих к нему индивидов, относятся как раз те, которые мы связываем с понятием культуры. Прежде всего, это общий всем членам группы язык (вербальная речь, включающая специфическую лексику самоописания); в неразрывном единстве с ним возникают и развиваются иные, невербальные «коды культуры». Наряду с этим важнейшую роль играют разделяемые людьми ценности и нормы, а также присущие им стандарты и стереотипы действий. (Образуемые ими устойчивые единства теперь нередко обозначают при помощи термина *habitus*, предложен-

ного П. Бурдьё). Наконец, особым критерием является этническое самосознание – присущее членам группы представление о ее своеобразных чертах, сводимое к формуле «мы, отличные от других». Такое самосознание является собой всегда необходимой, но – подчеркнем это особо – никогда не достаточную характеристику исторического бытия этнических общностей. Все в целом поддерживает нужный уровень культурной интеграции индивидов, формируя общий облик этноса. Исследование конкретного наполнения перечисленных признаков в разные исторические эпохи, а также их изменений во времени позволяет выявить основные факторы и общие закономерности процессов этногенеза.

Резюмируя все выше сказанное, можно утверждать, что сегодня наиболее перспективной – как в плане фактических данных, так и в плане теоретического их осмысления – выглядит концепция, исходящая из признания этнического всецело культурным феноменом. Такой подход лучше согласуется с фактами, свидетельствующими о несомненной (и особенно очевидной в свете данных последнего времени) взаимообусловленности этногенетических процессов, с одной стороны, и преобразований, идущих в производственной, социальной и политической подсистемах общества, с другой. С этих позиций решающее значение приобретает выявление тех закономерностей, которые обуславливают основные тренды преобразования этнических общностей. При этом, как представляется, объективные критерии этнокультурной принадлежности должны расцениваться как более весомые в сравнении с субъективными восприятиями и самооценками, свойственными образующим этнос индивидам. (Не принимая слишком всерьез делавшиеся по ходу переписи населения нарочито эпатажирующие заявления отдельных индивидов об их принадлежности к этносам «дельфинов» или «марсиан», отметим все же, что одного только субъективного убеждения человека недостаточно даже и в том случае, когда он вполне искренне идентифицирует себя с этносом своих предков, но при этом не знает ни их языка, ни обычаев).

Однако, даже настаивая на решающем значении объективных критериев этничности, нельзя отрицать, что в обыденном мышлении сознание своей этнической принадлежности является важнейшей составляющей как мировоззрения в целом, так и обусловленной им мотивации социального поведения. Но как раз в силу этого обстоятельства особенно важно в каждом конкретном случае учитывать возможность довольно серьезных отличий в представлениях о коллек-

тивном «мы», бытующих в одном и том же народе в разные исторические эпохи и на разных уровнях общественной иерархии. Точно так же и на уровне индивидуального опыта с некоторым вполне конкретным «мы» могут соотноситься разные группы людей, в различных обстоятельствах воспринимаемых как «свои» в силу близости по языку, мировоззрению, обычаям, происхождению; эти главенствующие признаки чаще всего дополняются более специфическими, присущими уже только отдельной конкретно взятой группе. Наряду с этим в обыденном сознании, которое, как правило, не связано с постоянной саморефлексией, привычное «мы» по преимуществу выражает эмоционально окрашенное внутреннее переживание индивида. Здесь ощутимо преобладает прочувствованное осознание своей принадлежности к некоторой наглядно представимой общности, причем, как это ни парадоксально, границы такой общности могут быть и не очень четкими, размытыми. Непременной составляющей такого комплекса представлений является также сознание (порой сильно акцентированное) присущих «нам» сравнительно с «другими», «чужими» отличий (реальных, а то и вымышленных).

Поскольку «свои»/«чужие» обозначаются посредством специфических имен-этнонимов, эти последние, как правило, несут еще и эмоционально-оценочную нагрузку, выражая преобладающие в данное время стереотипы восприятия. Характер такого рода оценок может меняться в зависимости от многих факторов; в частности, они несомненно сильно зависят от наличной ситуации межэтнического взаимодействия (так, во время Великой Отечественной войны для граждан СССР имя «немцы» было тождественно понятию «враги»). Не вызывает сомнений, что подобные установки способны оказывать на социальное поведение сильнейшее воздействие. Хорошо известно, что доведенное до крайних степеней сознание своей личности может породить радикальную ксенофобию – готовность отторгнуть или унижить всякого, кто не воспринимается и не признается «своим».

Еще один пласт проблем в изучении самосознания этнических общностей связан с действием такого фактора, как социальная стратификация. Влияние его особенно усугубляется в тех ситуациях, когда степень различий между стратами весьма значительна. Уровень материальной обеспеченности и образования разных общественных слоев, характер их деятельности и обыкновенно связанный с этим социальный статус не могут не сказываться на характерных для каждого из таких слоев особенностях культуры. В силу этого культурное

единство «верхов» и «низов», в самом общем выражении неоспоримое, может порой сочетаться с весьма контрастными различиями. Тот же «общий язык этноса» может «внутри себя» быть существенно различным – грамматически и стилистически правильным, «литературным» в образованных слоях и «просторечным» в нижележащих социальных стратах (разумеется, речь идет лишь о преобладающих стандартах речевой практики).

О том, сколь значительными могут быть проявления культурных различий общественных страт, позволяют судить Крестьянские войны позднего европейского средневековья и великие революции в Европе и России второй половины XIX и начала XX века. Подобного рода крупномасштабные социальные конфликты позволили четко выявить обусловленные стратификацией пределы спонтанной этнокультурной солидарности. В самом деле, сложно без всяких уточнений говорить о преобладании единого самосознания и «общей идентичности» у представителей разных общественных страт – когда и если они длительно сосуществуют в ситуации перманентно воспроизводимого конфликта интересов – не говоря уже о ситуациях открытого вооруженного столкновения. Вот, например, характерные данные на сей счет, приводимые в книге историка А.С. Ахиезера «Россия: критика исторического опыта». Он отмечает, что, по свидетельствам многих источников, общей чертой культуры русского дореволюционного крестьянства (независимо от области проживания) был «локализм» – стремление замкнуть свое существование в мире своей общины. Из этой доминирующей установки проистекал «...отказ народа воспроизводить большое общество, государственность, стремление захватить что можно для себя и замкнуться в своей деревне. <...> Поземельная община – замкнутая локальная организация, для которой мир оканчивается за околицей...» [12, с. 9, 16]. Очень близкие по содержанию характеристики приводит другой историк, Р. Пайпс. Опираясь на материалы, собранные в последней трети XIX века исследователями русского крестьянства, он констатирует: «Русские крестьяне говорили на своем диалекте, придерживались своей логики, преследовали свои интересы и *на бар смотрели как чужаков*, которым приходится платить налоги и поставлять рекрутов, но *с которыми у них не может быть ничего общего*. Русский крестьянин был предан только своей деревне, родной волости, в лучшем случае смутное чувство патриотизма простиралось на губернию. *В национальном масштабе патриотизм сводился к верноподданничеству ца-*

рю и подозрительности к инородцам» [13, с. 105, 110 – 111] (выделено всюду мною – В.К.). Еще одна типическая черта традиционной крестьянской культуры – специфическое отношение к другим социальным группам. Так, не раз было отмечено, что в представлении крестьян подлинными тружениками, а потому и в полной мере людьми были только они сами: «Убеждением, что только ручной труд [на земле – В.К.] оправдывает богатство...объясняется презрение, с каким крестьяне относились к помещикам, чиновникам, фабричным рабочим, священникам и интеллигентам, видя в них «лодырей» [14, с. 59]. Объединив эти воззрения с описанными выше «локализмом» и «традиционализмом» крестьянской общинной культуры, можно составить достаточно полное представление о типических особенностях умонастроений подавляющего большинства населения России на исходе XIX – начала XX века.

Вместе с тем более точному пониманию причин подобных умонастроений способствует сопоставление культуры социальных групп, занимающих сходное положение в системе социальных связей, но при этом принадлежащих различным этносам. Такое сравнение позволяет увидеть неоспоримую типологическую близость ряда установок и оценочных стандартов групп, занятых одним и тем же видом труда и в силу этого живущих в сравнительно близких социально-экономических условиях. Прежде всего это справедливо опять-таки для крестьянства: так, например, исследователь Франции XIX века Эжен Вебер рисует картину, весьма сходную с данными о жизни крестьян в России того же времени: просторы полей, населенные «дикарями», обитающими в хижинах, отгородившимися от остальных людей, грубыми и ненавидящими чужаков. «Родина, – приводит этот автор слова деревенского кюре, – прекрасное слово, <...> заставляющее волноваться всякого человека, кроме крестьянина» [Цит. по 13, с. 123 – 124].

Со своей стороны, значительная часть образованного сообщества создавала романтизированный образ «народа». В этом плане «народная культура» понималась как «...носитель первичной, внелитературной, [а потому] собственно национальной истины» [14, с. 59]. Вместе с тем, различия между крестьянством и остальными социальными группами русского общества заходили так далеко, что это дало основание некоторым исследователям говорить об отношениях между сословиями и обусловленной ими внутренней политике в России как о чем-то подобном отношениям населения метрополии и ее колоний. «В России отношения интеллигенции и народа представляли со-

бой вариант колонизации и потом деколонизации. <...> Империя осваивала собственный народ. <...> Интеллигенция и бюрократия понимали «народ» как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции, агрессивного преобразования по образцу доминирующей культуры. <...> *Народ есть Другой*. <...> В этом варианте русская культура испытывала на себе те влияния, которые оказывают процессы колонизации/деколонизации на культурный и политический процесс» [13, с. 110-111] (выделено мною – В.К.).

Возвращаясь к проблемам типологии этносов и используемой в этих целях терминологии, отметим, что во многих научных и особенно научно-популярных работах понятие «этнос» нередко наделяется иным, гораздо более узким смыслом. В этом варианте оно, как правило, служит для обозначения одних лишь начальных форм этнической интеграции, характеризуя, таким образом, только те группы, которые пребывают в первой, архаической фазе этногенеза. В качестве близких по смыслу в этом случае нередко используются также термины «род», «племя», «народность». Для обозначения более поздних и более сложных форм общности по устоявшейся традиции служит термин «нация». Однако такая трактовка создает впечатление, что «нации» представляют собой не новую историческую форму этнических общностей, а как бы замещают в последующих фазах исторического развития ушедшие в прошлое «этнотыпы». Понятно, что тем самым мы сталкиваемся с серьезным семантическим затруднением – ведь коль скоро «этнотыпы» существуют только на первых этапах этногенеза, остается неясной родовая принадлежность той формы общности, которую мы именуем «нацией». Тем самым решение задачи построения целостной картины, объединяющей различные стадии истории этносов, сталкивается с серьезными затруднениями. (Забегая вперед, отметим, что не раз отмеченная путаница и непоследовательность в позициях участников занимающей нас дискуссии по вопросу о соотношении понятий «этнос» и «нация» как раз и проистекает из таких затруднений).

Представляется, что в истоке всех этих осложнений лежит логическая ошибка отождествления общего и особенного, вследствие которой понятие «этнос» теряет статус общей родовой категории, и, как было показано выше, используется для обозначения одних только ранних форм человеческих общностей. В результате нарушается правило единого основания типологии – «нации», вроде бы возникающие вослед «этнотыпам» и на их основе, вместе с тем рассматриваются

теперь в совершенно иной плоскости – «этническое» пытаются резко обособить от «национального». Особенно заметными различия становятся в тех случаях, когда мы имеем дело с обществами, объединяющими в рамках единой политической организации множество различных этнических групп (такие объединения именуются либо «полиэтническими», либо «многонациональными» государствами). Исходя из этого, «нацию» пытаются представить как общность только политико-правовую, индифферентную к этнокультурным особенностям входящих в нее людей (именно так нередко расшифровывается смысл терминов «политическая нация», «нация-гражданство» и, наконец, ставшее обиходным без перевода англоязычное выражение «nation-state»). Конечно, нельзя не учитывать, что настойчиво проводимое разведение понятий «этнос» и «нация» бывает продиктовано соображениями прагматического свойства – стремлением противодействия шовинистической идеологии, требующей создания «национального государства» как государства либо полностью этнически гомогенного, либо построенного на началах доминирования т.н. «титупной нации» и, соответственно, явной или скрытой дискриминации всех прочих этнических групп. Однако, как будет подробнее показано ниже, следование принципу полной нейтральности политических и правовых институтов в отношении этнокультурной принадлежности граждан не отменяет необходимости достижения необходимого уровня культурной интеграции граждан единого государства.

В этой связи следует также подчеркнуть, что, безоговорочно принимая названный принцип, важно вместе с тем не допускать подмены предмета обсуждения. Дело в том, что «государство» и «гражданство» суть прежде всего институты общества, и потому не тождественны «нации» как особой форме общности людей – соответствующие понятия выражают разные смыслы и потому принадлежат разным категориальным рядам. Таким образом, стремление воспрепятствовать развитию дискриминационных настроений и практик совсем не требует жесткого противопоставления понятий «этнос» и «нация», более того, такое противопоставление представляется контрпродуктивным даже и с этих узко прагматических позиций. Анализ полемики по этим проблемам позволяет увидеть, что подобная терминологическая неточность затрудняет понимание общей направленности процессов нациестроительства и выявление их закономерностей.

Как можно было видеть, центральным здесь оказывается вопрос, следует ли считать «нацию» полноценной этнокультурной общностью или все же правы те, кто видит в ней только множество людей, искусственно объединенных общим гражданством (как известно, именно такое понимание развивают сторонники т.н. крайнего, или жесткого «конструктивизма»). Выше было показано, что одним из источников этих разногласий (возможно, не всегда очевидным для полемизирующих сторон) являются разные трактовки понятия «этнос». Кроме того, есть еще ряд соображений, как фактических, так и теоретических, позволяющих увидеть некорректность попыток полностью обособить друг от друга этнокультурные, политико-юридические и экономические составляющие процесса становления «национальных государств». Дело в том, что их разъединение уводит в тень достаточно неоспоримое обстоятельство – ведь формирование и упрочение единого централизованного государства среди прочего непременно сопровождается существенными изменениями в культуре этно-территориальных групп, дотоле обособленных, а теперь объединяемых общей политической организацией и постепенно прорастающими экономическими связями. При всех разногласиях общепризнанным является положение, согласно которому становление общностей, именуемых «нациями», начинается в эпоху Нового времени. К этому же периоду относится и формирование институтов централизованного буржуазного государства, которое и становится главным (но отнюдь не единственным) «инструментом» процесса культурной интеграции множества людей, до того пребывавших в состоянии относительной обособленности и разобщенности. На первых порах здесь превалирует необходимость распространения единой юрисдикции центральной власти на всем очерченном государственными границами пространстве, благодаря чему общество достигает более высокого уровня управляемости. С другой стороны, установление общего гражданства (подданства) также можно расценивать как один из важных факторов обеспечения более высокого уровня культурной интеграции, не упуская, однако, из вида, что действует этот фактор только наряду с прочими. Наиболее сильное воздействие в направлении нарастающей интеграции и обретения большей культурной гомогенности оказывают факторы экономического порядка, а именно рост специализации труда и нарастание интенсивности товарно-денежного обмена, что, в свою очередь, требует упрочения института независимой частной собственности и обеспечения необходимых для его нор-

мального функционирования правовых гарантий. Рассмотренное в несколько ином плане, действие тех же самых факторов обуславливает резкую интенсификацию коммуникаций между населением территорий, до того в значительной мере обособленных. Большое влияние на складывание конкретного облика нации оказывают также размеры территории, характер и способы расселения людей, мера начального этнокультурного разнообразия, тип политического устройства и особенности сложившихся политико-правовых практик, а также формы и масштабы социальной стратификации. Поскольку все перечисленные группы факторов взаимообусловлены, значительное рассогласование между ними – скажем, преобладание системы перераспределения ресурсов посредством политико-административных рычагов, блокирующее или существенно затрудняющее свободный экономический обмен – способно значительно видоизменить характер процессов «нациестроительства». Тем не менее, не приходится отрицать, что практически неизбежным следствием постепенно накапливающихся в образе жизни большого числа людей изменений – хозяйственно-экономических, политических, юридических, даже бытовых – становится интегральное преобразование культуры взаимодействующих индивидов и групп в направлении большей ее гомогенности, включающее, в частности, повышение уровня транспарентности отношений между ними¹.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что вразрез с утверждениями все тех же «жестких конструктивистов» формирование нового культурного облика сообщества – при всей значимости направляющих воздействий со стороны государства – до сего времени совершалось по преимуществу спонтанно. Дело тут в том, что преобразования культуры и отвечающие им изменения массовой психологии обуславливались главным образом теми новациями, что меняли характер повседневной жизнедеятельности людей. Необходимость адаптации к этим изменениям и вынуждала, и побуждала их к поиску новых форм самоидентификации и к выработке новых стандартов социального поведения. «Каждый исторически образующийся коллектив, – писал в этой связи Г.Г. Шпет, – ...по-своему воспринимает, воображает, оценивает ... объективно текущую обстановку, условия своего бытия,

¹ Разумеется, здесь приведена только самая общая схема, позволяющая уловить преобладающие тенденции долгосрочного развития. Подробнее об этом см. [15, с. 9 – 16].

само это бытие, – и именно *в этом его отношении ко всему*, что объективно есть, выражается его «дух», или «душа», или «характер»... <...> Мы должны *научиться заключать от объективного к соответствующему субъекту*» [11, с. 6] (выделено мною – В.К.). Этот методологический принцип позволяет понять, что вопреки установкам конструктивистского подхода, формирование гражданской нации нельзя рассматривать только как последовательное, идущее от этапа к этапу воплощение «проекта», перманентно контролируемое властвующей элитой. Более плодотворной – как в чисто теоретическом плане, так и в плане практической политики – представляется концепция, в которой нация рассматривается как особая форма этнокультурной общности, генезис которой закономерно совершался на протяжении последних пятисот, приблизительно, лет. В этот период характер и формы этнокультурной трансформации относительно автономных сообществ отличались довольно значительным разнообразием, поскольку в каждом отдельном случае они обуславливались локальными особенностями изменений в условиях и средствах их жизнедеятельности.

Развивая эту тему, представляется целесообразным уточнить смысл двух ключевых понятий – «гражданское общество» и «гражданская нация», нередко употребляемых как синонимы. Поскольку содержание первого из них сегодня также трактуется неоднозначно, важно точно указать на те феномены, которые характеризуются при его помощи. Представляется, что, следуя в этом случае Гегелю, термин «гражданское общество» следует использовать для обозначения тех структурных компонентов социального организма, которые четко отграничиваются от «государства». Это последнее, в свою очередь, рассматривается исключительно как *институт* публичной власти. При этом следует принять во внимание, что гражданское общество исторически формируется и укрепляется по мере разложения и распада предшествующего ему общества сословного, постепенно «замещая» его собой. Тем самым, используя термин «гражданское общество», мы прежде всего фиксируем изменения в положении некоторого политически интегрированного множества людей, обладающих отныне одинаковым правовым статусом (граждане государства), но при этом не входящих в публичные властные структуры (аппарат государственной власти). В странах, обладающих развитым демократическим режимом, возможно формирование второго структурного уровня гражданского общества, представляющего в этом случае совокупность некоммерче-

ских и непрофессиональных институтов и организаций, обеспечивающих деятельность граждан за рамками названных сфер¹.

В отличие от «гражданского общества», термин «гражданская нация» целесообразно использовать для характеристики особого рода *культурной* общности, обнимающей людей, живущих в четко очерченных политических границах и в большинстве своем обладающих набором устойчивых общих черт (знаний и определенных ценностных установок, а также интериоризованных стандартов и стереотипов социального и политического поведения). В данном случае важнейшей чертой такой общности является присущее ее членам отчетливое сознание своей гражданской принадлежности и ответственности (сознание «мы – граждане») и связанного с этим права прямого участия в делах, направленных на реализацию общих интересов. Среди ценностных предпочтений, необходимых «гражданской нации», следует в первую очередь выделить принцип верховенства прав человека. Особая значимость этого принципа обусловлена тем, что только в случае его соблюдения у людей сохраняется способность «управлять и быть управляемыми в качестве свободных граждан».

Сообразуясь с такой логикой, можно видеть, что даже «гражданское общество» не просто возникает в силу единовременного политико-правового акта, утверждающего формальное равенство, но формируется в течение некоторого времени – по мере действительного, а не чисто декларативного разрушения сословных перегородок. В дальнейшем мера его зрелости и развития напрямую сказывается в способности направлять деятельность институтов власти согласно принципам правового равенства граждан и защиты их интересов. Отсюда также ясно, что и «гражданская нация» не рождается спонтанно и одномоментно, обретая себя лишь в результате целенаправленных усилий, направленных на упрочение гражданского общества и его институтов в их взаимодействии с государством. Вместе с тем, начиная с известного момента, уже ставшая «гражданская нация», знаменуя со-

¹ Здесь возникает известное затруднение, связанное с существованием независимых СМИ, чья деятельность в большом числе случаев также связана с получением прибыли. Формально это противоречие неразрешимо, поэтому приходится прибегать к допущению *ad hoc*, делая исключение из общего правила. Понятно, что такое исключение применимо только к тем СМИ, которые действуют строго легально, в рамках демократической конституции.

бой новый уровень консолидации общества, оказывается важнейшим фактором его дальнейшего стабильного развития.

В заключение хотелось бы особо выделить одно, ныне несомненно наиболее значимое для обсуждаемой темы соображение. Драматические обстоятельства последних десятилетий позволяют утверждать, что со второй, примерно, половины XX века история человечества претерпела более чем существенную качественную трансформацию. Начиная с этого времени, запущенные много раньше процессы глобализации перешли в новую фазу. Опуская более подробные аргументы, отмечу лишь, что логика этих процессов обещает в ближайшем будущем дальнейшее нарастание процессов социокультурной интеграции. Поэтому одной из составляющих дальнейших изменений должно стать преодоление культурного разобщения отдельных ветвей человечества – как необходимой предпосылки снижения уровня конфликтности в отношениях между ними. Итогом этого процесса может стать преобразование человечества XXI столетия в единый социальный организм, способный адаптироваться к новым требованиям, порожденным накопившимися за последние полтора-два столетия изменениями в условиях жизни людей и формах их социальной организации. Однако важно понимать, что в отличие от предыдущих эпох, мы не можем более полагаться на спонтанный ход событий, когда возникавшие по ходу истории отклонения или деформации ее магистрального пути со временем корректировались. Сегодня мощь вооружений такова, что позволяет не только государствам, но и небольшим группам и даже отдельным индивидам причинить практически невосполнимый ущерб жизнедеятельности всего мирового сообщества. И если ранее в наших силах было преодолеть разрушительные последствия крупномасштабных конфликтов (даже такие, какие причинила Вторая мировая война), то теперь риск необратимых потерь стал слишком велик. Отсюда следует, что человечество сумеет сохранить себя лишь только осознанными созидательными усилиями, поддерживая мирные отношения между народами, обеспечивая развитие, отвечающее общим закономерностям исторического процесса.

Библиографические ссылки

1. *Лем С.* Языки и коды // Ст. Лем. Молох. – М.: АСТ, 2005.
2. *Маритен Ж.* Человек и государство / Ж. Маритен. – М.: Идея-пресс, 2000.

3. *Гумилёв Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилев. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989.
4. *Гумилёв Л.Н.* Этносфера / Л.Н. Гумилёв. – М.: Экопрос, 1993.
5. Более развернутую критику концепции Л.Н. Гумилёва см. в работе: *Шнирельман В.А.* «Лев Гумилёв: от пассионарного напряжения до несовместимости культур» / В.А. Шнирельман // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 8 – 21.
6. *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма / Х. Арендт. – М.: ЦентрКом, 1996.
7. См., напр., *Рогинский Я.Я.* Проблемы антропогенеза / Я.Я. Рогинский. – М.: Высшая школа, 1977; *Алексеев В.П.* Становление человечества / В.П. Алексеев. – М.: Издательство политической литературы, 1984; *Алексеев В.П.* Этногенез / В.П. Алексеев. – М.: Высшая школа, 1986; *Семёнов Ю.И.* Философия истории / Ю.И. Семёнов. – М.: Современные тетради, 2003; *Петрухин В.Я.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье / В.Я. Петрухин, Д.С. Раевский. – М.: Знак, 2004.
8. *Алексеев В.П.* Этногенез / В.П. Алексеев. – М.: Высшая школа, 1986. – С. 4 – 5.
9. *Петрухин В.Я.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье / В.Я. Петрухин, Д.С. Раевский. – М.: Знак, 2004. – С. 11.
10. *Блок М.* Феодалное общество / М. Блок. – М.: Изд-во Сабашниковых, 2003.
11. *Шпет Г.Г.* Введение в этническую психологию / Г.Г. Шпет // Философско-психологические труды. – М.: Наука, 2005. Не вызывает сомнений, что в этих формулах продолжается и развивается восходящая к Марксу традиция понимания человека как общественного существа.
12. *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта / А.С. Ахиезер. – М.: Изд-во Философского общества СССР. – 1991. – Т. 1. – С. 9, 16.
13. *Пайпс Р.* Русская революция / Р. Пайпс. – М.: Росспэн, 1994. – Ч. 1 – С. 105, 110 – 111.
14. *Эткинд А.* Хлыст. Секты, литература и революция / А. Эткинд. – М.: НЛО, 1998. – С. 59.
15. *Мангейм К.* Идеология и утопия / К. Мангейм // Диагноз нашего времени. – М.: Юрист, 2000.

Г.К. Сайкина

**СОЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ
МЕТАФИЗИКИ ЧЕЛОВЕКА
(методологические пояснения)**

К началу XX века сложились предпосылки для вычленения из области метафизики самостоятельной отрасли «*метафизики человека*». Более того, с нашей точки зрения, вполне правомерно утверждать, что именно «метафизика человека» может считаться современной формой метафизики в целом. Так, еще в начале XX века основатель направления «философская антропология» М. Шелер доказывал, что все метафизические вопросы можно исследовать «на человеке». Действительно, человек – это средоточие сущего, перекресток всех родов бытия. И метафизика человека неизбежно отсылает к основаниям сущего.

Необходимо иметь в виду, что «метафизика человека» представляет собой не только спекулятивную область, занимающуюся рефлексией метафизической сущности человека, но и сам способ метафизического сбывания человека в реальных метафизических актах – в актах самостийного рождения мысли, веры, любви, добра, творческого произведения. Человек, с нашей точки зрения, есть определенное со-бытие; его появление не гарантировано ничем, кроме собственных усилий самого человека, его предельной метафизической «работы». При этом мы считаем, что в отличие от традиционного подхода к метафизике человека, которому была свойственна «метафизическая робинзонада» (в нашем терминологическом обозначении), проблемное поле современной «метафизики человека» необходимо разворачивать в конструктивном диалоге с социальной философией. Заметим, что современная социальная философия все больше развивается в рамках «антропологической парадигмы» философствования (В.А. Конев), в соответствии с программой «антропологического поворота». В связи с этим разработка проблемы социального смысла и потенциала реализации человеком метафизического начала в рамках социальной философии не только возможна, но еще и теоретически востребована.

Надо сказать, что концепт метафизики человека, построенный в логике «метафизической робинзонады», так или иначе кроился по меркам модели рационального субъекта (даже если при этом содержал в себе критическое жало против нее, как это было у

М. Хайдеггера). Как известно, данная модель центрировала человека в самом себе, рефлексивно обращая взор именно на самого себя и делая основанием отношения к миру самоочевидность. Причем разум (именно как предельная мета-физическая способность), по мнению Ж.-Ж. Руссо, отделяет человека от внешнего; неслучайно Ю. Хабермас называл его «разумом-эгоистом». Одновременно рациональный субъект осмыслялся как проекция трансцендентального субъекта, фактически имеющего статус Абсолюта, что также способствовало осмыслению метафизических событий человека как совершающихся «один на один» с миром. Метафизика человека в целом даже в экзистенциалистской парадигме, в рамках которой и конституировалась прежде всего «метафизика человека» как самостоятельная область, несмотря на критику субъект-объектной логики, не знающей в строгом смысле слова Другого, осмыслялась вне социального контекста. В связи с этим традиционный концепт «метафизики человека» сознательно игнорировал социальные связи, выдвигая на первый план самоосновность человека.

Спору нет, самоосновность является необходимым условием метафизического акта. Кроме того, присутствие смерти в любом метафизическом – самопреодолевающем – акте действительно [формально] ввергает человека в «уединенное одиночество» (М. Хайдеггер). Но если вдуматься, то «метафизическая робинзонада» в глубинном смысле скрывает под собой, на наш взгляд, прежде всего требование *предельного* состояния человека для метафизического сбывания.

Интересно, что «метафизическая робинзонада» еще была вызвана восприятием человека, совершающего метафизический акт, в качестве трагического героя-одиночки, драма которого возникает в виду неприятия толпой его уникальной выделенности, способности рисковать и бытийствовать. Парадоксально, что в каком-то смысле она подспудно «конституировала» членение социального пространства на метафизических одиночек и толпу.

При этом одной из проблем реализации человеком метафизического начала может быть не столько абсолютизация «одиночества», сколько, напротив, излишняя «скученность» людей. М.К. Мамардашвили подмечал: «Только из нашего метафизического одиночества можно протянуть руку другому и оказаться в том же понимании, которое расположено множественно «на многих головах». К сожалению, чаще всего мир устроен так, что как раз ход к одиночеству и из него в действительный диалог для нас закрыт стихийным круговоро-

том жизни, в который мы вступаем, не зная ни себя, ни свойств этого круговорота» [1, с. 53]. К стихийному круговороту жизни сегодня, безусловно, можно отнести тотальность и «дурную бесконечность» коммуникации и обесценивание подлинного (насыщенного смыслами) общения. Чрезмерная, избыточная «сообщительность» современных людей не дает человеку пробиться к себе, а значит, не всегда позволяет ему вводить в область мотивации метафизическое сбывание. При этом одновременно страдает и способ связи между людьми. Этот момент нельзя не учитывать. В таком контексте «метафизическая робинзонада» – это уже не столько иллюзия и даже не необходимое теоретическое допущение, сколько онтологическое условие и задача в деле реализации человеком метафизического (или что то же самое – человеческого) начала.

Кстати говоря, достаточно распространено мнение об опасности увлечения человека социально-историческими задачами, причем опасности именно для общей судьбы человечества, для всего социального организма. Так, к примеру, Г. Померанц убежден, что не нужно спасать мир, а нужно спасти прежде всего *себя*. Очевидно в этом контексте, что только в случае спасения себя мы и спасаем мир. К.С. Пигров же отмечает, что человек, пытающийся вершить «мировую историю» вместо того, чтобы задуматься о *своем* призвании, нередко наносит ущерб своей моральности; при этом, именно реализуя свое призвание, человек способен добиться подлинного единства с миром и возможности «быть историей» (а не «иметь историю»). По мнению З. Миркиной, люди единятся между собой именно через углубление *в себя*; они связаны друг с другом прежде всего изнутри – соборностью. И вся русская религиозная философия, как известно, ищет фундамент социального общения во внутренней духовности. Тем самым соотношение метафизики человека с социальными перспективами и целями достаточно неоднозначно. Одновременно очевидно и то, что подлинная метафизика человека, даже без видимого социального контекста, то есть даже в том случае, если человек вроде бы нацелен на интимное сбывание, создает, держит собой и развивает социальные связи и ценности, а потому имеет социальный смысл. Конечно, внутренняя связь людей (связь через углубление в себя) – не обычная связь людей, она, как правило, опосредована Абсолютом, и все же нельзя отрицать существования интериоризированной, личностной (внутри человека осуществляемой) формы *общения* между людьми. По всей видимости, построению общественных нитей в еди-

ноличных актах метафизики, не имеющих прямой социальной интенции, способствует присутствие в них родового измерения. Метафизическое событие невозможно без вовлечения в «универсальное сообщество» (Ю. Хабермас).

Следует иметь в виду, что скупой разработке (если не сказать – фактической неразработанности) проблемы социального потенциала метафизики человека в определенной мере способствовало господство *субстанциальной* модели социальной реальности. Долгое время социальная философия функционировала в позитивистки ориентированном, сциентистском ключе. При этом необходимо учитывать, что субстанциальный подход в некотором смысле натурализует общество, овеществляет его, превращает в застывшую форму и редуцирует многообразие общественных проявлений лишь к безличным, предметно-опосредованным отношениям, изменить которые *единичным* личностным усилием не представляется возможным. Субстантивация социальной реальности способствует акцентировке внимания на объективной стороне общественного функционирования, на устойчивых структурах общества (на «социальной физике»), в связи с чем «конечные» люди в своей целостности и человечности уходят на задний план. Правда, при этом не всегда принимается во внимание, что именно метафизика преодолевает конечность человека, выводя человека в вечный – куда уж более устойчивый – план существования.

В целом встроить метафизические акты человека, не имеющие предметного, объективированного воплощения и в лучшем случае обладающие способностью персонифицироваться (врастать в плоть другого человека), в субстанциальную модель с присущими ей «жесткими» социальными структурами и устойчивыми институциями практически невозможно. Метафизика человека поэтому оказывалась однозначно избыточной для социального организма. Не удивительно, что социальное и человеческое при такой модели входило в отношения конфронтации, «дизъюнкции». В итоге субстанциальная модель социальной реальности, будучи не только теоретическим концептом, но и реальным элементом и детерминантом самой этой реальности, всячески тормозила возможность событийного (участного, а не созерцательного, дистанцированного или функционального) присутствия человека в общественных процессах.

Нам представляется, что путь метафизики человека в социальную философию в современной ситуации можно «проторить» посредством онтологии. Онтология в некотором смысле гарантирует

самостоятельный предметный статус любой философской дисциплине и присутствует в философских науках как необходимый раздел. Поэтому в социальной философии по отношению к ней не существует такого скепсиса, какой возможен по поводу разработки в ее дисциплинарных рамках проблем метафизического статуса человека, в соответствии с которым человек не только сверхприроден, но и в определенной мере *сверхсоциален*. Традиционно эти проблемы отдавались «на откуп» философской антропологии. Но не будем забывать простую истину: человек – это еще субстанция и верховная цель общества (цель самих безличных институций). И в предельном смысле предмет философской антропологии и социальной философии один: это *человек*. При этом именно «метафизика человека» способствует удерживанию во внимании целостности человека, не позволяет различным философским дисциплинам расчленять человека на части, как это происходит в научном познании.

Наша позиция такова, что онтологической единицей является именно человек, а общество представляет собой единственно возможный способ его существования. И именно по всем законам онтологии человек не есть часть мира, а есть целое. Поэтому он не должен превращаться в «невидимку» в тех или иных моделях социальной реальности, что однозначно происходит при сведении общества лишь к надындивидуальным социальным структурам и институциям. Одновременно отметим, что в таком ракурсе проблема социального потенциала метафизики человека вовсе не сводится к социально-философской проблеме взаимоотношений человека и общества, так как третьим «элементом» неизбежно будет само бытие. И данную проблему невозможно решать, по нашему мнению, без разработки вопроса о бытийном статусе человека.

При этом, с нашей точки зрения, необходимо учитывать существование фундаментальных различий между метафизикой и онтологией, не сводимых к соотношению целого и части. Мы полагаем, что в истории философии произошло значительное искажение исконного онтологического замысла Парменида. Так, Парменид путем введения категории бытия в философию совершил принципиальный разворот от «чтойности» (сущности) к «есть<ности>». Одновременно он отстаивал безначальность бытия. Действительно, у бытия нет и не может быть начала: «начала» есть только у сущего. Но и само бытие по отношению к сущему не есть начало. Очевидно, что Пармениду чужда постановка вопроса о «первичности» того или иного Начала. Од-

нако впоследствии под онтологические посылы была благополучно подведена тематизация проблемы Начала мира. Тем самым и проблеме первоначала, и проблеме бытия в одинаковой степени стали относиться к проблемам онтологии. Но на самом деле они обозначают совершенно различные постановки в решении проблемы [поиска] единого. Поэтому мы склонны утверждать, что в ранней древнегреческой философии сложились два принципиально *различных* «лагеря», которые мы условно назвали «школой Начала» и «школой Бытия». Различия между ними очень тонкие, еле уловимые, но они имеют значительные последствия, особенно в ракурсе разворачивания проблем метафизики человека.

В целом из онтологического учения Парменида, которое фактически *не признает* никаких «начал», проистекает всякое презрение к иерархизированности, власти и подчинению: бытие как таковое *однородно* и неделимо. Оно *единит* собою все, единит в какой-то степени именно своей *нейтральностью*, отсутствием выделенных, привилегированных мест и призвано держать сущее в единстве постоянно, перманентно. Причем бытие вовсе не отменяет различия (чего так боятся постструктуралисты). В отличие от бытия начало в предельном смысле единит мир общим про-ис-хождением (генезисом, в каком-то смысле навязывая логику «φύσις» - произрастания), буквально лишь в начале, а впоследствии мир может жить в распадении и войне. И надо сказать, что смысловое поле метафизики (в виде критикуемой сегодня «метафизики тождества», утверждавшей единое основание и начало сущего) складывалось именно в традиции «школы Начала», а не «школы Бытия». В результате бытие оказывалось вторичным, производным от Начала, а онтология стала подчиненной *частью* метафизики.

Как бы ни была сильна по замыслу и принципам «школа Бытия», очевидно, что в западноевропейской духовной истории в итоге победила «школа Начала». Страшно то, что приоритет Начала в противовес бытийным принципам в антропологической плоскости вырождался в «онтологический» эгоцентризм человека, характеризующийся презрительным отношением человека к сущему, в пределе – разрушением онтологических основ. Современный кризис метафизики во многом как раз и обусловлен тем, что человек возомнил себя «под-лежащим» (субъектом в древнегреческом понимании) сущего.

Однако, по всей видимости, уйти от принципа «Начала» в области «метафизики человека» представляется не только невозможным, но, более того, неоправданным. Так, без постановки себя в на-

чало (по сути, без свободы) реальные акты метафизики невозможны: на способности к начинаниям держится вся метафизика человека. Метафизические события и отличаются тем, что человек их исполняет свободно, превращая преодоление себя в осознанную цель.

Таким образом, действие принципа Начала в области «метафизики человека» характеризуется амбивалентными последствиями. С одной стороны, оно может способствовать непомерному самовозвеличиванию человека, но, с другой стороны, только в том случае, когда человек ставит себя в начало всех своих действий и поступков, он может в полной мере ответственность за них. Для того чтобы человеку невозможно было идти по первому сценарию, и необходима онтологическая инъекция (прививка) в тело метафизики. Метафизическое сбывание может «изменять»¹ онтологическим интенциям и в связи с этим глубинному социальному смыслу. Застраховать же метафизику человека от асоциальности и безответственности может именно бытийное мышление. Школа Бытия учит жить по законам совместности и абсолютной онтологической ответственности (в пределе – ответственности за само бытие).

В связи с этим мы считаем, что для построения метафизики человека важно определять отношения метафизики и онтологии по «принципу дополнительности». Быть – это значит жить так, чтобы видеть мир и самого себя в нем как нечто единое, как одно целое; и нельзя метафизическим образом сбываться вразрез принципам «школы Бытия». Очевидно, что без бытийной конструкции метафизика человека (с акцентом на уникальность и отдельность человека) приводит к разобщенности людей. Именно школа Бытия позволяет избежать крайностей «метафизической робинзонады» и замыкания на конечных целях человека, так как вносит мощный социальный потенциал в метафизику человека. В целом бытийное состояние человека помогает уйти от дурной бесконечности начала и конца, власти и подчинения.

Надо сказать, что метафизическое сбывание требует нашей способности быть со-причастными бытию, участвовать, а не просто быть. При этом участие в общей участи мира, в общей судьбе всегда *со-бытийно*. Укажем, что событийное осмысление человека и общества способствует уходу от крайностей «школы Начала» (так как у события в предельном смысле нет начала и причины). Одновременно

¹ Правда, изменять тому, чему не было изначальной приверженности, невозможно.

событийный принцип требует открытости человека бытию, а значит, и открытости социальности (но именно *подлинной* социальности). События, как отмечал Ю. Тишнер, всегда есть события *смысла*. И, действительно, метафизическое событие конституирует или заново утверждает смысл. Но смысл автоматически вводит нас в социальное пространство, ибо через смыслы мы, как точно отметил К.С. Пигров, постигаем природу социальной реальности.

Отсутствие бытийного плана существования опасно не только для человека, но и для самого общества. Дело в том, что без бытийного измерения весь мир превращается в сущее, в том числе и социальная реальность. И это принципиально меняет отношения человека с социальным и к социальному. Мы считаем, что без бытийной конструкции у человека возникает *иждивенческое, потребительское* отношение к социальному. Не удивительно, что социальность, понятая как фактичность, сущее, редуцируется лишь до статуса «окружающей среды» или, как выражается В.Е. Кемеров, «вместилища» людей. И, конечно, в таком случае человек перестает воспринимать себя участником общественных процессов, а общество – продуктом взаимодействия людей. Одновременно восприятие человеком социальности как сущего, заданности способствует определению ее как заведомо репрессивной реальности, а следовательно, как инородной и иноприродной человеку реальности.

В любом случае социальный мир тем самым перестает признаваться как человекоразмерный. Но от человеческого отношения к социальной реальности зависит общественное функционирование и тип социальных связей. Так, К.С. Пигров отмечает важность *человеческого признания* социальной реальности: «Социальный мир как бы прекращает свое существование, если ему отказано в человеческом признании. Вне человеческого признания социальная реальность не обладает свойством существования. Общество реально потому и постольку, поскольку члены общества признают его реальным, относятся к нему как к реальности, определяют его как реальность» [2, с. 152]. Отношение к социальному как к своего рода «окружающей среде» однозначно означает непонимание сущности общества и, как следствие, – признание его несуществующим. Все это в совокупности влечет за собой конституирование элементарных, стихийных связей между людьми и массового типа совместности.

Следует обратить внимание на то, что подлинная метафизика человека есть способ проблематизации смысла совместности. Бытий-

ное мышление требует иначе отнестись к самым социальным связям, а именно – рассматривать общественные отношения как берущие *начало* именно с меня самого. С точки зрения бытийной конструкции метафизики человека необходимо, чтобы человек ввел в пространство *ответственности* сам способ общения между людьми (следовательно, не только межличностные отношения, но и безличные общественные отношения). Это позволяет человеку отнестись к социальному не как к внешней сфере, а действительно как к *собственной сущности*. И именно в такой перспективе общество можно определять как *событие метафизической связи* разрозненных человеческих индивидов. Следовательно, не только экзистенция человека, но и сама социальность предстает как своеобразная со-бытийность. В таком случае общество так же подчиняется режиму «заново-рождения», как и человек. Поэтому правомерно, на наш взгляд, вводить в социальную философию концепт «*экзистенция общества*», причем для отражения *живых* жизненных форм человеческих связей, в основании которых лежит свобода человека. При этом необходимо иметь в виду, что реальное функционирование (с полной отдачей) надындивидуальных социальных структур возможно лишь при вовлечении их в экзистенциальную структуру социального бытия. Не случайно М.К. Мамардашвили указывал на наличие «*экзистенциальной стороны правового закона*» – на человека, присутствие которого в нем неявно, но одновременно обязательно для нормального функционирования.

Как известно, абсолютные ценности не существуют сами по себе, абстрактно, а есть постольку, поскольку есть их реализация в соответствующих метафизических актах. Иначе говоря, нет как таковых абстрактной любви, абстрактной веры, абстрактного добра, абстрактной мысли: они существуют как *события* в момент их *исполнения*, а потому живое воплощение любви, веры, добра, мысли и есть способ существования абсолютных ценностей. И только таким путем абсолютные ценности становятся образцом для Другого. И именно благодаря моей – очень интимной – любви и другие будут любить, благодаря моей вере – другие верить, благодаря мной сделанному добру – другие будут его делать, благодаря моей мысли – другие мыслить. Поэтому метафизический акт предельно социален – *интерактивен*; его «*рябь*» распространяется по всему социальному пространству. Его определенно можно назвать экзистенциальной формой социального.

В целом метафизика человека, возможно, буквально и не создает особого социального эффекта, способного радикально – и наглядно – изменить мир, но она придает социальной реальности новый смысл существования, по крайней мере, обнаруживает ее как полностью этическую область (область, за которую я несу ответственность по праву начинания общественных отношений). Э. Кассирер отмечал, что в человеческом обществе в отличие от животной «общности» налицо не только общество действия, но также и «*общество мыслей и эмоций*». И метафизические события человека неизменно способствуют сцеплению мыслей, эмоций и действий в *общество*. Если апеллировать к феноменологическому подходу, то можно сказать, что именно метафизический акт и превращает мир в тематизированный, а без него человек вжит в мир лишь естественным путем. Мы полагаем, что метафизика человека позволяет освободиться от естественных привязок к социальности. К тому же, тематизированность мира, как учил Э. Гуссерль, и гарантирует жизнь в бодрствующем состоянии, а также в исторической фундаментальности.

Возможно, социальный смысл метафизики заключается не столько в производстве новых социальных форм и способов взаимодействия, сколько прежде всего в создании необходимого для функционирования общества баланса свободы и необходимости, творчества и репродукции, общества и сообщества, целостности и функциональности... В обществе «текущей современности» (З. Бауман) само «размягчение» жестких социальных структур может происходить, по всей видимости, только благодаря личностной – онтологической – форме человека. Но, как мы полагаем, личность есть постольку, поскольку человек исполняет именно метафизические акты. К тому же, не будем забывать, что смысл размягчения жестких структур – очень личностный, он заключается в необходимости их функционирования во благо человека. И это только звучит пафосно, а на самом деле данная задача – глубоко онтологическая, фундаментальная.

В заключение хотим высказать следующее положение. Мы полагаем, что в онтологическом смысле социальное как таковое есть *общение* и *взаимоотношение* разных *кругов бытия* посредством метафизической работы человека. Данное определение вряд ли можно считать натяжкой или метафорой. Надо сказать, что человек становится средоточием бытия не просто так, не фактом своего наличия, а именно метафизическими усилиями, которые и единят все, формируя онтологическую социальность. Посредством со-бытийного характера

актов метафизики социальное и может быть *признано* продуктом взаимодействия людей. В противном случае человеку действительно дана лишь стихийная совместность, имеющая внешнюю принудительность и неизбежно скатывающаяся к раз-общ-енности людей (что отрицает сам смысл общества). Но человек не может жить – *жить как человек (живой и целостный)* – в стихийной объективности общества (в ней живут люди-функции); ему всегда необходимо осознавать, что в этой жизни хоть что-то зависит именно от него самого. Иначе говоря, человеку экзистенциально необходимо, чтобы определение общества как результата взаимодействия людей перестало быть абстрактной истиной. И такой подход в конечном счете важен не только для него самого, но и для функционирования социальных институций, а в целом – для «сообщества бытия».

Библиографические ссылки

1. *Мамардашвили М.К.* Опыт физической метафизики (Вильнюсские лекции по социальной философии) / М.К. Мамардашвили // Опыт физической метафизики. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. – С. 9 – 209.
2. *Пигров К.С.* Социальная философия: учебник / К.С. Пигров. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. – 296 с.

Н.А. Терещенко

СЕМЬ БЕД – ОДИН ОТВЕТ

Поводом для написания этого текста стало знакомство со статьей К.Х. Момджяна «Четыре беды современной социальной философии» [1]. Эта статья заинтересовала меня по двум причинам. Во-первых, она продолжает незавершенную (и не могущую быть завершенной в настоящее время) дискуссию о предмете социальной философии, во-вторых, эта статья произвела на меня очень странное впечатление: будучи согласной практически со всеми тезисами, которые были в ней высказаны, я никак не могла и не могу принять те выводы и – главное! – тот пафос, с которым она написана.

Позволим для начала довольно обширную цитату. «Современная социальная философия, по моему убеждению, переживает не лучший период своего существования, и это касается не только отечественной, но и мировой социально-философской мысли. Мыслители масштаба Питирима Сорокина, Арнольда Тойнби, Раймона Арона умерли, людей, способных стать вровень с ними, я назвать не могу. ... Полагаю, что современная социальная философия столкнулась с обстоятельствами, негативно повлиявшими на ее развитие. Первое и второе из них связаны с экспансией антисциентизма в его классической и постмодернистской формах; третье – с химерой так называемого антропологизма и четвертое – с ренессансом прагматизма, который пытается превратить социальную философию в то, что американцы называют *useful knowledge*» [1, с. 47].

Надо согласиться, диагноз поставлен довольно точно. Все эти «болезни» присутствуют в анамнезе современной социально-философской мысли. Вот только все ли так катастрофично, как полагает уважаемый автор?

Начнем по порядку, с антисциентизма. Действительно, стремление отказать философии в способности постижения объективного содержания процессов развития общества и навязать ей дескриптивную позицию сегодня прослеживается довольно явно. К.Х. Момджян называет это стремление стремлением «разнаучить» социально-философский дискурс. Я бы назвала это стремлением детеоретизировать философию, но, возможно, это всего лишь проблема терминологии, хотя терминология – вещь довольно серьезная. Но если антисциентизм – это болезнь и беда, то можно ли излечиться от этой болезни

прививкой сциентизма? Будет ли польза для социальной философии, если антисциентистская позиция сменится на противоположную, сциентистскую ориентацию. Речь идет, конечно, не о том, что сами теоретики вдруг резко поменяют свои взгляды (хотя, история показывает, что бывает и такое), а о том, что сциентистская позиция станет подавляющей, будет формой деятельности большинства представителей социально-философского цеха. Действительно, социально-философская теория в процессе своего становления конституировалась именно как научно ориентированный дискурс. Однако уже во второй половине XIX века, как известно, бурное развитие наук об обществе и человеке, процессы дифференциации научного знания поставили под вопрос классическую трактовку науки, сформировавшуюся по естественно-научному образцу. Подвергся ревизии и вопрос о методологии. Если классическая наука оперировала теориями метода, построенными на тезисе о зависимости знания от адекватных использований естественных познавательных способностей человека (разум, чувство), то методология становящейся неклассической философии и науки исходила из того, что тип и характер знания зависит от предмета (Дильтей) или от метода, используемого в познавательной деятельности (неокантианцы). Неслучайно кантов вопрос «как возможно познание?» в неокантианстве сменяется вопросом «как возможна наука?» (и естественная, заметим, в том числе). Однако то, что стало предметом размышления философов, еще долго не будет интеллектуальным контекстом работы ученых самых разных направлений. В наших теоретических представлениях (говорю в том числе и о себе) все еще господствуют иллюзии незыблемой объективности мира и божественной (или естественной, природной – разницы никакой, так как в любом случае – зателесенной вне меня) вневременной объективности сознания. И тогда любое знание о предмете, который не может быть объективирован путем овнешнения и овещнения, становится ненаучным.

И вот здесь кроется первый подводный камень в вопросе о научности/ненаучности, в том числе и социальной философии. Речь идет о том, учитываем ли мы процесс эволюции науки как формы познания и эволюции представлений о ней, появившихся в последние 100 – 200 лет.

Сошлемся на более ранние рассуждения автора по тому же поводу: «Скажу сразу – я с большим сомнением отношусь к попыткам противопоставлять т.н. классическую науку науке неклассической, пост-неклассической и пр. Убежден, что *в любой момент своего су-*

ществования (выделено нами. – Н.Т.) научное познание отличается от форм *осознания* мира в главном – в признании объективной логики вещей, которая не зависит от ценностных предпочтений исследователя. Эта логика должна быть обнаружена и объяснена ученым так, чтобы верность этого объяснения подтверждалась согласием разума с опытом и самим собой, принуждая к согласию критически мыслящих оппонентов» [2, с. 83].

Я не против признания объективной логики вещей. Я за. Вот только понятие объективности сильно изменилось в последнее время. Глобальная иллюзия объективизма начинает покидать умы наиболее критично мыслящих людей. Диалектика объективного/ субъективного требует сегодня гораздо более тщательного и пристального внимания, чем это было, например, в XVII – XVIII веках. Исторический взгляд на науку совершенно необходим, иначе критерии научности станут просто шаблоном, который мы прилагаем к той или иной проблеме. Но станет ли историзм панацеей, позволяющей решить-таки вопрос о научности / ненаучности социально-философской теории? Отнюдь. Так, обратимся к автору, который, говоря о феномене науки, ставит науку в историческую перспективу. Разделение науки на классическую, неклассическую и постнеклассическую поддерживает В.Е. Кемеров. В недавно вышедшей работе он довольно подробно и обстоятельно объясняет свою позицию по этому поводу и свое видение развития социальной теории в последние 100 – 150 лет. Рассуждая о специфике обществознания, В.Е. Кемеров говорит о том, как установки обществознания в последние 100 лет оказывают влияние на естественные науки. Совершенно справедливо он подмечает, что складывающиеся подходы (он рассматривает дильтеевский и неокантианский варианты методологий обществознания) не только «фиксируют границы традиционной рациональности, но и очерчивают область человеческого бытия, от этой рациональности ускользящую. Более того, уже не кажутся экстравагантными и попытки «примерить» метод понимания для естествознания, мысль о том, что исследователь должен иногда рассматривать природную систему как человекоподобное существо уже не представляется субъективистской» [3, с. 62].

Итак, «иногда» мы можем и будем смотреть на природу как на «чело­векоподобное существо». Однако как часто (или иногда) мы будем применять к природе человеческую мерку? Когда захотим? Согласно регламенту? Когда кажется, «и помнится, и мнится, что осень

прежних лет была не так грустна...»? Дело, представляется, совсем не в том. Просто научно мыслящий ум (а это ум, который способен рефлексировать то, что в данный момент он занимается конкретным делом – познанием свойств окружающей действительности – природной ли, социальной ли, – значения не имеет, а не просто вольным размышлением о мире) стал понимать, что само касание взглядом окружающего мира привносит в него некоторые изменения, которые поначалу могут и не фиксироваться, но имеют отдаленные последствия. Познание – это всегда позиция не созерцательная, а деятельностная. Будем «брать объект не в форме созерцания, а в форме живой человеческой деятельности», как предлагал К. Маркс. И тогда «то же самое» окажется совсем «не тем же самым» (вот мы и добрались до пресловутого постмодерна). Понимание именно этого факта и привело к тому, что Кант формулирует вопрос «как возможно познание?», если «то же самое не есть то же самое», если между объектом и субъектом есть некоторый зазор. При этом, убеждена, Кант ни на минуту не усомнился в существовании объективной истины и принципиальной возможности ее познания, иначе он не был бы ученым, здесь я полностью согласна с Кареном Хачиковичем, так как это сомнение означает, что ученый покинул поле науки. Но зазор существует, и зеркальность невозможна, а попытка преодоления этого зазора (что и есть познание) будет приводить к вторжению субъективного в пространство объективного. Недавно одна моя коллега, Э.А. Тайсина выступила на философском семинаре с блестящим докладом, суть которого заключалась в вопросе о возможности познания и оперирования понятиями при принципиальной невозможности их (понятий) определения. Пару лет тому назад такая постановка вопроса казалась бы странной, точнее, подобный вопрос просто не возникал. Доктор философских наук, гносеолог, семиолог, обладающая очень научно ориентированным, но при этом скроенным философски умом, бесстрашно диагностирующая проблемы, не всегда удобные для решения, она при этом к агностицизму совершенно не склонна, что, кстати, тоже роднит ее с кланом ученых. Значит, понимание объективности требует постоянной коррекции, и это понимание будет в определенном смысле исторически изменчиво, но только так возможен путь к объективной истине и так возможна наука.

Значит, дело не в том, что социальная теория может использовать наработки естественных наук и не в том, что естественник вдруг с какого-то перепугу станет или не станет применять к своим объек-

там подход, как к «человекоподобным существам». Дело совсем в другом: объективность не есть прозрачная и внешняя познающему форма. Объективное есть в определенной мере результат субъективного усилия исследователя, действующего в *конкретных (различных)* исторических условиях. Совершенно очевидно, что социальная природа науки как определенного вида деятельности требует исторического к ней подхода и не позволяет отнести к феномену науки как к некоторому вневременному явлению, продуцирующему вечные истины в последней инстанции, вызывающие священный трепет у ее адептов и, напротив, провоцирующие упорство в позиции релятивизма со стороны тех, кто историзм сопрягает с принципом отсутствия констант. Последнее возможно, если мы не будем помнить, что историзм также требует рефлексии, и в том смысле, что меняется само понимание объективного.

Если вернуться к изначальной постановке вопроса (станет ли позиция сциентизма панацеей для социальной философии и всего социально-гуманитарного знания?), то, представляется, ответ будет отрицательным. Кстати, некритично «использованный» историзм также приводит к негативным последствиям, например, к релятивизму или волюнтаризму «наоборот» или к признанию своеволия разума в процессе познания. Как и любой «изм», сциентизм и антисциентизм есть идеологическая или, скажем мягче – мировоззренческая установка, действующая на уровне не беспристрастного познания, а на уровне убеждения, а иногда и подсознания. Любой «изм» – это крайность. Значит, феномен науки сам будет постоянно подвергаться рефлексии и переосмыслению, ведь наука – это не только цель и результат познания, но и форма деятельности. И в этом смысле классическая наука XVII – XVIII веков не может быть тождественна науке XXI века.

Есть еще один момент, который необходимо учитывать, рассуждая о научном познании. Я говорю о понятии ценности и о ценностном подходе, который, как правило, представляется несопрягаемым с научностью взгляда на общество. Вернемся опять к уже приведенной цитате: «...научное *познание* отличается от форм *осознания* мира в главном – в признании объективной логики вещей, которая не зависит от ценностных предпочтений исследователя...». [2, с. 83]. Да, логика вещей не должна зависеть от ценностных предпочтений исследователя. Но как быть с тем, что сам выбор объекта – уже результат ценностных предпочтений? Как быть с тем, что сам дискурс, который начинает владеть исследователем (а в философии это особенно

ярко проявляется) уже есть некоторая ценностная установка? Кроме того, требование исключить ценностные установки приводит к ограничению эвристических возможностей самой теории. Так, например, Георг Иггерс полагает, что осознание и неуничтожение ценностных ориентиров является важной составляющей исторического познания, ибо «история имеет дело с очень сложным комплексом человеческого поведения, которое руководствуется ценностными понятиями», осознать смысл которых можно, только если сам исследователь не убил ценностные составляющие своей личности. И если при этом кто-то боится, что это разрушит ореол научности, не страшно, ведь «если вы пытаетесь реконструировать историческое прошлое, если вы пытаетесь реконструировать действия и поведение людей, – пишет Иггерс, – то, я думаю, вы можете делать это гораздо более честно без заявлений о том, что вы делаете науку» [4, с. 155]. Иными словами, учитывая принципиальный изоморфизм человеческой деятельности, который проявляется также и в изоморфизме поведения исследователя и исследуемого персонажа, можно предположить, что именно ценностная составляющая деятельности теоретика позволяет ему понять ценностные мотивы деятельности исследуемого исторического лица в исследуемых им исторических обстоятельствах и наоборот. Поэтому (познаю подобное подобным) историк, социолог, философ не имеет права *не* руководствоваться ценностями (обязан ими руководствоваться), так как их опыт и их структура могут помочь понять опыт и структуру ценности прошлого и самого прошлого. Однако эта простая истина никак не укладывается в рамки позитивистского подхода, распространенного сегодня в обществознании.

Теперь несколько слов о разделенности социальной философии на две ветви – научно ориентированную (рефлексивную) и валюативную. Наверное, К.Х. Момджян прав, когда говорит о том, что сегодня философией называются два разных типа знания о мире. Вероятно, это так. Но «сегодня» – это отнюдь не значит, что так оно и есть: может быть, два типа знания о мире лишь претендуют на звание философии? Представляется, что философия как теория есть знание, постоянно ставящее самое себя, а не только свой предмет, в просвет рефлексии. И тогда (следуя логике самого К.Х. Момджяна) наука не обязана рефлексировать самое себя, а философия обязана ставить себя под вопрос. К тому же простая логика подсказывает, что если существуют два слова – наука и философия, – то, вероятно, должны существовать и два типа познавательной деятельности, нетождест-

венных друг другу. Философия, хоть и близкая науке, хотя бы в плане ее теоретичности (коль скоро таковая возможна – это тоже вопрос исторический), непременно будет отличаться от науки как таковой. И прежде всего, думается, именно в том, что она не может не быть ценностно окрашенным знанием и не может не содержать момента убеждения (заметим, наш автор часто пишет: «я убежден, что...»). Я согласна с версией А. Бадью, полагающего, что философия есть непрерывное единство четырех условий: математики, поэмы, политики и любовной двоицы. В противном случае мы имеем «подшитый» к философии (или «подшитый» философией) дискурс, неправомерно называемый философией.

В постмодернистской традиции (как ни парадоксально, но она уже сложилась) есть представление о том, что философия обладает некоторой самостоятельностью по отношению к своим авторам. Это проявляется в том, что смыслы и содержание ее высвечиваются а) со временем, б) в окружении другой традиции. Постмодерн склонен к анализу маргинальных дискурсов. И это не случайно: маргинальная форма дополняет и высвечивает философский *mainstream*, помогая лучше понять и саму классическую форму. Именно в совокупности эти часто оппозиционные традиции и создают теоретическую физиономию эпохи. Тело философской мысли едино, и гипертрофированное развитие одного его проявления (например, рационализма в классической форме) неизбежно негативно скажется на философии как таковой. Маргинальные дискурсы, которые стали «выходить на поверхность» благодаря интересу представителей постмодернистского направления, лишь сделали картину истории философии более полной и выпуклой, привнеся в нее живые краски разных типов мышления. В качестве примеров можно привести традиционные до банальности пары: номинализм / реализм, западничество / славянофильство. Сегодня это теории массового и индивидуализированного общества. Только вместе они имеют смысл и эвристический потенциал. По отдельности они – однобокие и странные дискурсы.

Так вот. Социальная философия есть именно единое пространство, которое, как два крыла, обнимают две разные редакции, представляющие собой самоценные теории только и именно в отраженном свете второй редакции. Разделение и противопоставление их губительно для обеих версий. Философия не есть наука в полном смысле этого слова хотя бы потому, что она соответствует самой себе, только если имеет влияние на умы и, простите, сердца современников или по-

томков. Ведь совершенно неслучайно, приводя пример философов, сумевших наложить отпечаток своей личности на философскую картину современности, он называет Маркса, Вебера, Дюркгейма, Сорокина и т.д. Это мыслители, которые были не только учеными, но и страстно мыслящими людьми, не боящимися личной ответственности за высказанную теоретическую позицию. В этом смысле социальной философией сегодня можно назвать лишь единство двух редакций (что К.Х. Момджян отрицает как принципиально невозможное), ведь если полюс научности оккупирован представителями «теоретического рефлексивного обществознания», то кто-то должен – пусть в очищенной, рафинированной и поэтому уязвимой форме – «удерживать» ценностные характеристики этого знания, стремящегося к чистой научности¹. Это не голый научный объективизм, но и не проповедь, как полагает наш автор. В этом можно согласиться с М. Хайдеггером, говорившим, что философия не является мировоззренческой проповедью. Философ в акте философствования выступает как выражение абстрактной всеобщности. Или как конкретное в марксовом смысле. Это не человек, это персонаж. В том числе и сам для себя.

Еще одна заслуга постмодернистской мысли состоит в том, что она создала контекст не просто критики науки, но и открыла перспективы ее (науки) дальнейшего изучения. Чрезвычайно интересны в этом плане суждения Ж.-Ф. Лиотара (неслучайно и К.Х. Момджян относится к его работе с вниманием). Его теория больших нарративов дает возможность нового взгляда на науку (если, конечно, не просто принять эту теорию, но и двигаться в ее рамках далее). По Лиотару, кризис больших нарративов начинает проявляться там и тогда, где и когда возникает мысль о нетождественности объективистского подхода науки и субъективно окрашенного подхода некоторой культурной формы, играющей роль господствующего дискурса. Правда, если следовать Лиотару, получается, что наука выпадает из логики большого нарратива, и в этом якобы ее сильная сторона. Эта мысль (точнее – иллюзия), кстати, не нова. Так, например, Маркс и Энгельс разделяли эту иллюзию, полагая, что при определенном интеллектуальном усилии можно создать научную идеологию, которая при работе с общественным сознанием будет учитывать все достижения общест-

¹ Кстати, само стремление говорить об обществознании, а не о социальной философии тоже есть некоторое скрытое ощущение невозможности чистой научности в форме философии.

венной науки ¹. Однако так ли это? Если вспомнить отношение науки к дискурсам, играющим в тот или иной период роль больших нарративов (искусство, религия, политика), то мы заметим, что наука пыталась «переписать» эти дискурсы научным языком, включив их в иную языковую игру, игру рациональности, денотативности, подчинить тем самым эти дискурсы своей логике. То есть фактически в рамках науки были предприняты процедуры, характерные именно для больших нарративов. Нарратив науки не менее идеологичен, чем другие нарративы. И это тоже факт, с которым нельзя не считаться. Надо сказать, что антисциентизм постмодернистской редакции, если так его называть, не просто тоньше, но теоретически продуктивнее однозначного и, я бы сказала, грубого антисциентизма классической формы. Он предполагает не отрицание, а сомнение в правомерности амбиций науки и постоянный момент рефлексии. Достаточно вспомнить того же Лиотара, который сказал, что классическая философия не знает феномена реальности, так как никогда не ставила его в просвет рефлексии. Это действительно так. Классика обращается к реальности как к непреложному факту, полагая ее существование исходным условием прозрачности мысли, исходит из признания абсолютности и априорной объективности и тотальности реальности, не нуждающейся в рефлексии. Но так ли это? Вдвигание понимания реальности в горизонт рефлексии сразу ставит под вопрос (не под сомнение, нет!) многое, в том числе и понятие объективного. Оно также перестает быть прозрачным.

Отношение к постмодернизму в российской философии сегодня является предметом особого разговора. Здесь можно отметить несколько моментов. Во-первых, так как постмодернистский тип мышления – это не изобретение праздного ума, а некоторое ситуативное состояние мысли, возникшее при оперировании соответствующими реалиями жизни, то очевидно, что постмодернистская мысль как таковая локализуется в философии (теории) французской (прежде все-

¹ Способность создавать целостные философские системы или теоретические полотна тоже есть сколок нарративности научного знания, еще не осмысленной теоретиком. К началу XX века наука уже понимает природу больших нарративов, но еще не относит это понимание к себе, что дает исследователю большую свободу и еще не лишает его способности и стремления видеть целое. Именно поэтому, думается, и возникали, такие блестящие теории, как теории Сорокина, Арона, Тойнби, о которых пишет К.Х. Момджян.

го) и англо-американской. Это мысль, культурно-исторически чуждая в целом (именно в целом, а не в лице отдельных представителей) российской, немецкой и итальянской ментальности. Как писал по этому поводу У. Эко, постмодерн требует прохождения школы Просвещения и наличия определенной социальной практики, что не случилось в России и Италии и не вполне естественно прижилось в Германии. И все же, согласно тому же Эко, мы все постмодернисты поневоле. Здесь не место и не время говорить об этом подробно. Но! Постмодерн – это колоссальная провокация мысли, разучившейся брать себя под контроль, принявшей обманчивую пилюлю естественности мышления в форме классической рациональности. Это прививка критичности, пусть и в гипертрофированной форме, попытка повернуть мысль к рефлексии самой себя. А своеволие взбесившейся рациональности ничуть не лучше своеволия изнеженного эстетизма, нигилизма или политического идеологизма.

Глупо ругать то, что невозможно отменить: мы живем в эпоху постмодерна. Постмодернистская мысль интересна тем, что готова проблематизировать все. Даже то, что не было проблемой с точки зрения классической философии и науки. Чего стоит последовательное растождествление реальности и объекта, объекта и предмета, предмета и его понятия. В общем, «то же самое не есть то же самое». Кроме того, эта эпоха развила у нас вкус к слову, лишила страха метафоричности, дала смелость писать вольно. Что отнюдь не значит – ненаучно.

Следующая беда, о которой говорит Момджян, – это антропологизация социально-философского дискурса. Да, в деле разбивания жестких и однозначных социологем антропология в ее философской редакции сделала довольно много. Однако нельзя забывать о том, что собственно философский потенциал антропологии ограничен, как он ограничен в любой другой конкретной дисциплине маргинального характера: за стремление к научности всегда приходится платить звонкой монетой. Здесь я солидарна с К.Х. Момджяном, который подчеркивает: социальная философия изучает «человека как такового, а не отдельно взятые человеческие способности (будь то способность к абстрактному мышлению или способность творить мир по законам красоты), возникающие непонятно почему и неизвестно как влияющие друг на друга» [1, с. 51]. Но что такое «человек как таковой» с его родовыми характеристиками, наличие которых автор признает в принципе и открытие вменяет в заслугу именно антропологии? Следуя логике антропологического дискурса, мы получим минимум

минимум человеческих качеств, которые как раз и будут задавать некоторую практически биологическую индивидуальность. Философия же способна обнаружить и диагностировать некоторый метафизический потолок той или иной формы и закономерности ее развертывания в пространстве этого метафизического потолка. Надо сказать, что своеобразный антропологический поворот уже был в истории философии: философия Фейербаха, которая, безусловно, оживила философский подиум после Гегеля, все же не стала ведущей философской доктриной и не смогла препятствовать развитию социально ориентированной философии в лице Маркса, Конта и т.д.

Согласна, именно социальная философия способна дать комплексное представление о человеке и обществе. Но дело не только в этом. Позволю себе напомнить коллегам, что, например, способность действовать «по законам красоты» была обнаружена Марксом в человеке при анализе не искусства или каких-то близких к нему форм, а при анализе труда, являющегося (в рамках философии марксизма, конечно) атомарной клеточкой социально-философской теории, и атомарной формой общественной жизни. Именно труд, согласно Марксу, создает возможность превращения (и совсем не мистического, а вполне научно описываемого) природной формы в социальную. И именно труд, создавая систему посредников, сформировал возможность действовать «по мерке любого вида», что стало основой и способности абстрагирования, и способности («в силу этого», – пишет Маркс, значит, как развитие, продолжение этой способности) действовать по законам красоты. Я никого не призываю сейчас стать сторонниками трудовой теории. Я просто зануда по природе и люблю точность формулировок. Так что антропологизм уйдет из пространства социальной философии, как сезонная простуда. Это не напасть, а временное явление.

Думается, что наиболее серьезным испытанием для социальной философии является именно возрождение прагматизма в грубой позитивистской форме. Стремление превратить философию в *useful knowledge*, действительно, может привести к деградации философской составляющей социальной теории. Конечно, можно связывать это с ситуацией социальной стабильности, о чем пишет Момджян. Конечно, в эти периоды интерес к «высокой социальной теории» (кстати, заметим, не очень научное определение, хотя меня оно никак не смущает) ослабевает «как со стороны «читающей публики», так и со стороны власть имущих, что и сказалось на научной и образовательных программах западного сообщества» [1, с. 57]. Пусть так. Но

ведь и в нашем благословенном отечестве, существование которого в последние 20 лет никак нельзя назвать периодом социальной стабильности, интерес к «высокой теории» (особенно со стороны власть имущих) тоже ослаб. В чем причина? Думается, их две. Во-первых, социальная философия есть философия (теория) взаимной необходимости общества и человека, что сегодня совершенно не поддерживается ни человеком, ни обществом, стремящимися к освобождению друг от друга. Общество активно не заинтересовано во вменяемом человеке, который может осуществить рефлексию момента и прояснение перспектив. Но есть еще и вторая сторона: это вполне естественное стремление представителей профессионального цеха философов быть востребованным и оцененным (в том числе и в буквальном экономическом смысле) обществом и «власть имущими». А этого социальная философия сегодня получить не может именно в силу того, что осуществляемая ею рефлексия общества и тенденций его развития чревата выводами, которые никак не могут устроить представителей власти. В общем, хочешь свободы и ответственности, простишься с желанием обнаружить у власти интерес к высокой теории. Для утешения можно сказать только, что общественная жизнь вообще не очень приспособлена к философии, особенно в ее социальной редакции. Стремление повлиять на общество нередко приводило к драматическим результатам. Сократа осудили на смерть, Платона продали в рабство, Маркса лишили гражданства в отечестве.

Однако представляется, что это стремление есть не что иное, как перевернутое стремление быть актуально востребованным. И именно это стремление и представляет собой самую главную напасть современной социальной философии. При этом часто забывается, что неангажированность социально-философской теории, с которой мы сталкиваемся сегодня, – это прекрасная возможность свободы мысли.

...И все же, думается, что социальная философия сегодня переживает прекрасные времена! Она существует в точке свободы мысли, поддержание которой, правда, зависит только и исключительно от конкретного ее представителя. Это мысль, получившая возможность свободного движения. В этой точке социальное философствование сегодня как никогда становится близким к классике, но на новом витке: это мысль, открытая к самой серьезной теории и в то же время близкая к эстетической, так как может проявить свою принципиальную сиюминутную неутилитарность и научную беспристрастность. Правда, это возможно только в случае сознательного выхода из офи-

циального философского цеха, что, конечно, не исключает появления того, что можно назвать свободным философским сообществом. Воспользуемся ли мы этой возможностью, зависит только от нас. Главное – не упустить момент.

Библиографические ссылки

1. *Момджян К.Х.* Четыре беды современной социальной философии / К.Х. Момджян // Философские искания: Московско-Петербургский сборник. – М.: Издательство Московского университета, 2011. – Вып. 2. – 312 с.

2. *Момджян К.Х.* О ситуации в современном теоретическом обществознании, или кризис фрагментации и как с ним бороться / К.Х. Момджян // Личность. Культура. Общество. – 2002. – Т. 4. – Вып. 3 – 4 (13 – 14). – С. 76 – 92.

3. *Кемеров В.Е.* Общество: социальность, полисубъектность / В.Е. Кемеров. – М.: Академический Проект: Фонд «Мир», 2012. – 252 с.

4. *Доманска Э.* Философия истории после постмодернизма / Э. Доманска. – М.: Канон+: Реабилитация, 2010. – 400 с.

III. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Д.П. Козолупенко

СООТНОШЕНИЕ ЭТНИЧЕСКОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ ВОСПРИЯТИИ¹

1. Мифологическая основа этнической идентификации

Согласно определению А. Турена, «идентичность – осознанное самоопределение социального субъекта» [1, с. 360]. Однако применительно к процессам этнической идентичности и этнической идентификации с «осознанностью» данного самоопределения возникают существенные трудности, ибо в трактовке «этноса» и «этнического» представляется более оправданным придерживаться примордиалистского, нежели конструктивистского подхода, что, в свою очередь, предполагает глубокую аффективность природы этноса. Парадоксальность этнического проявляется уже на уровне отнесения «этноса» к той или иной области научных исследований: так, философы и историки будут настаивать на том, что этнос – предмет исследования этнографов (такой позиции придерживается, к примеру, Ю.И. Семёнов), тогда как сами этнографы утверждают, что этнология не занимается этносом, а исследует конкретные общества, конкретную культуру, конкретных людей, в то время как этнос как некое теоретизированное образование – «изобретение» скорее философское (эту позицию озвучивает в своих выступлениях и научных работах, например, А.А. Никишенков). Однако в обоих случаях исследователям интуитивно (да и не только интуитивно) вполне очевидно, что такое этнос, и отнесение его к «чужой» области исследования происходит именно на основании этой очевидности, к одной из составляющих которой относится как раз принципиальная аффективность природы этноса, и потому мы будем утверждать, что этнос – это в первую очередь предмет исследования этнологов и этнографов, ибо именно они ставят себе задачу «уловить образ коллективного бессознательного» на уровне непосредственных реакций и на материале вполне конкретных культур, обществ и поведенческих реакций людей. С другой стороны, в теоретическом плане понятие этноса остается максимально неопределенным и общим понятием, ибо, как справедливо замечал Л.Н. Гу-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 10-06-00196а

милев, этнос – «...это коллектив особей, выделяющих себя из всех прочих коллективов... Нет ни одного реального признака для определения этноса, применимого ко всем известным нам случаям: язык, происхождение, обычаи, материальная культура, идеология иногда являются определяющими моментами, а иногда нет. Вынести за скобки мы можем только одно – признание каждой особи: «Мы такие-то, а все прочие другие»» [4, с. 122]. Таким образом, оказывается, что понятие этноса и понятие этничности, неявно или же явно сопровождающее любое этнографическое исследование, тем не менее, никак не выводится из самого этого или подобного ему исследования и не может быть наполнено никаким конкретным содержанием. Представление об этносе является, скорее, условием любого этнографического исследования, нежели его порождением.

Понятие этноса, трактуемого как обоснование и проявление крепкой эмоциональной привязанности индивидов друг к другу в пределах всего бесклассового общества, оказывается, тем самым, существенно связанным с понятием мифа. В этом отношении представляется весьма интересным замечание О. Волкогоновой и И. Татаренко о том, что «при рассмотрении процесса этнической идентификации можно заметить достаточно интересную закономерность: *основным способом этнической идентификации является выработка и усвоение мифов*, что типично для всех трех фаз этнической идентификации¹.

Именно миф может быть рассмотрен как основная форма упорядочивания сложной социальной реальности» [2, с. 161]. Действительно, если принимать во внимание основную специфическую черту мифа, а именно тот факт, что миф – это не просто текст, но «толкование и объяснение мира, которое приобрело силу закона, указывающего, как должен жить человек» [5, с. 88], то понятие мифа оказывается не только непосредственно связано с понятием этничности (поскольку одним из обязательных условий отнесения себя к тому или иному этносу является принятие характерного для этнической общности социально-этического кодекса), но и – более того – миф может быть истолкован как «энтелехия этноса»². В связи с этим представляется особенно ин-

¹ Имеются в виду следующие основные фазы этнической идентификации: образование этнонима, этнодифференциация, выработка этноидеала.

² Данное утверждение, на наш взгляд, будет абсолютно оправдано применительно к так называемым примитивным обществам или же обществам с доминированием мифопоэтического типа мировосприятия. Применительно к

интересным рассмотреть проблему этнической идентификации в обществах с явным доминированием мифопоэтического мировосприятия – обществах, где миф рассматривается не как «полезная иллюзия», но как основание любого вида восприятия и взаимодействия.

2. «Обращённость к Другому» как основная черта мифопоэтического мировосприятия

Существенным аспектом мифопоэтического мировосприятия является его социологизированность, так как основной установкой этого типа мировосприятия является «обращённость к другому» при признании статуса «живого другого» за всеми без исключения объектами окружающего мира. Человеческая субъективность всегда определяется опытом с другим и другими – что особенно отмечается в мифопоэтическом мировосприятии, где наиболее важное значение имеет тот факт, что *человек не существует и не может существовать сам, но всегда нуждается в Другом* – как Друге и участнике его бытия – и что даже в структуре его души всегда присутствуют другие – а уж его отношения с миром и подавно задаются сеткой отношений с другими.

«Фортс рассказал, как представляют себе эти проблемы таленси. В каждом человеке обитают несколько категорий духов. Прежде всего, это «сегр», который наблюдает за индивидуумом как за биологическим целым, следит за его болезнями и его здоровьем, контролирует его жизнь и смерть. Затем идет «нуор йин» – олицетворение тех желаний, которые были у индивидуума еще до его появления на земле. «Нуор йин» особенно интересуется наличием у индивидуума личных черт характера, которые позволили бы ему стать достойным членом общества таленси... В-третьих, помимо «сегра» и «нуор йина» в преуспевающем человеке (можно назвать его интегрированной личностью) обитают также духи двух или трех доброжелательных предков, которые следят за его судьбой и процветанием» [5, с. 146]. Душа человека оказывается одновременно множественной и единой, и в собственной личной идентичности человек уже несет социальный аспект, причем несет его как минимум трижды: благодаря социальной

обществам аналитического типа, развитым буржуазным государствам, в которых понятие этноса по своей значимости уступает место понятиям нации и национальности, можно сослаться на выражение Г. Гачева, определяющего миф как «энтелехию нации» [3, с. 123, 129], и утверждение В. Полосина, что «основным методом национальной идентификации является обращение общественного сознания на национальный миф» [13, с. 83].

направленности своих личных качеств, о развитии которых печется «нуор йин», и благодаря двойному или тройному присутствию в нем иных членов общества, контролирующих его поведение и мысли – осуществляющемуся в виде обитающих в его душе душ доброжелательных предков. Таким образом, в мифопоэтическом мировосприятии формируется совершенно особый тип идентичности, в котором социальность имеет первостепенное значение.

Второй существенной чертой мифопоэтического мировосприятия является очень высокая степень дифференциации и классификации объектов при высочайшей же и абсолютно всепронизывающей степени родства. В этой системе мировосприятия максимально точным определением человека будет считаться определение максимально общее, то есть максимально удаленное от его конкретной специфики. Фактически, при складывании индивидуальной идентичности у человека с доминантно-аналитическим типом мировосприятия, к которому в большинстве своем относятся все наши «цивилизованные» современники, и у человека с доминантно-мифопоэтическим типом мировосприятия, к которому относятся представители мифопоэтических обществ, часто называемых в специальной литературе «примитивными», мысль идет как бы во встречном направлении. Как совершенно справедливо замечал в свое время А. Гэтчет, сравнивая особенности речи и мышления индейцев и «белых людей»: «мы классифицируем, они – индивидуализируют» [8, с. 111]. Мы идем от частного (Я) к общему (мир), они – от общей системы (мир) – к частному (я-в-мире – устанавливается после узнавания всей сложной и разветвленной классификации и собственных способностей и склонностей).

Примат общественного над личным прослеживается во всех словах и поступках человека «мифопоэтического» общества. «Вне общества нет жизни, или, как говорят в Конго, человек вне своего клана подобен «кузнечнику, потерявшему крылья»» [5, с. 38]. «Вне этой системы, созданной предками, не могло быть жизни, ибо «человек без родословной – это человек без гражданства», без индивидуальности, а значит, и без союзников» [5, с. 38].

Система ценностей «мифопоэтических» обществ строится на базисном понятии «идеального равновесия» – системы множественных отношений и связей людей друг с другом и с другими видами живого – что образует своего рода расширенную социальную систему и что позволяет существовать всем биологическим видам, существующим на настоящий момент, в том

числе и человеку. «Идеальное равновесие» – основная и во всех смыслах первичная ценность для мифопоэтического мировосприятия вообще.

Структура «мифопоэтического» общества устроена таким образом, что она поддерживает и многократно усиливает в человеке потребность в «участности», так как данное общество основывается на принципе разветвленного родства. В «мифопоэтическом» обществе требования человеческой психики («необходимость участия») подкрепляются уверенностью в возможности такого участия, иными словами, уверенностью в том, что Другой может и должен быть именно Другом, а не Чужим – благодаря системе родственных связей, которые распространялись на все общество (фактически, через «расширенную семью») и даже на весь живой мир (символически, через мифопоэтические представления о более или менее близком родстве людей и животных, птиц, растений и т.д.). Социальная организация «мифопоэтического» общества устроена таким образом, что поддерживает и подпитывает чувство зависимости и участности, психологически необходимое человеку, и как бы институционально оправдывает и примат социального над биологическим, и примат этнического над индивидуальным, и саму установку «направленности на Другого», лежащую в основании мифопоэтического мировосприятия.

3. Человек и этнос в мифопоэтическом мировосприятии

Одним из существенных аспектов восприятия этноса в мифопоэтическом мировосприятии является восприятие этноса в целом как семьи, чему непосредственно способствует система всеобщего родства и принцип «эквивалентности братьев». В результате, «для человека извне клан составляет единство, внутри которого игнорируются разграничения между поколениями» [14, с. 98], для членов клана же устанавливаются особые социально-этические нормы, характерные для близкородственных отношений и распространяющиеся на все общество в целом. Принцип «эквивалентности братьев» заключается, строго говоря, в том, что: «если я нахожусь в каких-то конкретных отношениях с каким-то конкретным человеком, то считаю, что я состою в точно таких же отношениях и с братом этого человека. Точно так же будет и с какой-нибудь женщиной и ее сестрой. Таким образом, брат отца рассматривается как некий аналог отца, а его сыновья, в свою очередь, оказываются родственниками той же категории, что и мои собственные братья. Точно так же сестра матери считается как бы дру-

гой матерью, и поэтому ее дети – это тоже мои братья и сестры» [14, с. 26]. Брат матери и сестра отца выступают в такой модели соответственно как «мужская мать» и «женский отец», что закрепляется в соответствующих определениях в ряде африканских племен [14, с. 7 – 43].

Так, «в племени чокто мужчина называет сына сестры своего отца тем же термином, что и собственного отца, а также и брата отца... Симметрично сына брата матери мужчина называет термином, который применяется к сыну. В соответствии с этим он применяет один и тот же термин родства к сестре своего отца и к его дочери, а о дочери брата своей матери он говорит как о «дочери»... В племени омаха мужчина называет сына брата своей матери «братом матери» и зовет дочь брата матери «матерью», так что симметрично этому он называет сына сестры своего отца тем же термином, что и сына сестры, а женщина использует один и тот же термин для собственного сына, сына своей сестры и сына сестры своего отца» [14, с. 68-69]. В данном случае мы, несомненно, тоже имеем дело с принципом сокращения (минимизации) числа «дальних» родственников – но, в отличие от рассмотренных ранее систем африканских племен, такое сокращение производится не в синхроническом, а в диахроническом плане, в результате чего в обществах подобного рода «необычайно велико число родственников всех возрастов, к которым применяются термины «дед» и «бабка»» [14, с. 93]. Обозначение различных в нашем понимании категорий родственников, отличающихся в первую очередь принадлежностью к разным поколениям, то есть диахронической разнесенностью, одним термином, то есть отнесение их всех к одной категории родственников, представляет собой структурный принцип, заключающийся в снятии этой самой диахронической разделенности и тем самым – перемещении родственников, воспринимаемых нами как «дальние» (предки, «пра-пра» и пр.) в разряд «ближних» («дед», «бабка»), и встречается в самых различных типах мифопоэтических обществ в разных уголках Земли¹.

В итоге индивидуальная идентичность в «семейном» аспекте складывается не из 10 – 15 и более частных составляющих (сын, отец, внук, дед, брат, сват, кузен, племянник, дядя, тесть, свекор, шурин, деверь, муж и т.д.), а всего из 4 – 5. Индивидуальная идентичность

¹ Более подробное доказательство данного положения и его конкретные иллюстрации можно найти в работе Рэдклифф-Браун А.Р. Структура и функция в примитивном обществе... Гл. 3. Изучение систем родства [14, с. 63 – 105].

оказывается более «простой» и более строго заданной – с одной стороны. А с другой стороны этот же термин (допустим, отец), который указывает на одну из составляющих индивидуальной идентичности, является также и выражением коллективной идентичности (указывает на линидж отца).

Кроме того, существенным аспектом мифопоэтического мировосприятия является то, что Вселенная в целом воспринимается в нем одновременно как этнос и как организм, чему непосредственно способствуют принцип взаимной необходимости и особенности классификации, свойственные мифопоэтическому мировосприятию. При этом «этнос» также воспринимается в мифопоэтическом мировосприятии как единый социо-природный организм, в котором очевидной и существенной является взаимонеобходимость индивидов как его «частей» и «проявлений»¹.

В большинстве австралийских племен «каждое племя разделено на две большие основные части, которые мы называем фратриями. Каждая фратрия, в свою очередь, включает некоторое количество кланов, т.е. групп индивидов, носителей одного и того же тотема. В принципе тотемы одной фратрии не обнаруживаются в другой. Помимо этого разделения на кланы каждая фратрия делится на два класса, которые мы будем называть матримониальными. Мы даем им это название потому, что данная организация имеет целью прежде всего регулирование браков: каждый класс одной фратрии может заключать брак только с определенным классом другой фратрии... Все члены племени оказываются, таким образом, классифицированы в определенных рамках, которые встроены друг в друга» [6, с. 12-13] – и более того, «вся природа делится в соответствии с названиями фратрий... Ветер принадлежит одной, дождь – другой... Если их спросить о какой-то определенной звезде, то они скажут, к какому подразделению (фратрии) она принадлежит» [6, с. 13, 14].

Люди и вещи характеризовались здесь не по отдельным «отличительным чертам» и признакам, что характерно для классификаций аналитического типа, но по степени родства. Таким образом, «обще-

¹ Для мифопоэтического мировосприятия в целом характерна установка на то, что часть есть проявление целого, таким образом, что часть всегда и есть не что иное как целое, но целое ни в коей мере не есть часть (отношение в некотором роде подобное отношению явления и вещи-в-себе у М. Хайдеггера), так что противоречия в формулировке «часть и проявление» в данном случае не возникает.

ство было не просто образцом, в соответствии с которым работало классифицирующее мышление; именно его собственный каркас послужил каркасом для всей системы» [6, с. 68]. «Южноавстралийский дикарь рассматривает Вселенную как большое племя, к одному из подразделений которого он принадлежит, а все одушевленные и неодушевленные объекты, принадлежащие его группе, составляют части тела, одна из которых – он сам. Эти объекты в полном смысле слова являются частями его самого» [6, с. 18].

Мифопоэтическое мировосприятие фактически основывается на сознании собственно этнической природы человека, причем в данном случае в «этнос» включаются не только люди данного общества, но и соответствующие животные, и растения, и даже предметы и явления природы. Такое положение дел вполне естественно, если принять во внимание, что сам основной принцип причинности данного типа мировосприятия и господствующая в данном типе мировосприятия установка на включенность предполагают невозможность принципиального отделения, выделения какого-либо Я или ОН прежде совместного МЫ. Этничность как форма жизни человека имеет в данном случае мощнейшее подкрепление в основах мировосприятия. Ибо если народ следует мудрости, выраженной в пословице «онипа не асем» – как говорят в народе акан: «Важнее всего человечество» [5, с. 121], то естественной установкой будет и то, что ценности общества окажутся важнее личных ценностей (если таковые вообще смогут существовать в данном моральном контексте).

Любое существо зависимо от другого существа и от других существ – и потому ни одно из существ не может быть ни абсолютно всемогущим, ни абсолютно бессильным. Даже «верховное существо редко представляется исключительным, всемогущим и бесспорным» [12, с. 16]: есть вещи, которые ему не дано знать (например, достаточно часто в сказках и мифах некоторое знание оказывается доступно только одному определенному животному, тогда как бог явно лишен этого знания); есть ситуации, которые он не может исправить (в частности, боги, как правило, не могут исправить совершенных ими ошибок (совершенных, опять же, по незнанию) – воскресить умерщвленного ими человека, искоренить появившееся на земле зло и т.п.); есть функции, которые он не может выполнить (как правило, различные божества имеют каждое свои функции, часть функций принадлежит низшим сущностям, часть людям или животным – и нет ни одного бога, который мог бы «все»).

При этом между людьми и богами эта позиция взаимной необходимости усиливается особо: так как люди непосредственно зависят от богов, что демонстрируется в любом веровании и особенно в его ритуальном выражении, но при этом человек мифопоэтического мировосприятия никогда не забывает и тот факт, что и «у всех божеств есть слабое место: они нуждаются в постоянной поддержке людей» [12, с. 57] – и это как бы компенсирует человеческую зависимость, превращая ее в чувство взаимной зависимости и взаимной необходимости и корректируя соответствующим образом и отношения простых человеческих существ и существ божественных.

Такая психологическая взаимозависимость подкрепляется в мифопоэтическом мировосприятии структурной взаимозависимостью, формируемой благодаря описанной нами выше системе классификации, и усиливается вводимыми в ряде мифопоэтических обществ особыми «именами детства», выступающими одновременно как «термины родства». «Термины родства» наиболее распространены среди индейцев пуэбло и других индейских племен. «В каждом клане можно найти ряд имен, называемых именами детства. Эти имена означают скорее звания, чем прозвища. Они определяются социологическими и религиозными обычаями и даются в детстве в качестве «истинных имен», или званий, детей. Но эта совокупность имен, относящихся к любому тотему, например, к одному из животных тотемов, не будет названием самого тотемного животного, это будут обозначения одновременно тотема в его разнообразных проявлениях и различных частей тотема или его функций, или атрибутов, реальных или мистических. Далее эти части, или функции, или же атрибуты частей или функций также делятся на шесть разрядов, так что имя, относящееся к одному члену тотема, например, правая передняя или задняя нога этого животного, будет соответствовать северу и будет первым по чести в клане (который сам по себе не принадлежит к северной группе)¹ ...так называемые термины родства...являются главным образом средствами определения относительного ранга или авторитета, обозначаемых относительным возрастом лица, к которому адресуются или о котором говорят, используя этот термин взаимоот-

¹ Имя, относящееся к другому члену, скажем к левой передней или задней ноге и их силе, будет принадлежать западу и будет вторым по чести и т.д. Всего насчитывается шесть разрядов, соответственно которым распределены все атрибуты и все имена тотема: север, запад, юг, восток, верх, низ (приведены в порядке убывания их значимости).

ношения» [9, с. 268]. Таким образом, в «истинных именах» детей уже заложена вполне определенная иерархия, согласно которой и должно строиться отношение к тому или иному ребенку и которая определенным образом формирует веер ожиданий и возможностей как самого ребенка так и соответствующий веер ожиданий и возможностей, направленный на него обществом и связанный одновременно с его возрастом, личными качествами и общественным положением в целом, что в совокупности фиксируется в «истинном имени». В итоге имя ребенка уже достаточно строго определяет его положение в обществе и такая регламентация служит его первой и основной функцией, можно сказать является одним из ключевых пунктов идентификации и самоидентификации.

В результате такой системы именования «клан воспринимается как состоящий из определенного множества личностей, в действительности персонажей; а с другой стороны, роль всех этих персонажей состоит в том, чтобы каждому в своей части представлять целостность клана, служить ее прообразом» [9, с. 269]. Коллективная и индивидуальная идентичность оказываются в данном случае неотделимы друг от друга.

4. Индивидуальная идентичность как способ проявления этнической идентичности

В целом можно сказать, что в мифопоэтическом мировосприятии индивидуальная идентичность воспринимается как способ проявления этнической идентичности, которая, в свою очередь, имеет первостепенное значение как для самовосприятия, так и для мировосприятия в целом.

Наиболее очевидной иллюстрацией данного положения может служить принцип классификации объектов по фратриям, о которой мы уже упоминали выше в связи с проблемой этнической идентификации в мифопоэтических обществах. Весьма примечательным представляется тот факт, что объекты, приписываемые одной фратрии, четко отделены от объектов, приписываемых другой; те, которые числятся за разными кланами одной и той же фратрии, различаются не меньше. Но все те, которые включены в один и тот же клан, в значительной мере не дифференцированы. Они одной и той же природы; между ними нет четких разграничительных линий, существующих между крайними разновидностями в наших классификациях. Индивиды из клана, особи из тотемического вида и связанных с ними ви-

дов – все составляют лишь различные аспекты одной и той же реальности. Так, один из тотемов кумите – это тотем мула (сокол-рыболов), который включает в себя, в числе прочего, дым, жимолость и деревья (список, разумеется, далеко не полный); тогда как в другой тотем этой же фратрии – тотем парангала (пеликан) включаются черное дерево, собаки, огонь и лед. В тотеме караал (бесхохолковый белый какаду), относящемся к фратрии кроки, мы обнаруживаем кенгуру, ложный дуб, лето, солнце, осень, ветер. При этом, как уже упоминалось, для человека данного мировосприятия идентификации будет иметь тем большую степень очевидности и непреложности, чем более удаленную, с нашей точки зрения, степень родства мы ему «припишем». Но осознать свое Я – в такой системе оказывается практически невозможно. И не случайно данной категории в мифопоэтике в принципе не существует: Я в том смысле, какой мы приписываем ему как психологической категории, не встречается ни в Австралии, ни в Африке, ни у различных индейских племен, ни в иных случаях явного доминирования мифопоэтического мировосприятия – это изобретение исключительно римское, аналитическое.

Индивидуальная идентификация и индивидуальная идентичность без осознания специфики Я как собственной исходной точки – поистине радикальное отличие мифопоэтического типа индивидуальной идентификации и индивидуальной идентичности!

Для нас при нашем доминантно-аналитическом складе мировосприятия, в нашем поиске и установлении индивидуальной идентичности, конечно, важно, что мы – разумные живые существа, но важнее – что мы люди, еще важнее, что люди, имеющие определенную систему ценностей (зависящую от гражданства, вероисповедания, национальной культуры, социальной роли, пола, возраста, системы воспитания и т.д. и т.п.), но самое важное – что это мы, конкретно данные здесь и сейчас со всеми своими особенностями, страхами, желаниями и прочая и прочая... Показательны в этом смысле исследования филологов с использованием ассоциативных «прямых» и «обратных» словарей. Ассоциативные тезаурусы являются результатами статистической обработки массовых исследований, когда испытуемые носители языка фиксируют свободные ассоциации, возникающие у них в сознании по поводу того или иного слова-стимула. Обратные же словари показывают «поле» понятий уже от «реакции к стимулу», выявляя тем самым круг наиболее существенных и богатых значениями понятий для типичного носителя того

или иного языка. В результате, ассоциативное поле того или иного слова-стимула помогает воссоздать определенный фрагмент мирозерцания этноса, а сравнительный анализ количества ассоциаций, вызываемых различными словами, делает возможным выделение «ядра» современного языка – наиболее значимых понятий в нем. Например, анализ современного английского языка, проделанный А.А. Залевской в работе «Слово в лексиконе человека» [7], очевидно свидетельствует в пользу первостепенной важности установления индивидуальной идентичности для аналитического типа мировосприятия, – ведь по результатам проведенного указанным филологом исследования на первом (!) месте оказалось слово *me*¹ (вызвано 1087 стимулами, следующее по значимости слово – *man* – 1071 стимул, далее – *good*, *sex*, *no*, *money* – около 800 стимулов)². В данном случае можно делать небезосновательный вывод о значимости индивидуальной идентичности как принципиально установленной Другим конкретной пространственно-временной и эмоционально-физической данности (*me* – в данном случае трактуется как восприятие меня как индивида другими индивидами).

Однако для человека с доминантно-мифопоэтическим типом мировосприятия картина установления индивидуальной идентичности совершенно иная, можно даже сказать – противоположная. Ибо для австралийца, например, конечно, небезынтересно, что он – это он в его конкретной пространственно-временной и эмоционально-физической данности, но важнее – то, что он человек, принадлежащий к определенному клану (определенный вид из клана или из тотема), еще важнее – то, что он представитель данного клана в целом, еще важнее – то, что он представитель тотема (к примеру, караал), но самое важное – что он представитель определенной фратрии (к при-

¹ То есть восприятие меня как определенной психофизической конкретной данности Другим.

² Примечательно, что применительно к русскому языку подобный анализ, проделанный Н.В. Уфимцевой в работе «Русские глазами русских» [11], показал, что для нас Я стоит на 36-м месте, тогда как центральным является понятие «человек». В связи с этим можно утверждать, что для русского мировосприятия характерна повышенная значимость мифопоэтических составляющих, нежели для английского и, в частности, применительно к проблеме идентичности можно утверждать, что в соотношении этнической и индивидуальной идентичностей русское мировосприятие будет несомненно ближе мифопоэтическому нежели аналитическому типу.

меру, кроки). Важнее этого может быть только то, что он просто существо. То есть что он вообще есть.

Ту же самую ситуацию весьма нестандартного для нас порядка индивидуальной идентификации можно обнаружить и обратившись к иному примеру, а именно к системе именования, распространенной в мифопоэтических обществах. Так, например, племя вотьобалук (Австралия), которое также делится на две фратрии (крокич и гамуч), распределяющие между собой все природные объекты и дробящиеся, соответственно, на кланы, имеет следующую систему именования. «Вотьобалук имеет два имени: одно – его тотем, другое – его субтотем. Первое – действительно его имя, другое – «идет немного позади», оно занимает второе место. Дело в том, что вещи, наиболее существенные для индивида, не обязательно ближе всего к нему расположены и тесно привязаны к его индивидуальной личности. Сущность человека это человечество. Сущность австралийца – скорее в его тотеме, чем в его субтотеме, а точнее даже в совокупности объектов, характеризующих его фратрию».

Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что в основе мифопоэтического мировосприятия в целом лежит сложная коллективная идентичность, которая может носить предельно общий характер (как положение о существовании и единстве всего сущего: «мы – существа») или дробиться на более мелкие групповые идентичности (осознание сообществом людей себя как фратрии, тотема, клана, племени, линиджа и т.д.), являющиеся всегда проявлениями более общего выражения коллективной (в наиболее значимом и наиболее очевидном выражении – этнической) идентичности. В любом случае чувство Мы оказывается первичным по отношению к чувству Я, этнос (в виде мира в целом, но абсолютно этнокультурносоциологизированного мира) предшествует личности, индивидуальная идентичность выводится из коллективной. Именно поэтому во всех мифопоэтических обществах «забота о благе индивида была производной от блага общины, а не наоборот» [5, с. 52], а «права и обязанности индивидов представляли собой элементы корпоративных прав и обязанностей, так что солидарность общины ставится выше личных интересов или лояльностей индивидуума» [5, с. 53]. Этническая идентичность в целом воспринимается в мифопоэтическом мировосприятии как единственно возможный способ отношения к миру (некое общее пра-

вило, образец)¹, тогда как индивидуальная идентичность является способом его (образца) конкретного проявления (выполнения правила). Отсюда – особая важность, хотя и несамостоятельность этнической идентичности: ибо самое важное во мне для меня – то, в чем выражается моя принадлежность этносу; самое важное во мне для этноса – то, в чем выражается моя уникальность здесь-и-сейчас (предназначение). Таким образом, этническая идентичность оказывается абсолютной ценностью для данного типа мировосприятия именно потому, что оно хорошо понимает невозможность какой-либо индивидуальной идентификации и, как следствие, индивидуальной идентичности вне рамок сложившейся и устойчивой коллективной идентичности, предельным и наиболее значимым выражением которой является идентичность этническая.

Библиографические ссылки

1. *Touraine A. Production de la societe / A. Touraine.* – Paris, Ed. du Seuil, 1973.
2. *Волкогонова О. Этническая идентификация и искушение национализмом / О. Волкогонова, И. Татаренко // Мир России.* – 2001. – Т. 10. – № 2. С. 149 – 166. – URL: <http://www.philosophy.ru/library/volk/ident.html>
3. *Гачев Г.Д. Миф. Национальный. Индивидуальный. (Опыт экзистенциальной культурологии) / Г.Д. Гачев // Миф в культуре: человек – не-человек.* – М.: Индрик, 2000.
4. *Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / Л.Н. Гумилёв.* – Л.: Гидрометеиздат, 1990.
5. *Дэвидсон Б. Африканцы. Введение в историю культуры / Б. Дэвидсон.* – М.: Наука, 1975.
6. *Дюркгейм Э. О некоторых первобытных формах классификации // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии.* – М.: Восточная литература, 1996.
7. *Залевская А.А. Слово в лексиконе человека: психолингвистическое исследование / А.А. Залевская.* – Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1990.
8. *Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль.* – М.: Атеист, 1930.
9. *Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я» // Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии.* – М.: Восточная литература, 1996.

¹ Люди, придерживающиеся иного способа мышления и поведения, называются «ходящими на головах» и подозреваются в колдовстве.

10. *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность / М. Мосс. – М.: Восточная литература, 1996.

11. *Уфимцева Н.В.* Русские глазами русских / Н.В. Уфимцева // Язык-система. Язык-текст. Язык-способность. Сб. статей. – М.: Институт русского языка РАН, 1995.

12. *Оля Б.* Боги тропической Африки / Б. Оля. – М.: Наука, 1976.

13. *Полосин В.С.* Миф. Религия. Государство / В.С. Полосин. – М.: Ладомир, 1999.

14. *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе / А.Р. Рэдклифф-Браун. – М.: Восточная литература, 2001.

Т.М. Шатунова

ВОЗВРАЩЕНИЕ КАТАРСИСА

И тронуться, тронуться с места...

М. Хайдеггер

Раскрывая динамику современного, постсовременного, а также пост-постсовременного (или after-постмодерного) состояния эстетики, исследователи обращаются к судьбе высшего типа эстетической реакции – катарсису. Можно сказать, что категория катарсиса – *лицо* любой эстетической теории. Для классической эстетики катарсис составляет квинтэссенцию эстетического чувства, цель художественного произведения. Это высшая точка аффекта при встрече человека с прекрасным, трагическим, комическим или возвышенным. Как известно, основания теории катарсиса классическая эстетика всегда искала в трудах Аристотеля, чье многосмысловое определение феномена катарсиса вызвало колоссальную полемику внутри классической традиции. Естественно, мы не сможем воспроизвести здесь все перипетии этой полемики, но как бы ни отличались друг от друга точки зрения, например, классицистов и романтиков, для нас сейчас важнее то, что в них присутствовали сходные моменты. Во-первых, катарсис всегда понимался как очень сложный процесс взаимодействия двух или более эмоциональных потоков, которые вряд ли могут даже возникнуть одновременно за пределами ситуации встречи с художественной ценностью. Например, речь может идти о взаимодействии горя и возвышения человека над своими аффектами. Во-вторых, несмотря на то, что классицисты и романтики сломали много копей, выясняя, что имел в виду Аристотель: очищение аффектов или очищение от аффектов, в любом случае речь всегда шла о благотворном для человека, возвышающем его процессе. Катарсис в классической традиции считался таким переживанием, которое делало человека лучше и чище. Это был выход за пределы самого себя вперед и вверх.

Неклассическая философия радикально трансформировала представления о катарсическом переживании. Здесь традиционно можно обратиться к двум великим фигурам – к Хайдеггеру и Ницше. Как известно, Ницше не принимал аристотелев катарсис по двум причинам. Прежде всего, согласно Ницше, для такой эстетической эмоции необходима и достаточна целостная человеческая натура,

чтобы как минимум было понятно, где у человека находится тот самый верх, выше которого ему необходимо в катарсисе подняться. А согласно Ницше, вряд ли что-то подобное можно в человеке обнаружить, поскольку человек есть диссонанс, вечно носящий в себе хаос, и это единственное условие его творческих потенций. Кроме того, по Ницше, вряд ли человек в принципе способен двигаться куда-то вверх: он должен слиться в дионисийском экстазе с такими же дионисийцами, должен разрушить *principium individuationis*, соединиться с Беспредельным.

Ницше специально подчеркивает, что эти ощущения чужды чувству прекрасного, гармонии. Однако сам же неоднократно возвращается к описанию ощущения высшей радости и восторга, переживаемого при встрече с творением. Философ пишет о «неожиданном и необъяснимом впечатлении, которое произвела на него (на тонко чувствующего человека – Т.Ш.) удачная постановка, скажем, «Лоэнгрин», да только недоставало ему при этом указующей руки, так что потрясшее неожиданное непонятное и ни с чем не сравнимое ощущение осталось без повторения и, словно загадочное светило, погасло после недолгой вспышки» [1, с. 239]. Описанную здесь эмоцию иначе, как катарсисом не назовешь.

Остановимся на этом фрагменте подробнее. В нем обращают на себя внимание два момента. Первый – «указующая рука». Это критик, чью роль Ницше всегда осуждал или как минимум оспаривал. Получается, однако, что без участия критика «ни с чем не сравнимое ощущение» гаснет после недолгой вспышки. Действительно, еще Кант утверждал, что художественная критика необходима именно в силу того, что она способна воссоздавать атмосферу произведения и тем самым вызывать новый катарсис. Кроме того, для значительной части зрителей/читателей/слушателей, прошедших школу новоевропейского рационализма, возможен своего рода интеллектуальный катарсис – результат воспитанной критиком способности рационального поиска и обнаружения тайны произведения, его подтекста, его нераскрытых, неявных смыслов.

Второй интересный момент фрагмента «Рождения трагедии» – мотив повторения. Ницше как бы жалеет, что неожиданное и непонятное ощущение *осталось без повторения* и погасло. Катарсис и повторение, катарсис и неповторимое – это особая тема, которую лишь неосознанно наметила эстетика модерна и которая будет потом подхвачена философией рубежа XX – XXI века.

Что касается Хайдеггера, в его знаменитом «Истоке художественного творения» обращают на себя внимание два момента: во-первых, выход за пределы обыденного: «Оказавшись близ творения, мы внезапно побывали в ином месте, не там, где находимся обычно» [2, с. 278]. Катарсис как вершина эстетического переживания предполагает, по Хайдеггеру, момент увлечения и отвлечения от ситуации «здесь и теперь». Этот уход от повседневного хода вещей – положительная интуиция бытия, но это всегда еще и испытание для человека. Встреча с произведением искусства всегда представляет собой испытание возможностью невстречи. Мы находимся в одном физическом пространстве и времени, и это необходимое условие катарсиса, но ... ничего не происходит. Это как с Богом, как со Счастьем, с Любовью и много с чем еще. Как родителям иногда бывает досадно, что их дети познакомлены и «так подходят друг другу», но любви не случается. Так что если чудо катарсиса все же произошло, человек теряется во времени и пространстве, выпадает из их «нормального» хода: он сразу же «не здесь» и «не сейчас», и это ощущение прекрасно. Там, «где» человек находится во время катарсиса, тоже чудесно. Это «там», если верить Хайдеггеру, как раз и представляет собой «разверстые просторы бытия». Катарсис – удивительное единство мгновенности, ускользания и дления, страха утраты и сберегания бытия.

Второй, оборотной стороной катарсиса, по Хайдеггеру, оказывается внутренний импульс, который получает человек: «И тронуться, тронуться с места.., – значит преобразовать все обычные связи и отношения к миру и земле и впредь оставлять про себя все свои привычные дела и оценки, чтобы спокойно пребывать внутри истины, совершающейся в творении» [2, с. 301]. Как видим, катарсис, согласно Хайдеггеру, меняет, преобразует внутренний мир человека. В отличие от Ницше, здесь идет речь об отдельном человеке, о его собственной индивидуальной эстетической эмоции, встряхивающей и изменяющей именно его жизнь. Хайдеггерианская традиция будет потом подхвачена Г.-Г Гадамером. Достаточно вспомнить финал «Эстетики и герменевтики»: «Оно (произведение искусства – Т.Ш.) не только открывает среди радостного и грозного ужаса старую истину: «это ты», – оно еще и говорит нам: «ты должен изменить свою жизнь!» [3, с. 265].

Постмодерная мысль движется в понимании катарсиса по двум основным направлениям. Первое воспроизводит медицинское, в лучшем случае психиатрическое использование данного термина, и тогда

в силу вступает естественно-научный подход и прерывается собственно эстетическая традиция исследования катарсиса. Например, Ю. Кристева говорит о происходящем в философии постмодерна своеобразном «отелесивании» метафизических феноменов, в том числе и катарсиса. В итоге катарсис мыслится как психофизиологическая реакция исторжения из человека всего мерзкого [4, с. 116 – 121]. Как видим, медицинский термин до неприличия буквален: очищение организма, после которого наступает облегчение.

Второй вариант постмодернистского отношения к проблеме катарсиса – утверждение о том, что в восприятии современного человека такой эмоции нет и не может быть. Связано это положение с заменой в эстетике постмодерна художественного творения на артефакт. Вспоминается, как на одной из овсянниковских конференций А.С. Мигунов объяснял публике, чем артефакт отличается от художественного творения именно по характеру его восприятия: он вызывает эстетическую эмоцию, но не катарсис [5]. Нельзя не сказать, что внимательное исследование «смерти катарсиса» привело не столько к ее констатации и подтверждению, сколько к открытию его новых непредвиденных форм. В 2009 году аспирантка философского факультета Казанского университета Е.А. Бугарчева защитила диссертацию на тему «Катарсис как социально-эстетический феномен», в которой среди современных форм данной эстетической эмоции были названы следующие: *«катарсис отторжения* как исторжения из человека всего дурного посредством физиологической разрядки (Ю. Кристева); *катарсис как отложенное событие*, собирающееся по мере складывания общего Произведения Культуры; *растянутый во времени катарсис*, складывающийся в удовольствии сверхмедленного чтения, при котором возникает огромное количество ассоциаций и интерпретаций (Барт)» [6, с. 18].

Однако внутри постмодернистской традиции вызревает и иное отношение к феномену катарсиса. По содержанию эту совокупность идей вполне можно отнести к философии и эстетике «пост-пост-мо», поскольку здесь предполагается реабилитация и возвращение катарсиса, правда, в неузнаваемой относительно Аристотеля форме. Категория катарсиса возвращается в эстетическую теорию, и власть эстетического дискурса проявляется, в частности, в том, что, соответственно, реабилитируется катарсис как эмоция, как эстетический способ мировосприятия.

Естественно, что современный дискурс катарсиса может строиться только на бесконечных обращениях к традиции. Так Джанни Ваттимо [7] выбирает для сравнительного анализа хорошо известные тексты: «Исток художественного творения» М. Хайдеггера и «Художественное произведение в эпоху его технической воспроизводимости» В. Беньямина [8]. В ходе сравнения Ваттимо обнаруживает в этих текстах два термина, которыми, как он считает, авторы обозначали катарсис или, скорее, какой-то иной эмоциональный феномен, вставший на его место: *Stoss* у Хайдеггера и *Shok* у Беньямина. Прежде чем говорить о различии их содержания, отметим их существенное сходство: оба термина призваны установить новые отношения между искусством и его переживанием, с одной стороны, и повседневностью, – с другой. Здесь и начинаются различия. Однако прежде, чем мы их обозначим, остановимся ненадолго и проясним: что же произошло с искусством, когда и если главным стал вопрос о способе и характере его взаимоотношений с *everyday life*? Для ответа на этот вопрос воспользуемся интересным концептом Хабермаса – «своеволие эстетического» [9, с. 46 – 47]. Это эстетическое по форме выражение¹ схватывает процесс безудержного проникновения эстетического начала, в том числе, искусства в дом, в быт, в повседневность. Обратной стороной данного процесса сразу же стало одомашнивание (доместикация) искусства.

Феномен одомашнивания эстетического обусловлен целым рядом особенностей массовой культуры, описанных В. Беньямином в названной работе. Речь идет о развитии массового производства и рынка товаров духовного потребления, основанного на их безграничной технической воспроизводимости. В этих условиях эстетический продукт (а это уже не обязательно художественное произведение, а возможно, артефакт или просто копия) шагает в дом потребителя, которому не надо больше отправляться в путешествия, ходить в музеи, посещать выставки. Пусть в несколько «снятом» виде, но этот продукт посредством сначала радио и фотографии, а потом и кинематографии свободно проникает в жилище и здесь становится предметом домашнего потребления. Это значит, что встреча современного человека с искусством происходит, как правило, на территории повседневности, а вме-

¹ Об эстетическом – эстетически – это тоже характерный момент философствования как поздней модернити, так и постмодерна. Так что Хабермас, всегда отрешивающийся от связи с постмодернистской парадигмой, попал здесь в общую ситуацию «постмодерниста поневоле».

сте с этим – обыденности и жизненной прозы. Здесь отсутствует, если можно так сказать, хронотоп катарсиса. Нет особого пространства-времени для восприятия эстетического: соборной площади, зала музея, нет концертного зала, где музыка пишется звуками на тишине, нет особого времени для просмотра или прослушивания. Кроме того, техническая воспроизводимость и повторяемость снижает пафос встречи с произведением. Так возможен ли катарсис «на дому»?

Для ответа на этот вопрос Ваттимо использует методологию В. Беньямина, исследующего социальные эффекты кино. Ваттимо пишет о том, что, согласно Беньямину, современный кинозритель испытывает скорее что-то наподобие шока пешехода, который оказался в автомобильном потоке, или автомобилиста, вынужденного реагировать на быстро меняющуюся дорожную ситуацию. Однако шок – не катарсис. Кроме того, если мы обратимся к тексту самого Беньямина, мы обнаружим одну маленькую едва заметную, но важную деталь: он говорит не столько о шоке, который производит кино на зрителя, сколько о том, что оно воспитывает у зрителя *устойчивость к шоку*, а это не одно и то же. По сути дела, Беньямин в данном контексте не использует понятие «катарсис», хотя за описанием эффектов восприятия кино этот феномен просматривается. Так, например, Беньямин описывает эффекты ускоренной и замедленной съемки, говорит о кинематографе как первооткрывателе «визуального бессознательного». Устойчивость к шоку вполне можно воспринять как антропологическое приобретение современного человека. Кроме того, Беньямин не ставит своей задачей решить, что будет с катарсисом в «кинематографических» условиях, но зато он начинает изучать, как меняется восприятие человека, постоянно смотрящего кино. Он обнаруживает, что человек, следящий за сменой кадров остросюжетного фильма, не может думать «о своем», он *захвачен* кино и ощущает себя «не здесь и не теперь». А если это так, то он уйдет от экрана с «неожиданным непонятным и ни с чем не сравнимым ощущением». Таким образом, Беньямин отнюдь не отрицает катарсис.

Вместе с тем он обнаруживает, что на время просмотра остросюжетного фильма или увлекательной передачи с человеком происходит совсем не безобидная метаморфоза: отключается едва ли не важнейшая антропологическая характеристика человека – способность мыслить. В этом плане увлечение кино несет в себе некоторую угрозу человеческой природе. Способен ли человек выдержать это испытание?

После просмотра фильма экранные образы какое-то время стоят перед глазами, музыка и слова звучат, а потом наступает тишина и пустота. Однако хотя бы для части зрителей именно здесь и теперь как раз и начинается работа понимания, мысли и чувства. Кроме того, фильм представляет собой, безусловно, разновидность текста современной культуры и соответствует всем ее законам: к кинотексту всегда можно вернуться, просмотреть еще раз, остановить движение киноленты, разглядеть подробности и детали, уловить все семы, обдумать смыслы. Пустота готова многое в себя впустить. Здесь снова возможен катарсис, и опять Беньямин нигде этого не отрицает. Шок (равно как и устойчивость к шоку) не отменяет катарсис.

Ваттимо отождествляет с катарсисом не только беньяминовский *shok*, но и о хайдеггеровский *stoss*. Как уже говорилось, у Хайдеггера явственно просматриваются две характеристики катарсиса. Во-первых, речь идет о выходе из повседневности и «попадании» в бытие: «Стоя у картины Ван Гога, мы оказались в другом месте», мы почувствовали немотствующий зов земли и узнали мир крестьянки, увидели вечный спор мира и земли. Все это позволяет определить катарсис как важнейшую интуицию бытия. Во-вторых, согласно Хайдеггеру, важнейший эффект, который производит творение на человека, – рождение стремления «тронуться, тронуться с места». Здесь читается выход человека за собственные пределы, его вечная трансгрессивность, порыв, *pathos*. И это тоже выход за пределы повседневности. Какую роль играет в этом процессе *stoss*? Интерпретируя этот хайдеггеровский термин, Ваттимо переводит его как «удар» и концентрируется на мотивах беспокойства, заброшенности, потерянности человека в мире при встрече с художественным произведением. «Хотя может показаться, что *Stoss* описывается в более «позитивной» терминологии, чем беспокойство Бытия и времени, которое связано со *Stimmungen*, – страхом, тревогой и т.д., их значения, в сущности, совпадают», – пишет Ваттимо. Получается, что катарсис рождает ощущение выбитой почвы из-под ног, причем, по Ваттимо, «эстетический опыт нацелен на то, чтобы сделать потерянность постоянной» [7, с. 59]. «Как для Хайдеггера, так и для Беньямина потерянность не есть нечто временное – она конститутивна. Это-то и является радикально новым моментом в их теориях по сравнению с традиционной мыслью о прекрасном, – а также и по сравнению с пережитками этой традиции, присутствующей в эстетических теориях XX-го столетия», – пишет Дж. Ваттимо [7, с. 60].

Однако немецкое слово *stoss* может быть переведено не только как удар, но и как потрясение, толчок, прорыв, импульс. В частности, в переводе Бибихина *stoss* – это толчок, который является «побуждением к бытию» [2, с. 300 – 301].

Хайдеггер действительно говорит об опрокидывании этим толчком всего, казавшегося до сих пор привычно-«бывалым», об исторжении нас из среды обычного. Однако для Хайдеггера это путь «вовнутрь несокрытости бытия», который с ваттимовской потерянностью имеет мало общего. Творение как побуждение к бытию, по Хайдеггеру, высветляет истину бытия, ставит человека в его просвет.

Таким образом, бенъяминовский *shok* и хайдеггеровский *stoss* не так уж похожи друг на друга. Сближая эти понятия, Дж. Ваттимо вольно или невольно прозаизирует хайдеггеровское «побуждение к бытию». Посмотрим, позволяет ли такое заведомо прозаизирующее сопоставление обнаружить что-то новое и в теории, и в «практике» катарсиса.

Самое главное: мысль философа постоянно возвращается к проблеме катарсиса и самим фактом ее обсуждения преодолевает его постмодернистское отрицание или сведение к физиологическому процессу. Текст Ваттимо заставляет заново мыслить специфику катарсической эмоции в «исполнении» современного человека. Прежде всего, артикулируется проблематичность, сложность катарсиса: в одомашненной форме шедевр и самая низкопробная кинопродукция в чем-то *равны* по причине своей представленности через техническое средство. «Комп» и «ящик» приручили искусство, но возможен ли прирученный катарсис? Катарсическая реакция по определению должна выводить человека за пределы повседневности, но одно дело испытывать высшую эстетическую эмоцию, находясь, к примеру, в концертном зале, и совсем другое – если ты варишь суп, в ушах у тебя наушники, а музыка звучит буквально внутри головы. Или ты гладишь белье и одновременно смотришь телевизор. Очевидно, что катарсис в этих ситуациях и затруднен, и парадоксален. И чтобы он состоялся, воздействие художественного произведения должно быть очень сильным.

Кроме того, Ваттимо полагает, что для современного человека не возможен катарсис как переживание встречи с гармонией и совершенством, что современное общество «преодолевает традиционное метафизическое определение искусства как локуса, места примирения, совпадения внутреннего и внешнего, катарсиса» [7, с. 54]. Спра-

ведливости ради отметим, что катарсис как чувство гармонии и для классического искусства и эстетики – крайне редкий и предельный случай. Достаточно вспомнить пушкинского пророка, призванного глаголом жечь сердца людей. Где уж тут найти гармонию и покой?! Невозможность катарсиса как умиротворения, успокоения – общая позиция классической и неклассической эстетики. Так, например, Борхес пишет: только мы успокоились, знаем, что делать, и все пошло по плану, как вдруг звучит Бетховен, или случается заря, и мы снова в растерянности. Гадамер обращает внимание на то, что «доверительная интимность, какую нас трогает произведение искусства, есть вместе с тем, загадочным образом, сотрясение и крушение привычного» [3, с. 365].

Текст Ваттимо – пожалуй, просто один из последних, где всерьез заново ставится проблема катарсиса как наивысшей эстетической эмоции. Заслугой Ваттимо, безусловно, является специальное осмысление уходящей в бесконечность сложности этого переживания, развивающегося через потерянность к обретению, а от него к их единству, в котором чувство потерянности никогда не исчезает в результирующем странном, всегда неожиданном и непередаваемом ощущении. К этому ощущению невозможно привыкнуть: в нем сквозит «опыт конечного как принятие непреодолимости земных границ человеческого существования» (Дж. Ваттимо).

Итак, Джанни Ваттимо создает своеобразный дискурс возвращения катарсиса, который демонстрирует колоссальное усложнение этой эмоции у современного человека. Не будет преувеличением сказать, что эта эмоция настолько внутренне противоречива в границах именно современной культуры, что далеко не каждый наш современник способен ее испытать. Готов к испытанию лишь тот, кто не боится утрат и поражений, кто может одновременно принять свою земную конечность, смертность и выход за естественные пределы своего существования. Сложность катарсического чувства, согласно Ваттимо, обусловлена неизменным присутствием «деструктивной составляющей», обуславливающей невозможность катарсиса как умиротворения, успокоения.

Вернувшийся дискурс катарсиса получает свое дальнейшее развитие в современной герменевтике. Здесь границы катарсиса существенно расширяются. Герменевтическая традиция мыслит катарсис как высший тип эстетической эмоции, которая случается далеко не только по поводу встречи человека с художественным творением. Осоз-

нается момент радости мышления, понимания, постижения: понял! Эврика! Интересно, что катарсис может случиться, даже если человек понял что-то страшное, грустное или тяжелое. Подобный случай описывает М.К. Мамардашвили в «Лекциях о Прусте» [10]. Марсель, главный герой писателя, наблюдая за танцующей девушкой, в которую он влюбился, вдруг осознает, что она лесбиянка. Сразу рушится целый мир, целый воздушный замок, который Марсель уже успел построить в своем воображении. Здесь возможны два исхода: либо человек видит себя уничтоженным, переживает горе, но без возвышения и очищения. Тогда и катарсис отсутствует. Или же человек внутренне готов строить новый воздушный замок своей жизни. Тогда возникает *катарсис понимания* как *отрешение* от прежнего своего мира. С ним соседствует *катарсис риска*: «Все, все, что гибелью грозит, для сердца смертного таит неизъяснимы наслажденья». Противоположен по своему настрою *катарсис мечты*. Для взрослого человека, равно как и для всей современной и тоже взрослой культуры, весьма характерен взгляд назад, в прошлое. В этой культуре работает принцип воспоминания, «запускающего» мечту. К примеру, по мысли Г. Башляра, в мечтаниях можно жить в доме своего детства: «Жить в мечтаниях в родном доме означает больше, чем жить в нем в воспоминании, это значит жить в исчезнувшем доме так, как мы об этом грезили» [11, с. 120]. И все же этого дома больше нет, поэтому башляровский катарсис мечты основан на утрате, как и полагает Ваттимо.

Однако бывают ведь и «розовые мечты». Механизм их действия основан на силе впечатления, если последнее понимать буквально как впечатывание образа вещи, человека, запаха, вкуса (вспомним хрестоматийный пример из Пруста с его мадленами). Вещь, вызвавшую впечатление, Пруст называет «запечатанной вазой». Это, по мнению Мамардашвили, поэтическая версия кувшина, содержащего в себе несоизмеримого с его объемом джина. Если джин вырвется из кувшина, начнутся воспоминания, влекущие за собою мечты. Простой механизм «воспоминание – мечта – греза» рождает огромное поэтическое пространство духовной жизни человека, многократно растранивающее его сокровенный внутренний мир. Это внутреннее пространство мироощущения современного человека, включающее в себя «по праву наследования» миры человека предшествующих эпох, вполне соизмеримо с символической вселенной внешнего мира и может быть ей противопоставлено. Чем богаче и сложнее, красивей и многогранней внутренний мир современного человека, тем он более

самостоятелен и самодостаточен, тем больше и сильнее то метафизическое начало в нем, к которому он может обратиться. Такое трансцендирование к себе, вовнутрь, тоже рождает неповторимое и необъяснимое ощущение, которое можно назвать *катарсисом метафизического чувства*.

Наконец, целый ряд мыслителей описывает феномен, имя которому может быть – катарсис жизни, или, возможно, точнее, *катарсис живой жизни*. Сл. Жижек вслед за Честертоном говорит о чувстве переизбытка жизни, восторге от ее чрезмерности, ощущении радости и полноты бытия, присущих смелым людям [12, с. 165 – 167]. Мамардашвили утверждает, что Жизнь всегда больше себя самой. Дж. Агамбен пишет о *привычке быть счастливым*, о редчайшей способности человека ощущать счастье здесь и сейчас и еще уметь длить это чувство [13]. «Я люблю тебя, жизнь», – звучит в известной песне на слова Константина Ваншенкина. «Пережизнь изначальна: жизнь и есть пережизнь», – говорит в своем последнем интервью Жак Деррида, полагая, что именно ощущение переизбытка жизни делает человека по-настоящему живым и дарует способность бескорыстного и высокого наслаждения тем, что он живой [14].

Заметим, что названные авторы практически все – наши современники, и это не случайно. Возрожденный на рубеже XX – XXI столетий дискурс катарсиса раскрывает многообразие его форм на материале анализа внутреннего мира современного человека. Мы обнаружили, что многие из этих нетрадиционных форм являются, если можно так сказать, «нехудожественными». Катарсис перестает быть результатом встречи только лишь с художественным творением и становится родовым человеческим качеством, которое проявляется и по отношению к феноменам жизни и культуры в самом широком смысле слова. В этих модификациях катарсис демонстрирует свою сложность, амбивалентность, единство утраты, потерянности и обретения. Катарсис выступает в роли важнейшей интуиции бытия, выводящей человека за пределы повседневности на уровень бытийствования.

Изменившись столь существенно, катарсис трансформирует и всю эстетическую компоненту человеческой природы, весь смысл эстетического начала в жизни человека, а вслед за этим – все содержание эстетической теории. Эстетика начинает изучать не природу красоты и искусства, а самые глубинные процессы трансформаций сущности человека, его взаимоотношения с жизнью и бытием. С измене-

нием содержания феномена и категории катарсиса эстетика действительно меняет свое лицо: она обретает теперь характер антропологического и онтологического дискурса.

Библиографические ссылки

1. *Ницше Ф.* Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше // Стихотворения. Философская проза: пер. с нем. – СПб.: Худож. лит., 1993. – С. 130 – 249.
2. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / М. Хайдеггер // За рубежом эстетика и теория литературы XIX – XX вв.: трактаты, статьи, эссе. – М.: Изд-во МГУ, 1987. – С. 264 – 313.
3. *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного: [пер. с нем] / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1993. – 367 с.
4. См.: *Маньковская Н.Б.* Эстетика постмодернизма = *Esthetique postmoderne* / Н.Б. Маньковская. – СПб.: Алетейя, 2000. – 347 с.
5. См.: *Мигунов А.С.* Анти-эстетика / А.С. Мигунов // Вопросы философии. 1994, № 7 – 8. – С. 82 – 89.
6. *Бугарчева Е.А.* Катарсис как социальный феномен (социально-философский аспект): автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. филос. наук / Е.А. Бугарчева. – Казань, 2009. – 25 с.
7. *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество / пер. с ит.; перевод Дм. Новикова; Дж. Ваттимо. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
8. *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: избр. эссе / предисл., сост., пер. и примеч. С. А. Ромашко; В. Беньямин. – М.: Медиум, 1996. – 240 с.
9. *Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40 – 52.
10. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути: М. Пруст «В поисках утраченного времени»: [лекции] / М.К. Мамардашвили. – СПб.: Рус. христиан. гуманит. ин-т, 1997. – 571 с.
11. *Башляр Г.* Дом от погреба до чердака. Смысл жилища / Г. Башляр // Логос. – №3 – 4(34). – 2002. – С. 109 – 134.
12. *Жижек С.* Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом / пер. с англ. С. Кастальского; С. Жижек. – М.: Европа, 2009. – 336 с.
13. *Агамбен Дж.* Грядущее сообщество / пер. с итал. Д. Новикова, [Е.Г. Молочковской]; Дж. Агамбен. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
14. *Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить (последнее интервью) / Ж. Деррида // Вопросы философии. – №4. – 2005. – С. 133 – 144.

Л.М. Богатова

ГЕНДЕРНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ МНОГОМЕРНОСТИ

Рассуждая о тенденциях консюмеризма, которые стремительно набирали силу в 60-х годах в западной культуре, Г. Маркузе обозначил субъекта развернувшихся негативных процессов «одномерный человек», что со временем стало выразительной теоретической коннотацией, выражающей ограниченность, ущербную односторонность человека, превращаемого западной культурой в частичную функцию потребления. Одномерность человека стала антитезой идеалу антропологической многомерности, нацеливающей человека на раскрытие себя во всей полноте своих сущностных родовых сил, на представление себя в мире в своем многомерном, истинно человеческом качестве.

При всей привлекательности идеи многомерности человека, жизнедеятельность которого может разворачиваться по меркам абсолютно любого вида, возникает ряд вопросов, решение которых имеет принципиальное значение для трактовки многих антропологических проблем, занимающих отнюдь не периферийные позиции в общей логике концептуального анализа. Человек представляет собой уникальное явление, некий перспективный центр «всего, что есть в мире». Соразмерность человека с миром задается его соприсутствием, по крайней мере, в двух самостоятельных и во многих отношениях конфликтующих между собой измерениях – природе и культуре. Человек выступает «мерой всех вещей», находящийся за пределами его бытия и одновременно осваивает, вмещает в себя мир по меркам своей видовой уникальности, «примеривает» мир на себя. Однако стремления человека к бытийной многомерности в предельно полном объеме в силу определенных причин в рамках социума недостижимы, человеческая безмерность как проявление тотальной свободы – эфемерна. Свобода человека жестко санкционирована и строго ограничена через нормативно-ценностные механизмы культуры, которая резко суживает, секвестрирует некоторые проявления многомерности человека, предзаданные самой природой. В этой связи возникает вопрос относительно наличия неких границ, объективно заданных пределов, которые применимы к разнообразным проявлениям антропологической многомерности. Иными словами, со всей определенностью можно поставить проблему: во всех ли без исключения сферах человеческо-

го бытия приемлема и допустима «многомерность» или же в некоторых своих бытийных проявлениях человеку предпочтительнее оставаться «одномерным».

Рассмотрение феномена антропологической многомерности в указанном ракурсе вызывает интерес к одной из самых закрытых, интимных сфер жизнедеятельности человека, окутанной некой романтической тайной, а именно, к отношениям между полами. В пространстве культуры отношения между мужчиной и женщиной выходят далеко за рамки природно-родовой целесообразности продолжения рода, эти отношения конституируются по меркам определенной конкретно-исторической ситуации. Сексуальная сфера человека представляет собой наиболее конфликтное образование, поскольку объединяет, охватывает собой природную инстинктивность и сформированные культурой механизмы ее реализации. Исследование диалектики природно-биологических и социально-культурных факторов, детерминирующих характер половых взаимоотношений у человека, выводит на проблему принципиальной важности, а именно, до каких пределов может простираться безграничность свободы «многомерного» человека в сексуальной сфере и по каким причинам происходит резкое ограничение, обеднение многообразия форм половых отношений со стороны культуры.

Постановка этих вопросов связана с изучением довольно деликатной темы в современных гендерных исследованиях, которую в определенном отношении можно обозначить не иначе как антропологический конфуз, поскольку отношения подобного рода в природе встречаются довольно редко и являются скорее исключением, которое природа по непонятным для науки причинам сделала для человека.

Антропологическая форма сексуальности представляет собой во многих отношениях многомерный феномен, который имеет ряд своеобразных характеристик, что позволяет рассматривать сексуальность человека как исключительное, особняком стоящее явление. Одной из отличительных особенностей сексуального поведения человека является его чрезвычайно поливариантный характер. В ходе антропосоциогенеза человек, в отличие от других видов, не получил строгих регламентаций ни в отношении объекта полового влечения, ни в отношении способов его удовлетворения. Следует признать, что однополюсные отношения как феминного, так и маскулинного типа неизменно сопровождали культуру на всем протяжении ее развития и отношение к «неназываемому пороку» всегда было не только резко отрицатель-

ным, но и откровенно репрессивным. Европейская культура, выросшая на духовных ценностях христианской идеологии, крайне жестко, с применением суровых карательных санкций и мер, относилась к гомосексуальным связям, расценивая «непродуктивные» формы соития, не ведущие к богоугодному делу деторождения, как греховные, порочные, грязные, постыдные и недостойные человека. На всем протяжении своего развития культура урезонивала, порой деспотично укрощала «разгул телесных страстей», что по сути дела являло собой не что иное, как проявление природной многомерности человека, сложившейся в ходе антропологического эволюционного геноза.

Однако процессы демократизации и либерализации, охватившие культуру в XX веке, реальное утверждение прав и свобод личности на самовыражение, а также интенсивные междисциплинарные исследования природы гомосексуальности и рост популярности психоаналитических методов изучения психосексуальных личностных состояний, во многом предопределили позитивные сдвиги в общественном сознании в отношении лиц с нетрадиционной сексуальной ориентацией. Тем более оказалось, что гомосексуальные отношения являются достаточно распространенной формой полового поведения человека и по данным ряда статистических исследований не являются настолько редкими, чтобы получить такое обозначение, как «меньшинства».

Европейская культура, взяв на вооружение принципы толерантности и уважения суверенитета каждой личности, кардинально изменила свое отношение к тому, что она так долго и настойчиво определяла как «извращение». Резко критические, категоричные оценки, выносимые, как правило, в брезгливо-пренебрежительной манере, постепенно стали уступать место более сдержанным, рассудительным и спокойным. И на сегодняшний день без преувеличения можно сказать, что западный мир, выйдя на вираж постмодернизма, вплотную приблизился к достижению максимально возможного плюрализма в одном из самых интимных «срезов» человеческих взаимоотношений.

Действительно, никогда ранее, на всех предыдущих этапах европейской истории, не наблюдалось такого наплыва разнообразия сексуальных субкультур, никогда прежде, наряду с гетеросексуальными отношениями, единственно санкционированными культурой, не сосуществовали на равных гомосексуальные. Только по мере погружения в состояние постмодерна западная культура, разрушая привычные гендерные стереотипы и упраздняя любые демаркации в сфере половых различий, впервые за всю историю своего существования,

«впустила» в свои пространства, как оказалось, отнюдь не малочисленные «сексуальные меньшинства», постепенно переставая относиться к ним как к изгоям. В настоящее время на вполне легальных основаниях существуют различные объединения, союзы партии, движения, открыто выражающие и отстаивающие права и интересы представителей гей-лесби меньшинств. В ряде европейских стран приняты законопроект о легализации однополых браков¹. Широко развернулась индустрия лесбигеевской поп-культуры, появляются новомодные, эпатажирующие публику, стили и жанры в современном кинематографе, театре, литературе, которые в откровенной манере обращаются к теме социально-психологической адаптации и самореализации гомосексуалистов в мире, который, несмотря ни на что, все еще не понимает, не принимает и относится к ним с предубеждением.

Выйдя из «подполья», сексуальные меньшинства значительно обогатили своим присутствием гендерный интерьер постмодерна и существенно дополнили общую картину инвариантного разнообразия в сфере сексуальных отношений. Отказ постмодерна от стандартизированного психосексуального единообразия, подчиненного строгим организующим принципам, и стремление к максимальному полоролевому плюрализму стирает и без того зыбкую грань между «нормой» и «половой аберрацией», уравнивает между собой абсолютно любые сексуальные ориентации, признавая каждую из них равноценной и равнозначной. В этом отношении весьма примечательно появление в феминистских исследованиях иллюстративных образов, которые наглядно выражают устремленность западной культуры к многомерности и многополярности в сексуальной сфере. Так, обращая внимание на постмодернистские предпочтения к неупорядоченному многообразию самовыражений, Ш. Берн пишет, в частности, о том, что идея культуры как «плавильной печи», в которой происходит «переплавка» женщин в мужчин, и наоборот, уже вышла из моды.

¹ Первой европейской страной, которая в 1989 году узаконила однополые браки, была Дания. Затем ее примеру последовали Норвегия (1993 г.), Швеция (1994 г.), Голландия (2000 г.), Бельгия (2002 г.), Германия (2002 г.), Канада (2005 г.). Первый однополый брак в Испании был зарегистрирован в 2007 году, что, правда, вызвало шквал протеста со стороны католической общественности. Первые шаги к принятию законопроекта об однополых браках предпринимаются сейчас в Израиле. Бурные дебаты по вопросу легализации однополых браков в настоящее время идут во Франции и США, где из 50 штатов гей-лесбийские союзы получили юридическую санкцию пока только в одном – Массачусетс.

Вместо метафоры «плавильной печи» появилась метафора «салатницы», которая отражает тот факт, что разные сексуальные субкультуры могут смешиваться, сохраняя при этом свой уникальный вкус [1]. Модель культуры как «салатницы» поддерживает и ценит сексуальное разнообразие.

Происходящие изменения, связанные с легализацией однополых отношений и обретением правового статуса гомосексуальных семейно-брачных союзов, являются прямым следствием одной из самых «мирных» революций современности – сексуальной, разрушительные последствия которой для структур патриархально-моногамного типа трудно переоценить. Достигнув своего пика в 60-е годы, сексуальная революция коренным образом изменила гендерные диспозиции западной культуры. Легализация ранее латентных, гомосексуальных отношений не только внесла разнообразие в содержание половой сферы, основанной на традиционной поляризации «мужского» и «женского», но и создала наиболее благоприятные условия для формирования гендерной структуры принципиально нового, *плюрального типа*, который характеризуется чрезвычайным разнообразием полоролевых диспозиций и отсутствием строгих демаркаций, сконструированных культурой.

Плюральность половой сферы является одной из важнейших характеристик постмодерна и неизбежно приводит к кардинальным изменениям гендерного «облика» человека постклассической культуры. Своеобразие современной социокультурной ситуации во многом определяется тем обстоятельством, что, принимая любые формы сексуальной самоидентификации и самовыражения личности, безмерно расширяя свободу человека в сфере половых отношений, санкционируя их «тотальную» плюральность, постмодерн несомненно создает новую концепцию пола и, соответственно, человека.

В ситуации постмодерна человек пребывает в «сценическом» пространстве, которое организуется не только под воздействием социокультурных детерминант в виде морально-этических, религиозных и правовых регулятивов, но и под мощнейшим давлением со стороны «природной власти пола». Принимая разнотипные стратегии сексуального поведения, которые ранее неизменно отторгала культура, постмодерн становится пространством колоссального расширения свободы человека в сфере пола, наиболее благоприятной средой для «раскрепощения плоти». С определенной степенью уверенности можно утверждать, что уникальность современной ситуации опреде-

ляется тем, что плюральный характер сферы половых отношений создает реальные возможности для гармонизации, приведения в соответствие природных и социокультурных составляющих пола, которые на протяжении исторического развития нередко были разорваны и в пределах человеческой бытийности могли находиться в конфронтации между собой. Только в ситуации постмодерна человеку представилась уникальная возможность открыто заявить о своих сексуальных предпочтениях и не смущаться одного из самых «неприличных конфузов» – гомосексуальных отношений, к которым человек был подведен самой природой, наделенный настолько «многомерной» сексуальностью, что последняя оказалась несоразмерной с культурой и в конечном итоге вытесненной в некоторых своих проявлениях за ее пределы.

Обозначенные процессы получают неоднозначную оценку не только со стороны обыденного сознания, но и со стороны специалистов разных областей научного знания. Амплитуда разброса мнений в отношении легализации гомосексуальных союзов достаточно широка: от крайних степеней социальной идиосинкразии до непомерной эйфории. Одни полагают, что западный мир все глубже погружается в состояние полной деморализации и духовного разложения, другие усматривают в происходящих переменах торжество ценностей гуманизма и практическое воплощение прав и свобод личности на самовыражение. Поляризация оценок лишней раз свидетельствует о глубине и сложности происходящих в гендерной сфере перемен.

В этой связи заметим, что явно недостаточно довольствоваться расхожей оценкой постмодерна в качестве кризисного состояния западной культуры, в ходе которого бытийная целостность человека дробится и разрушается, что превращает его в уродливую «одномерность». На наш взгляд, ситуация не является столь однозначной, поскольку антропологический кризис постмодерна, как впрочем и любой другой, вряд ли правомерно рассматривать в качестве абсолютной деструкции. Кризис – это необходимый момент развития, переход в качественно новое, во многом неожиданное состояние, продуктивность которого раскрывается и обнаруживается не сразу, а постепенно и поэтапно. Анализ современных гендерных отношений во всей пестроте их многообразия подводит к некоторым заключениям, которые могут иметь принципиальное теоретико-методологическое значение не только для выявления генеральных стратегий дальней-

шего антропологического развития, но и для переосмысления некоторых характеристик постмодерна.

Представляется, что среди наиболее значимых в теоретическом отношении проблем, рассмотрение которых позволит раскрыть феномен антропологической многомерности в определенном смысле в новом ракурсе, следует, прежде всего, указать следующие.

Во-первых, заслуживает отдельного рассмотрения вопрос о *содержательной* стороне феномена антропологической многомерности, а именно, является ли сексуальная сфера одним из ее неотъемлемых составных компонентов, и если да, то в какой степени сексуальная свобода приемлема, т.е. валидна для «многомерного» человека, пребывающего в ситуации постмодерна.

Во-вторых, является ли плюральность гендерного пространства благоприятной социокультурной средой для разворачивания человека во всей полноте его многомерности. Возникает настоятельная потребность выяснить, насколько гендерная плюральность *соразмерна* с антропологической многомерностью, которая выступает как некий идеал, нацеливающий человека на раскрытие себя во всей полноте сущностных, родовых сил без всяких на то исключений.

В-третьих, один из ключевых аспектов проблемы, на наш взгляд, состоит в том, способствует ли плюральность в сфере половых отношений в качестве одного из достижений постмодерна *гармонизации* между природными (психо-сексуальными) и социокультурными аспектами антропологической многомерности. Иными словами, со всей определенностью можно поставить вопрос: приведут ли произошедшие изменения в сфере взаимоотношения полов к снятию «извечного» противоречия между «природой» и «культурой», заключенного в пределах бытия конкретного, «живого» человека, и является ли легализация гомосексуальных отношений отдаляющим или, напротив, приближающим фактором к идеалу «многомерного» человека.

Безусловно, представлен далеко неполный перечень проблем, имеющих непосредственное отношение к исследованию «многомерного» человека в новой социокультурной ситуации. В рамках приведенного сюжета выделены лишь те, которые, по мнению автора, в определенном смысле задают общую логику философского исследования феномена антропологической многомерности в ситуации постмодерна и в силу чрезвычайной актуальности могут стать предметом первоочередного рассмотрения.

Подводя некоторые предварительные итоги, следует указать на то существенное обстоятельство, что в пространстве постмодерна создается образ «другого» Человека, облик которого вступает в явный диссонанс с антропологическими представлениями классической культуры. Очевидно, мы являемся свидетелями процессов явного нарастания «мерности» человека, безграничного расширения свободы его ино-бытийности. Человек постмодерна – многомерен «безмерно». Он раскрывает себя в новых «измерениях», которые позволяют проникнуть в некое антропологическое «зазеркалье», откуда на нас взирает другой, незнакомый, *по-иному* «многомерный» человек.

Библиографическая ссылка

1. См.: *Берн Ш.* Гендерная психология / Ш. Берн. – СПб.: Еврознак, 2002.

IV. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

И.П. Давыдов

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ РЕЛИГИИ

1. Определение понятия религии

Практически любой лекционный курс из набора религиоведческих дисциплин, например, «Социология религии», адресованный студентам вузов (в особенности не специализирующимся в области философии религии и религиоведения), традиционно начинается *ab ovo* – с определения базовых концептов. Веберовская фигура умолчания: «Определение того, что «есть» религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, – оно может только его завершать» (*Вебер Макс. Социология религии (типы религиозных сообществ)* [3, с. 78]) здесь мало эффективна. Следует признать, что и в финале своего программного сочинения Макс Вебер не предложил оригинальной дефиниции исследуемого объекта. Именно это обстоятельство позволяет здесь охарактеризовать его труд в терминах «умолчания».

Видимо, руководствуясь посылкой немецкого классика социологии, И.Н. Яблоков свою монографию по философии религии венчает пространной дефиницией понятия религии [29, с. 244 – 245]. На проверку эта формулировка оказывается обновленной версией его нижеследующего утверждения, широко растиражированного в учебной литературе 1994 – 2006 гг.: «По отношению к религии формально-логическая дефиниция через указание рода и видового отличия неплодотворна (*почему? – И.Д.*) ...В самой общей форме можно сказать: религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира и область духовного производства. В качестве таковой она представляет собой: 1) проявление сущности общества; 2) необходимо возникающий в процессе становления человека и общества аспект их жизнедеятельности; 3) способ существования и преодоления человеческого самоотчуждения; 4) отражение действительности; 5) общественную подсистему; 6) феномен культуры» [12, с. 33, 17, 226 – 227, 461 – 462].

На наш взгляд, это проверенное временем неявное аксиоматическое определение «работает», если и только если заранее знать, что такое религия, поскольку не вскрывает самой сущности религии – оно не

содержит указания на категорию священного¹. Данная формулировка описывает не одно, а целый класс (множество) понятий. И это легко доказать. Достаточно подобрать хотя бы один такой отличный от религии феномен социальной жизни, который бы подпадал под это определение, тем самым опровергая его референциальную однозначность. Подходящий пример – искусство. Получаем набор аксиом: искусство есть сфера духовной жизни..., проявление сущности общества..., аспект жизнедеятельности..., искусство – способ преодоления человеческого самоотчуждения, отражение действительности, общественная подсистема, феномен культуры. С этими положениями об искусстве согласится любой искусствовед и культуролог. Следовательно, данное аксиоматическое определение излишне общо и, в отличие от генетического (задаваемого дескрипцией способа получения искомого) и классического (посредством сравнения разнообъемных понятий, при котором одно выступает генерализующим), не отражает родовидовую спецификацию религии и искусства, хотя даже интуитивно очевидно, что это не тождественные и вполне автономные концепты².

Социологии религии требуется лаконичное, логически непротиворечивое, формально строгое, семантически однозначное, информативное, интуитивно очевидное, объективное и – в идеале – бесспорное генетическое определение, доступное пониманию учащихся. Такого, к сожалению, не существует.

На наш взгляд, наиболее приемлемой в образовательных целях до сих пор остается формулировка, предложенная Эмилем Дюркгеймом в его фундаментальном труде «Элементарные формы религиозной жизни» [30, с. 65]³. Во-первых, она содержит однозначно марки-

¹ Или «святого». Согласно тонкой демаркации Говарда Пола Беккера, которую поддерживает А.Ф. Филиппов, «...священное не тождественно святому, как и вообще религиозному. При градации священного по степени интенсивности эмоционального переживания святое выступает как самая высокая ступень» (Филиппов А.Ф. Священное и светское. [21, с. 306]). Священное, по мысли Г.П. Беккера, соединяет в себе «...традиционную нерациональность и санкционированную рациональность..., <в отличие от светского>, характеризующегося через связь целесообразной рациональности и аффективной нерациональности» (Терин В.П. Беккер Говард Пол [21, с. 29 – 30]).

² Ни социологи, ни искусствоведы их не смешивают [4, с. 18].

³ «Религия есть солидарная система верований и практик, относящимся к вещам священным, обособленным, запретным, верований и практик, которые объединяют в одну моральную общность, называемую церковью, всех, кто их принимает». (Цит. по: [2, с. 345]). Альтернативный, более качественный

рующую религиозное сущностную категорию священного (нуминозного, в терминах Р. Отто [13]), столь ценимую феноменологами религии, в отличие от понятия сверхъестественного. Во-вторых, она кратко и емко заявляет, что у «живой» религии всегда имеются два аспекта – это (мифическая) идеология, ортодоксия и (ритуальная) практика/психопрактика, ортопраксия, с одной стороны, и носители этих культовых традиций – с другой. Прагматичную состоятельность такой установки лишний раз подтверждает то, что именно критерий различения носителей религиозных верований является основанием общего деления всех религий на три большие группы: родоплеменные, народностно-национальные и универсальные (мировые). Других всеми признанных «наименьших общих знаменателей» пока что не выявлено. Внимание Э. Дюркгейма к сакральным практикам обеспечивает допустимую смычку с позицией «кембриджской школы» и вообще школы ритуалистики (У. Робертсон Смит, Дж.Дж. Фрейзер, А. ван Геннеп, Ян де Фрис, С.Х. Хук, Э.О. Джеймс, С.Э. Хайман и др.¹ и позволяет разграничить религиозный культ, ритуал в точном смысле слова, культовую и внекультовую религиозную деятельность и социальный церемониал и этикет.

Религия – всегда (по мысли Э. Дюркгейма, Марселя Мосса и Анри Юбера [10]) явление социальное, поэтому верующие неизбежно объединяются в «церковь», т.е. любую по численности и способам знаковой демаркации (эмблематизации) группу единомышленников-единоверцев. Если нет носителей – религия «мертва», если нет священной мифической идеологии – мы имеем дело с парарелигиозным феноменом, например, с магией или с ритуализованными формами общественных отношений в спорте, армии и проч. Если нет ритуала, но имеется набор священных догм, то это, скорее всего, внекультовая трансляция вероучения в форме какой-либо умозрительной «теологии», «теософии», «философии», «иерософии» и т.п.

Проблема позитивного определения религии хорошо известна специалистам (см. подр. [7; 25, с. 5 – 197; 29, с. 93 и след., особ. 199]), а постановка вопроса о возможности негативного определения религии вообще лишена смысла, ибо уводит исследователя либо в «ползучий эмпиризм с отрицательной приставкой», либо в «дурную беско-

перевод определения Э. Дюркгейма с критическими комментариями см. [27, с. 62 и след.].

¹ См. подр. библиогр. в [11, с. 5 и след.].

нечность» индуктивного начетничества (так как полная индукция не осуществима), либо в мистическую апофатику, по самой своей природе не способную преодолеть субъективизм. И в силу этого обстоятельства особую актуальность в современной эпистемологии продолжают сохранять альтернативные эссенциалистскому подходы, разумеется, отвечающие критериям научности. Одним из таких подходов со времен выхода в свет трудов Бронислава К. Малиновского (1884 – 1942), Альфреда Р. Рэдклифф-Брауна (1881 – 1955) и Толкотта Парсонса (1902 – 1979) является функционализм (и неофункционализм, примерно с Никласа Лумана (1927 – 1998)), ярко проявивший себя в социологии религии и социальной антропологии [1].

2. Функции религии

Удачной альтернативой субстанциальным, функциональным (наглядной иллюстрацией является как раз формулировка Э. Дюркгейма¹), структуральным, антропологическим, феноменологическим [16, с. 8 – 9] и проч. что-либо утверждающим явным и неявным (в логическом смысле слова) дефинициям является функциональный анализ религии, тесно смыкающийся с функционализмом (структурно-функциональным подходом) как методологической и эвристической парадигмой. Сразу оговоримся, что термин «функция» мы будем понимать здесь в операциональном ключе, как осуществление или выполнение смыслоносущих действий, и полученный в ходе функционального анализа результат может быть приравнен к операциональному определению (задаваемому посредством описания непустого множества специфицирующих экспериментально-

¹ Она оказалась настолько востребованной и чеканной, что некоторые англоязычные авторы, калькируя ее, забывают о первоисточнике: «Что мы подразумеваем под словом религия? Герхард Ленски определяет религию как «систему верований о сущности сил, которые управляют в конечном счете судьбой человека, и связанных с ними ритуалов, исполняемых членами определенной группы» (1961). Однако данное определение представляется слишком широким; оно включает и другие системы верований, например коммунизм, социализм, светский гуманизм. Эти системы верований, играющие важную роль в жизни людей, не совсем соответствуют нашему обычному представлению о религии. Определение Рональда Л. Джонстоуна кажется более подходящим: «Религией называется система верований и ритуалов, с помощью которых группа людей объясняет и реагирует на то, что находит сверхъестественным и священным» (1975) [19].

измерительных операций [5, с. 249]¹). К тому же целесообразно иметь в виду своеобразную теорему-предостережение Роберта Кинга Мертона: «...точно так же, как одно и то же явление может иметь многочисленные функции, так и одна и та же функция может по-разному выполняться различными явлениями. <...> ...имеется некоторый диапазон вариаций структур, удовлетворяющих данную функцию (предел этой вариабельности устанавливается с помощью понятий об ограничениях, накладываемых структурой...» (*Мертон Р.К. Явные и латентные функции* [1, с. 410]²). Отсюда попросту следует, что религиоведу надлежит быть осторожным в суждениях и не ошибаться при диагностике религиозных, парарелигиозных, квазирелигиозных и арелигиозных явлений.

Результаты функционального анализа религии представлены в академическом варианте, например, на страницах учебника «Основы религиоведения»: «Выделяется несколько функций религии: 1) мировоззренческая, 2) компенсаторная, 3) коммуникативная, 4) регулятивная, 5) интегрирующе-дезинтегрирующая, 6) культуротранслирующая, 7) легитимирующе-разлегитимирующая» [12, с. 67 – 69]³.

Приводимая в названной литературе доказательственная база вполне убедительна. Однако, на наш взгляд, этот результат хоть и справедлив, но недостаточен, поскольку не исчерпывает весь спектр функций религии. А функциональный подход только тогда сможет успешно конкурировать с эссенциалистским, когда сможет обеспечить получение максимально полного и точного спектра функций того или иного социального явления. Сама собой напрашивается аналогия со спектроскопией – по уникальному для каждого социального феномена набору функций, как по спектру свечения химических элементов, исследователь должен уметь однозначно идентифицировать явление и, в нашем случае, – маркировать как религиозное (помня при этом предостережение Р.К. Мертона).

¹ При этом отождествлять функционализм и операционализм, равно как и операциональные определения и операционализацию понятий было бы логической ошибкой. См. подр.: *Кабыща А.В. Операционализация понятий* [28, с. 483 – 484]; *Функционализм* [22, с. 350 – 352].

² Английскую библиографию см., напр.: *Девятко И. Ф. Р. Мертон и его теория «среднего уровня»* [6, с. 269 – 270].

³ Тот же, ставший хрестоматийным, список дважды воспроизведен в учебном пособии [17, с. 299 – 301 и 464], а также в монографии [29, с. 242 – 244].

Набор же из семи перечисленных функций этого делать не позволяет, поскольку в нем отсутствуют специфические функции религии, присущие или исключительно ей одной или очень малому кругу сходных или смежных социальных явлений. Показать это возможно на примере сопоставления двух списков: функций религии и функций философии религии (*табл. 1.* составлена таким образом, чтобы сходные функции из разных колонок располагались на одном уровне).

Таблица 1

Функции религии	Функции философии религии
1. <u>Мировоззренческая</u>	1. « <u>Мировоззренческая</u> (гуманистическая и прежде всего смысложизненная, социально-аксиологическая, культурно-воспитательная, отражательно-информационная)» [29, с. 63]
2. Компенсаторная	
3. Коммуникативная	
4. Регулятивная	
5. <u>Интегрирующе-дезинтегрирующая</u>	2. «Методологическая (эвристическая, координирующая, синтетическая, <u>интегрирующая</u> , логикогносеологическая)» [29, с. 63]
6. Культуротранслирующая (культуроохранительная – <i>И. Д.</i>)	3. «Функция мудрствования, рефлексии – вопрошения и ответа» [29, с. 63]
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	

Эти списки не противоречат друг другу, наоборот, функции философии религии практически без остатка ассимилируются функциями самой религии. Если неподготовленной аудитории предложить эту таблицу, но поменять местами заголовки колонок – ничего в восприятии информации адресатами не изменится. Будет принято на веру наличие у философии религии семи функций, а у религии – трех. Более того, не всякий религиовед сразу заметит подвох, поскольку и

мировоззренческая (со всеми подфункциями¹), и методологическая (пусть в усеченном виде), и рефлексивная (доставшаяся философии и религии от этиологических мифов) функции действительно присущи религии, а изощренный в философском дискурсе ум без труда обнаружит в философии религии следы действия всех семи функций религии из левой колонки табл. 1.

Значит, чтобы строго развести религию, с одной стороны, и философию, мифологию, магию, теологию, теургию и проч. – с другой, необходимо продолжить функциональный анализ религии. Ценным материалом в этой связи обладает определение религии П.А. Флоренского, который делал акцент на *сотериологической* и психотерапевтической функциях исследуемого объекта: «Религия есть, – или по крайней мере притязает быть художницей спасения, и дело ее – спасать. <...> Она улаживает душу. А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу» (Флоренский П. А. Вступительное слово пред защитой на степень магистра книги «О духовной истине», Москва, 1912 г., сказанное 19 мая 1914 года [23, с. 818]).

Не беря во внимание психоаналитический горизонт смыслов этого определения и различия религий спасения и религий освобождения, в целом можно согласиться с наличием у религии указанных П.А. Флоренским функций, поскольку сотериология (в самом широком смысле слова) – неотъемлемый атрибут любой религии. Она органично объединяет и эсхатологию (если есть), и хамартиологию (есть всегда, иногда – в завуалированной форме, как мы попытаемся показать ниже).

Действительно, религии разнообразны. Но их роднит отношение к человеку. Все они, на наш взгляд, солидаризуются в одном мнении: что с человеком творится что-то неладное, что его необходимо спасти от греха, освободить от иллюзий, излечивать от последствий неравной борьбы с inferнальным и т. п. Рецепт у каждой религии свой, но он имеется не только у авраамических религий спасения с присущей им линейной темпоральностью и сосредоточенностью на точке Ω , но и у ориентальных религий освобождения с представлением о циклическом обновлении хронотопа. Вопрос, как интерпретировать этнографические материалы по примитивным религиям, остается

¹ Особенно это становится заметным в свете рассуждений о функциях религии А.А. Радугина. См. подр. [15, с. 56 – 76].

ся открытым, особенно в свете гиперкритических высказываний Эдварда Эванс-Притчарда [26, с. 27].

Итак, сотериологическую функцию, безусловно, следует включить в список функций религии, в отличие от психотерапевтической, целесообразность акцентуации которой продолжает оставаться дискуссионной. Мы склонны полагать, что психотерапевтическую функцию без ущерба можно записать в качестве подфункции в компенсаторную (иллюзорно-компенсаторную) – отчуждение и человека от общества, и человека от человека, и человека от своей сущности, и человека от своего «я» находится в несомненной компетенции последней.

При желании и сотериологическую функцию можно рассматривать как подфункцию компенсаторной, однако, при этом будут размыты границы еще нескольких смежных функций, например, мировоззренческой, поскольку она призвана, по сути, компенсировать недостаток в истинном знании о мире, интегрирующей – обеспечивающей самоорганизацию при нехватке консолидирующих системных связей, легитимирующей – предотвращающей аномию и т.п. Поэтому для полноты и ясности картины не следует увлекаться редукционизмом.

Наличие обратного вектора у двух из последних функций: центробежного – у интегрирующей и обеззаконивающего – у легитимирующей, не нарушают общей структуры. Этот реверсивный аспект был учтен тем же Р.К. Мертоном и нашел отражение в его социологическом категориальном аппарате¹. Дезинтеграцию Р. Мертон считает вполне самостоятельной функцией [1, с. 404 – 406], поскольку она может иметь конструктивные последствия, а ее негативную, разрушительную сторону в таком случае следует квалифицировать как дисфункцию, поскольку для Р. Мертона дисфункция – это не бездействие, а скорее, функциональный эксцесс. В представлении же И.Н. Яблокова дезинтеграция больше напоминает мертоновскую ла-

¹ «Функции – это те наблюдаемые последствия, которые способствуют адаптации или приспособлению данной системы. Дисфункции – это те наблюдаемые последствия, которые уменьшают ...адаптацию системы. Существует также эмпирическая возможность нефункциональных последствий, которые просто безразличны... <...> Явные функции – это те объективные последствия, которые вносят свой вклад в регулирование или приспособление системы и которые входили в намерения и осознавались участниками системы. Латентные функции, соответственно, те объективные последствия, которые не входили в намерения и не были осознаны» (Мертон Р.К. Явные и латентные функции [1, с. 428]).

тентную функцию. То же самое можно сказать и в отношении операций легитимации/делегитимации/релегитимации. Конструктивная делегитимация – это позитивная подфункция легитимирующей функции (латентная функция), а деструктивная делегитимация – ее негативная дисфункция. Релегитимация – восстановление статуса законности каких-либо правовых предписаний после их первичного провозглашения и последующего низвержения.

Оригинальный спектр функций религии предложил в своем выступлении 1989 г. в стенах МГУ имени М.В. Ломоносова немецкий теолог Ханс Кюнг. Вернее было бы сказать, что он в этом вопросе разделяет точку зрения своего коллеги из Билефельдского университета Франца-Ксавера Кауфманна. Ханс Кюнг перенял из работ Ф.-К. Кауфманна социологический ракурс видения религии: «С религиозно-социологической точки зрения (по Кауфманну) религия – хотя, разумеется, не только она – делает возможным: 1) самоидентификацию личности, 2) ритуализацию жизни, 3) преодоление случайностей, 4) социальную интеграцию, 5) космизацию, 6) пророчество» [8, с. 65]. Если сопоставить два списка функций религии – И.Н. Яблокова и Ф.К. Кауфманна / Х. Кюнга, – станут заметны многие сходства (их можно проследить по горизонтали в табулифицированном виде) и различия взглядов этих авторов (табл. 2).

Таблица 2

Функции религии по работам И. Н. Яблокова	Функции религии по работам Х. Кюнга и Ф.-К. Кауфманна
1. Мировоззренческая	
2. Компенсаторная	1. Самоидентификация
3. Коммуникативная	2. Ритуализация жизни
4. Регулятивная	3. Преодоление случайностей
5. Интегрирующе-дизинтегрирующая	4. Социальная интеграция
6. Культуротранслирующая	
7. Легитимирующе-разлегитимирующая	5. Космизация
	6. Пророчество

Принципиально важно, что Ф.-К. Кауфманн отдельной строкой выделил такие специфические функции, как *ритуализационная, пророческая и космоизация*. Не ясна лишь оговорка Х. Кюнга о том, что не только религии они присущи. Трудно представить себе какое-то иное, помимо религиозного, явление социальной жизни, где бы эти функции одновременно наличествовали. Если пророчество (как харизму и спонтанную кратофанию) [3, с. 112 – 122] и прогностику (как методику научного предсказания с опорой на математический аппарат и статистические базы данных) четко разводить, проблема демаркации сузится до дилеммы «религия-магия». А ее можно будет разрешить, применив диалектический синтез к триаде «магия-экзорцизм-пропициация» С.А. Токарева, выводимой из теории Дж.Дж. Фрейзера и рубрификации магии Е.Г. Кагарова. Ритуализационная функция никаких возражений не вызывает, достаточно вспомнить 613 заповедей иудаизма или дотошное ритуально-формализованное нормирование всего и вся Конфуцием и его последователями. Расширить границы применимости этой функции позволяют наблюдения Р. Мертона о том, что ритуал является действенным институционализированным способом адаптации к социальной аномии [6, с. 260]. Если исследователь вычленяет в религии весьма узкий легитимирующий аспект, он не может оставить без внимания более архаичный и широкий ритуализационный, способный выступать в роли полнофункциональной альтернативы (эквивалента) операции / оператору легитимации. Вообще, легитимирующая / разлегитимирующая функция становится присуща религии только в период становления протогосударственных структур, т. е. не ранее VI – IV тысячелетия до н.э., вероятнее, еще позже, когда институционализированное жречество (клир) в сфере законодательной и исполнительной власти начинает конкурировать с нарождающимся государственным чиновничеством.

Неочевидным смыслом из правой колонки обладает только пятая функция – космоизация. Предположительно, идея космоизации была заимствована немецким теологом и социологом у Питера Людвиг Бергера. Действительно, в его фундаментальном труде «Священная завеса. Элементы социологической теории религии» (*Berger Peter L. The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion, New York. 1967*) имеется указание на то, что: «Религия есть космоизация священ-

ным способом». Если так¹, то религиозно-философские рассуждения Х. Кюнга (при всем его отказе от католического партикуляризма и устремленности к универсализации и модернизации христианства) не выходят за рамки традиционной оппозиции «хаос-космос». Пожалуй, бóльшие горизонты смысла открыл бы трансгрессивный прорыв в джойсовский «хаосмос» постмодернизма. И вот почему: «Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна «порожден атмосферой нестабильности»: культура эпохи постмодерна ориентирована на осмысление именно нестабильности как таковой, – или, по Лиотару, «поиск нестабильностей»» (Можейко М.А. Хаосмос [14]). Религия должна чутко реагировать на «вызов времени». Хотя она и является весьма архаичным социальным институтом, умеющим аккумулировать, консервировать, кодифицировать и транслировать материальные и духовные ценности (культуроохранительная и культуротранслирующая функция), консервативная телеология и аксиология с их банальными бинарными оппозициями и однозначным отбором «+» и «–» должны уступить место трансгрессии, скольжению на гребне волны смыслов, когда переменные пропозициональных функций пробегают неопределенное множество объектов.

То есть в метастабильной системе упорядочивание оказывается избыточным, система «хаосмоса» и так парадоксально стабильна в своей полиморфности, но, проходя точки бифуркации, определенные мобильные элементы системы (здесь уместно будет вспомнить сороскинскую «социальную стратификацию» и «социальную мобильность») могут вызвать дисбаланс ее конкретных подсистем. Отслеживание этих точек напряжения – и есть лиотаровский «поиск нестабильностей», а не «неисправностей», ибо это не «системный сбой». Религия, на наш взгляд, должна выполнять роль балансира, способствовать соблюдению открытой системой – каковой является общество – равновесного состояния.

Образно выражаясь, выполняя функцию космоизации, религия превращает социум в кристалл с четкой иерархией ценностей и социальных стратов. Но кристаллическая решетка под воздействием гипернагрузок подвержена разрушению. Если же религия примет как данность континуум «хаосмоса», она начнет выполнять *функцию*

¹ «Любая номическая конструкция, или «номос», стремится избавить человека от хаоса, но лучше всего это удастся «священному космосу», или религии» (Руткевич Е.Д. Питер Людвиг Бергер [20, с. 200]).

«хаосмизации», она будет проводником в обществе свойств другого «агрегатного состояния» – несжимаемой жидкости, воды (как первоэлемента), о чем ратовали еще даосские мудрецы (см., напр., §§ 4, 8, 14, 32 «Дао дэ цзин»).

И именно в связи с парадигмой постмодернизма следует упомянуть еще одну специфическую функцию религии – **кульпабилитационную**. Кульпабилитация (culprabilis – «заслуживающий порицания, предосудительный») – это овиновливание; замечательный юридический эквивалент – объективное вменение. Сам термин «кульпабилитация» стал активно использовать Мишель Фуко [24, с. 430 – 432] для описания социопатологии. Религиозной кульпабилитации предшествует институциализация самой религии и обособление клира по одной простой причине: обвинение – удобнейший рычаг управления, значит, должна произойти дифференциация религиозно-социальных стратов управленцев-харизматиков и рядовых общинников.

Выстраивается логическая цепочка: сотериология – эсхатология – хамартиология – теодицея – кульпабилитация. Попросту говоря: если человека надо спасать в преддверии начала нового хронокосмического цикла или конца времен (аксиома религиозной сотериологии), то значит, человек несовершенен (порабощен грехом – диагноз религиозной хамартиологии). Трансцендентальные благие силы (Бог, небесные божества, Абсолют, Брахман-Атман, «Бездна Бытия», «Неизреченный Отец» и т.д.) к этому плачевному состоянию человека непричастны или невиновны (тезис теодицеи; вообще, в отличие от позиции М. Вебера [3, с. 181 – 188], на наш взгляд, более-менее непротиворечивая и искренняя теодицея наблюдается только в иранском дуализме и эллинистическом гностицизме). Вывод – виноват сам человек (провозглашенная правящим клиром тотальная кульпабилитация населения «снимает» антроподицею как опасного идеологического конкурента, способного заманить народные массы в бытовой религиозный индифферентизм или ученый агностицизм и атеизм). Резюмируем: если в любой религиозной «ортодоксии» выделяется сотериология, ее смыслополагающим «эхом» через ряд указанных передаточных звеньев вероятнее всего окажется кульпабилитация.

Остался неартикулированным последний вопрос – о взаимоотношении эссенциалистского и функционального подходов в рассматриваемом социально-религиоведческом проблемном поле. В этом вопросе мы солидаризуемся с Р.К. Мертоном, который утверждал, что «...теория функционального анализа должна включать в себя требо-

вание спецификации той социальной единицы, которая обслуживается данной социальной функцией» [1, с. 412]. Из расширительного толкования мертоновского утверждения, при котором становится допустимым взаимозамещение (пропозициональных?) функций/операций и (многоместных?) функторов / операторов, что, по сути, предлагал еще один билефельдский профессор – Никлас Луман [9, с. 55 – 56; 21. с. 165 – 166], следует, что функциональный анализ не подменяет собой выяснение спецификации социального явления и сбрасывать со счетов формально-логическую классическую родовидовую демаркацию религии не целесообразно. Эссенциализм и функционализм не являются взаимоисключающими, скорее, строго наоборот, они органично взаимодополняют друг друга, достаточно лишь задать правила соответствия результатов эмпирического и теоретического уровней описания и познания объектов исследования.

Выводы:

1) следует признать продуктивным поиск адекватной формально-логической генетической или классической дефиниции религии, отдавая на сегодняшний день предпочтение формулировке, предложенной Э. Дюркгеймом;

2) функциональный анализ религии должен быть продолжен с учетом обогащения уже сформированного в академической среде и преподносимого в качестве дидактической единицы («Роль и функции религии») списка функций религии несколькими новыми, узкоспециализированными, а именно: сотериологической, ритуализационной, сакрально-космизационной, профетической и кульпабилитационной, как характеризующими именно религию.

В качестве перспективы дальнейшего исследования можно было бы заявить попытку функционального анализа религиозных институций – клира (жречества, священничества), церкви (религиозной общины), секты и т.д.

Библиографические ссылки

1. Американская социологическая мысль: *Р. Мертон, Дж. Мид, Т. Парсонс, А. Шюц*. Тексты / под общ. ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд. МУБиУ, 1996.
2. *Арон Р.* Этапы развития социологической мысли / общ. ред. пер. с фр. П.С. Гуревича; Раймон Арон. – М.: ИГ «Прогресс-Универс», 1993.
3. *Вебер М.* Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М.: Юрист, 1994.

4. *Добренков В.И.* Фундаментальная социология. В 15 тт. / В.И. Добренков, А.И. Кравченко. – М.: Инфра-М, 2007. – Т. 11: Культура и религия.
5. *Ивин А.А.* Словарь по логике / А.А. Ивин, А.Л. Никифоров. – М.: ГИЦ «Владос», 1997.
6. История теоретической социологии. В 4 тт. / отв. ред. Ю.Н. Давыдов. – М.: Канон, 1997. – Т. 3.
7. *Красников А.Н.* Методология классического религиоведения / А.Н. Красников. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение», 2004.
8. *Кюнз Х.* Религия на переломе времен. (Тринадцать тезисов) / Ханс Кюнз // Мировое Древо. *Arbor Mundi*. – М., РГГУ, 1993. – Вып. 2.
9. *Луман Н.* Общество как социальная система / Никлас Луман. – М.: Логос, 2004.
10. *Мосс М.* Социальные функции священного / Марсель Мосс / Избр. произведения. – СПб.: Евразия, 2000.
11. Обрядовая теория мифа / сост. А.Ю. Рахманин. – СПб.: ИД СПбГУ, 2003.
12. Основы религиоведения: учеб. / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Высш. шк., 1994.
13. *Отто Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Рудольф Отто. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.
14. Постмодернизм: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2001.
15. *Радугин А.А.* Введение в религиоведение: теория, история и современные религии. Курс лекций / А.А. Радугин. – М.: Центр, 1996.
16. Религиоведение: учеб. пособ. / под ред. М.М. Шахнович. – М.-СПб.: Питер, 2007.
17. Религиоведение: учеб. пособие и учеб. словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарики, 1998.
18. Религия и искусство. Материалы научной конференции. – М.: ГИТИС, 1998.
19. *Смелзер Нейл.* Социология. – URL: http://scepsis.ru/library/id_613.html (дата обращения: 12.05.2012).
20. Современная американская социология / под ред. В.И. Добренкова. – М.: Изд-во МГУ, 1994.
21. Современная западная социология. Словарь. – М.: Политиздат, 1990.
22. Социологический словарь / под ред. Николаса Аберкромби, Стивена Хилла, Брайана С. Тернера. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1997.
23. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. – М.: Правда, 1990. – Т. 1. – Ч. 2.
24. *Фуко М.* Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974 – 1975 учебном году / Мишель Фуко. – СПб.: Наука, 2004.
25. *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения / М.М. Шахнович. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.

26. *Эванс-Притчард Э.* История антропологической мысли / Э. Эванс-Притчард. – М.: Вост. лит., 2003.
27. *Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии / Э. Эванс-Притчард. – М.: ОГИ, 2004.
28. Энциклопедический социологический словарь / общ. ред. Г.В. Осипова. – М.: ИСПИ РАН, 1995.
29. *Яблоков И.Н.* Философия религии. Актуальные проблемы: Монография / И.Н. Яблоков. – М.: Изд-во РАГС, 2007.
30. *Durkheim Emile.* Les Formes elementaires de la vie religieuse. Le Systeme totemique en Australie. – Paris, Alcan, 1912. – P.: P.U.F., 1960. – 4-e ed.

СОДЕРЖАНИЕ

I. Философия образования

<i>Щелкунов М.Д.</i> Образование в объѣтах глэм-культуры	5
<i>Брызгалина Е.В.</i> Субъекты образования: практические смыслы теоретических дискуссий	17
<i>Кротов А.А.</i> Воспитание как средство трансформации общества: католический модернизм Альфреда Луази	32
<i>Мелихов Г.В.</i> Философская беседа как духовное упражнение (заметки)	38
<i>Нуруллин Р.А.</i> Образование в контексте ускорения ритмов истории	47

II. Социальная философия

<i>Момджян К.Х.</i> Потребность как инициальный фактор социального действия	59
<i>Кржевов В.С.</i> Этнос и гражданская нация. К проблеме определения природы этнического	83
<i>Сайкина Г.К.</i> Социальный потенциал метафизики человека (методологические пояснения)	108
<i>Терещенко Н.А.</i> Семь бед – один ответ	119

III. Философская антропология

<i>Козолупенко Д.П.</i> Соотношение этнической и индивидуальной идентичности в мифопоэтическом восприятии	132
<i>Шатунова Т.М.</i> Возвращение катарсиса	147
<i>Богатова Л.М.</i> Гендерное измерение антропологической многомерности	159

IV. Философия религии

<i>Давыдов И.П.</i> Функциональный анализ религии	167
Сведения об авторах	183

Сведения об авторах

- Щелкунов Михаил Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой общей философии КФУ. Декан философского факультета КФУ
- Брызгалина Елена Владимировна* – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии образования философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
- Кротов Артем Александрович* – кандидат философских наук, доцент, заместитель декана философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Мелихов Герман Владимирович* – доктор философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета КФУ
- Нуруллин Рафаиль Азгатович* – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии философского факультета КФУ
- Момджян Карен Хачикович* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Кржевов Владимир Сергеевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Сайкина Гузель Кабировна* – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии философского факультета КФУ.
- Терещенко Наталья Анатольевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета КФУ
- Козолупенко Дарья Павловна* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник кафедры философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова
- Шатунова Татьяна Михайловна* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры социальной философии философского факультета КФУ
- Богатова Лариса Михайловна* – доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии КФУ
- Давыдов Иван Павлович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.