

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

*На правах рукописи*

**ШАЖИНБАТ Ариунаа**

**ЭТНОС КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**Специальность 09.00.13 – философская антропология,  
философия культуры**

**Диссертация на соискание учёной степени  
доктора философских наук**

**Москва,  
2015**

**ОГЛАВЛЕНИЕ:**

Введение	4
----------	---

**Часть первая. ОТ ЭТНОЛОГИИ  
К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ**

Глава 1. Этнос и суперэтнос	17
Глава 2. Генезис антропологического мышления	33
Глава 3. Истоки философско-антропологического постижения этничности	52

**Часть вторая. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС  
ЭТНИЧНОСТИ**

Глава 1. Этничность в трактовке И. Канта	63
Глава 2. Учение В. Гумбольдта о сравнительной антропологии	80
Глава 3. Этноантропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо	98
Глава 4. Структурная антропология К. Леви-Стросса	117
Глава 5. Н.А. Бердяев о национальных страстях	137

**Часть третья. СОВРЕМЕННАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭТНИЧНОСТИ  
В КОНТЕКСТЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ**

Глава 1. Этнос или этничность	155
Глава 2. Примордиализм	177
Глава 3. Конструктивизм и инструментализм	203

**Часть четвёртая. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР  
КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА**

Глава 1. Философский ракурс понятия «характер»	226
Глава 2. Философская экспертиза «национального характера»	251

Глава 3. Антропологический аспект японской идентичности	271
Глава 4. Опыт постижения американского национального характера	291
Глава 5. Исторические судьбы этноса	317
Заключение	335
Список использованной литературы	348

## ВВЕДЕНИЕ

### **Актуальность темы исследования**

В последние десятилетия социальные философы столкнулись с проблемой, которая при всей своей очевидности, таила в себе новые смыслы. На пути к глобализации возникли неожиданные трудности. Многие нации и этносы обнаружили нежелание растворяться в общем потоке прогресса. Просветительская убежденность в том, что каждый человек в конечном счёте стремится стать гражданином мира, не получила подтверждения. Вопреки ожиданиям глобалистов этническая идентичность предъявила стойкость и упрямство. Признавая новые экономические реальности, этносы в то же время стремились сохранить свою идентичность в прежнем виде.

Известный постмодернист Славой Жижек усмотрел в этом процессе «диалектический парадокс». Он писал: «В том, что касается противоречия между этнической особенностью и всеобщностью, «прочная привязанность» описывает одновременно субъекта, цепляющегося за свою особую этническую идентичность, от которой он не готов отказаться ни при каких обстоятельствах, и прямым обращением к абсолютной всеобщности как к тому, что остаётся неизменной стабильной структурой во всеобщем изменении всего особенного содержания. Собственно диалектический парадокс, конечно, состоит в том, что субъект может вырваться из субстанциального содержания своей особенной этнической тотальности, только вцепившись в некое радикально случайное особенное содержание»<sup>1</sup>.

Однако проблема, по нашему мнению, оказалась более сложной, чем её обозначил Сл. Жижек. «Патологическая» привязанность к своему этносу выявила неожиданные повороты. Оказывается, желание этносов сохранить свою идентичность вовсе не является стойкой. Напротив, выяснилось, что в ряде случаев речь вообще идёт об иллюзорной самотождественности. Под

---

<sup>1</sup> Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукиной. М., 2014. С. 154.

видом непререкаемых традиций обнаружилось множество различных идентичностей. Эта тенденция совпала с феноменом, который сложился в рамках теории познания и получил название конструктивизма. Оказалось, что этносы в основном отстаивают не ядро собственной идентичности, а право на переменчивость своего жизненного контекста. Именно это и оказалось неожиданностью для социальных философов. Одно дело – тяга к традиции, зафиксированная социологами, культурологами и психологами. Иное дело, когда обнаружилось, что идентичность как феномен выражает глубокую трудно насыщаемую потребность отдельных социальных общностей к сооружению разного рода конструктов. В ответ на глобалистскую тенденцию этносы действительно отстаивают свой «особенный жизненный контекст»<sup>2</sup>. Но он зачастую вообще не связан с «голосом крови», а выражает неожиданные мифологемы, которые обслуживают потребность этносов выделиться, обозначиться, предложить свой подчас парадоксальный образ.

Актуальность проблемы, как известно, не выводится напрямую из современных событий. Хронология не всегда совпадает с развёртыванием исторических смыслов. «Современной может быть эпоха, век, последние десять лет, но никак не то, что происходит сейчас и здесь. У современного есть темпоральное острие, его-то и можно назвать актуальным»<sup>3</sup>. С точки зрения современности, в наши дни происходит процесс постепенного растворения этносов. Между тем «темпоральное острие» свидетельствует об обратном. Оказавшись в плавильном котле глобализации, этносы обнаружили неборимую и прочную тягу к новым преобразованиям идентичности. Судя по всему, эта тема является не только социальной, но и философско-антропологической. Объяснить её смысл невозможно с помощью традиционной этнологии и социальной антропологии.

---

<sup>2</sup> Там же. С. 155.

<sup>3</sup> Подорога Валерий. Kairos, Критический момент. М., 2013. С. 16.

Обращаясь к философско-антропологическому анализу темы этноса, мы исходили из следующих оснований:

1. Многие философы, в том числе И. Кант, В. Гумбольдт, Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс, Н. Бердяев стремились осмыслить феномен этноса в философско-антропологическом ракурсе. Это обширный комплекс философских идей, возникших не в результате эмпирических исследований, а в процессе философского размышления. Этнологи и культурологи по существу не обращаются к этому наследию, поскольку заняты преимущественно осмысливанием конкретного эмпирического материала. Можно сослаться в качестве исключения на статью Д. Мюррея «Западная концепция «SELF»?» Вспоминая Дэвида Юма»<sup>4</sup>. Между тем, как будет показано в диссертации, философские антропологи самостоятельно и успешно обсуждали некоторые грани феномена «этнос».

2. Вопросы, которые поставлены современной этнологией, социологией и психологией, сами по себе нуждаются в философской экспертизе. Такая задача продиктована не только потребностями комплексного исследования, но и стремлением придать по возможности обсуждаемым, нередко на уровне эмпирического исследования, проблемам большую философскую оснащённость, включив в сферу анализа те темы, которыми занимается современная философия.

3. В рамках философской антропологии особую остроту за последнее время приобрели споры о «человеческой природе». В классической философской антропологии человеческая природа трактовалась как совокупность устойчивых, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа, которые присущи человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Однако за последние годы это понятие подверглось переоценке. Исследователи всё чаще пишут о том, что никакой

---

<sup>4</sup> Мюррей Д. Что такое западная концепция «SELF». Вспоминая Дэвида Юма // Личность, культура, этнос: современная психологическая антропология / Под общ. ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 309-328.

общей человеческой природы нет. Она меняется, преобразуется и не позволяет, по сути дела, зафиксировать себя. Эти рассуждения, естественно, находятся в одном русле с отвержением общего понятия этноса, а без него, по нашему мнению, анализ этого социального образования утрачивает свою целостность как феномена истории.

4. В научных дискуссиях конца минувшего и начала нынешнего столетия началось концептуальное переосмысление национального вопроса. Исследователи заговорили об исторической изменчивости самого понятия «нация». Обратили внимание на тот факт, что это термин наполняется часто самым разноречивым содержанием. Между модернистскими и постмодернистскими концепциями этноса пролёг серьёзный водораздел. Представители модернистских теорий либо не различают и поэтому отождествляют национальное и этническое, либо рассматривают нацию как наиболее сложную форму этнической общности в ряду цепочки – род, племя, народность, нация. В основе этноса неизменно усматривается ведущий экономический фактор. Гражданское понимание наций отвергается. Постмодернисты, напротив, недооценивают исторические детерминанты, обращают основное внимание на фиктивность, иллюзорность всяких национальных образований<sup>5</sup>.

### **Степень разработанности проблемы**

Проблема этничности рассматривается в мировой литературе в разных аспектах. В современном мире эта тема приобретает особое значение, что вызвано главным образом такими процессами, как массовая миграция, когда в моноэтнические регионы постоянно вливаются разного рода переселенцы, отличающиеся по расовым, этническим, социокультурным признакам и традициям, что существенно осложняет обстановку как во всём регионе, так и в каждой из сфер общественной жизни. Феномен национальной

---

<sup>5</sup> См.: Фадеичева М.А. Человек в этнополитике. Концепция этнонационального бытия. Екатеринбург, 2003.

идентичности обычно изучается в рамках этнологии и культурной антропологии. Исследователи описали различные этносы, выделяя при этом характерные особенности данной культуры. Культурная антропология занялась изучением этих различий. В диссертации делается попытка раскрыть смысл другого подхода к этничности через постижение человеческой природы. Так делается попытка рассмотреть феномен этничности в контексте философско-антропологического знания.

Литература по проблемам этноса и этничности чрезвычайно многообразна. Нет возможности охватить весь комплекс проблем, связанных с этносом. Поток исследований в силу своей обширности, трудно поддаётся классификации. **Прежде всего**, в своей диссертационной работе мы опирались на общие исследования по философской антропологии. В российской философии эта тема анализируется в работах Р.М. Алейник, В.Н. Бадмаева, В.В. Бычкова, И.С. Вдовиной, Ф.И. Гиренка, Б.Л. Губмана, П.С. Гуревича, А.А. Гусейнова, К.С. Долгова, В.А. Кутырёва, В.А. Подороги, Е.А. Попова, В.И. Самохваловой, Э.Ю. Соловьева, Э.М. Спировой и многих других<sup>6</sup>. **Ко второй категории** работ мы относим тексты зарубежных философов, в которых затрагиваются вопросы этноса как феномена в рамках философской антропологии (И. Кант, В. Гумбольдт, Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс), и русского мыслителя Н. Бердяева. Их произведения являются базой проведённого исследования. Анализ данных трудов позволяет выявить место феномена этноса в философско-антропологической проблематике.

---

<sup>6</sup> См. такие работы, как: Алейник Р.М. Человек в философском постмодернизме. М., 2006; Вдовина И.С. Феноменология во Франции. Историко-философские очерки. М., 2009; Кутырёв В.А. Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества) // Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015; Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 г. М., 2004; Подорога В.А. Kairos, или критический момент. Актуальное произведение искусства на марше. М., GRUNDRISSE, 2013; Шичанина Ю.В. Человек «иномерный»: парадоксы антропологической меры. Ростов-на-Дону, 2006; Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. СПб., 2006; Хоружий С.С. Герменевтика телесности в духовных традициях и современных практиках себя. М., 2004; Фонарь Диогена. Проект синергической антропологии в современном гуманитарном контексте / Сост., общ. и научн. ред. С.С. Хоружего. М., 2010.



**К третьей категории** работ следует отнести основополагающие труды Ю.В. Бромлея, фактически создавшего отечественную теорию этноса, которая отличается чёткостью и концептуальной стройностью. Категория этноса в 1960-80-х гг. получила всестороннюю разработку в трудах ведущих учёных (Ю.В. Бромлей, В.И. Козлов, Л.Н. Гумилев). Особое место в теории этноса занимают труды Л.Н. Гумилева, который предпринял первую попытку создать комплексную междисциплинарную теорию этноса, одновременно является первым, кто стал применять системный метод в этнологии. В состав данной группы входят также труды В.П. Алексева, В.Р. Кабо, Ю.И. Семенова, С.А. Токарева, Н.Н. Чебоксарова, С.М. Широкогорова. Что касается непосредственной разработки категории этничности, то она в 1900-2000-х гг. осуществлена следующей группой учёных (С.А. Арутюнов, С.Н. Артановский, Б.Е. Винер, М.Н. Губогло, Д.В. Драгунский, Л.М. Дробижина, И.Ю. Заринов, В.В. Карлов, В.И. Козлов, Е.М. Колпаков, М.В. Крюков, С.Г. Ларченко, Л.П. Лащук, А.А. Прусаускас, М.В. Рагулина, С.Е. Рыбаков, С.В. Соколовски, Н.Г. Скворцов, В.А. Тишков, Я.В. Чеснов, А.Й. Элез). Дискуссия позволила основательно рассмотреть многие аспекты темы, в том числе онтологический статус категории «этничность» (реальность / идеальность), методологию её исследования, дефиниции понятия, поиск этнической субстанции, субъективный, либо объективный характер этничности, этническую идентичность, этническую маргинальность, этническую социализацию, этническую мобилизацию. К теории этноса можно отнести ещё ряд работ (С.А. Арутюнов, М.О. Мнацакян, С.А. Кравченко и др.).

Проблема этноса не может быть осмыслена лишь в рамках одной частной предметной научной дисциплины. Её невозможно решить и опираясь только на социально-философскую теорию. У многих авторов этнос отождествляется с понятием «общество». Но в рамках такого истолкования трудно обнаружить специфику этноса как антропологического феномена. Современные теории психологии этноса (А.О. Бороноев, Ю.В. Бромлей,

С.В. Лурье, Э.В. Никитина, Т.Г. Стефаненко, В.Ю. Хотинец и др.) направлены на развитие идей В. Вундта, Г. Лебона, связанных с психологией народов. Осваиваются также выводы З. Фрейда и К. Юнга об индивидуальном и коллективном бессознательном. Фигурирует концепция М. Мид, которая акцентирует сущность динамики в культурно-историческом процессе. Заметен также вклад в рассмотрение темы культурно-исторической школы в психологии (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, П.Я. Гальперин и др.). К изучению проблем этнического характера приложили свои усилия те учёные, которых волновали проблемы наций и этнонациональных отношений. Здесь можно выделить исследования таких исследователей, как Р.Г. Абдулатипов, В.И. Бушков, Д.В. Микульский, Ю.В. Бромлей, Л.М. Гумилев, Л.М. Дробижева, В.И. Козлов, В.И. Рыбаков.

**Четвёртая категория работ** связана с термином «этничность». Исторически данное понятие появилось в западной антропологии, где его разработку, а также анализ всей этнической проблематики нашёл отражение в трудах следующих авторов: Х. Айзекса, Б. Андерсона, Ф. Барта, Р. Бурдые, М. Бэнкса, Э. Геллнера, Х. Глейзнера и Д. Мойнхина, Г. ван ден Берга, Дж. Де-Воса и Л. Романуси-Росс, К. Гирца, Д. Горовитца, В. Исаива, Дж. Комароффа, М. Мида, Ж. Деверо, Г. Стейна, Ю. Хабермаса, Радклифа-Брауна, Дж. Ротшильда, К. Леви-Стросса, Дж. МакКея, Р. Шоу и Ю. Вонга. В русскоязычной литературе это понятие долго не воспринималось вообще. Между тем как в западной науке эта категория получила основательную разработку. И лишь в 90-х гг. XX в. в России, начиная с полемической статьи С.В. Чешко «Человек и этничность» (1994), к этой теме появился интерес. Важную роль в научной разработке понятия этничности сыграла дискуссия на страницах журнала «Этническое обозрение». Этнос и этничность не исключают, а дополняют друг друга. Рассмотрение особенностей национальной самоидентификации в условиях нынешнего фазиса модернизационного процесса занимало и занимает многих ведущих философов, психологов и социологов. Заметные концепции национальной

самоидентификации были предложены в трудах М. Мид, П. Рикёра, И. Амира, Д. Бар-Таля, Д.У. Берри, И.Г. Пуртинга, М.Г. Сегалья, П.Р. Дазена, И. Шарона и др. В российской литературе продуктивная разработка этого вопроса содержится в трудах С.А. Арутюнова, Ю.В. Бромлея, А.О. Бороноева, И.С. Кона, В.Н. Павленко, Т.Г. Стефененко. В современной российской литературе, посвящённой проблеме модернизации, большое внимание уделяется проблеме этнической национальной самоидентификации. В работах А.Р. Аклаева, А.С. Ахиезера, А.А. Белика, Л.М. Дробижевой, А.Г. Здравомыслова, В.В. Ильина, А.А. Кара-Мурзы, В.В. Коротеевой, Г.У. Солдатовой, А.А. Сусоколова, Н.М. Лебедевой, С.В. Лурье, М.А. Фадеичевой и других авторов обстоятельно освещён этот процесс.

**Пятая категория** работ связана с анализом современных направлений в изучении этноса и этничности. В социально-философских науках сложилось три основных теоретических подхода к изучению этничности и этнической идентичности: примордиализм, конструктивизм и инструментализм. Анализ этих и других теоретических концепций провели в своих исследованиях такие российские учёные, как Ю.В. Бромлей, Л.М. Дробижева, А.Г. Здравомыслов, С. Лурье, В.А. Тишков.

Представители примордиализма рассматривают этничность как объективную данность, своего рода изначальную (примордиальную) характеристику человечества (например, П. ванн ден Берг, К. Гриц, Э. Смит, Э. Шилз и др.). Признаками принадлежности к определённой этничности могут служить территория, язык, расовый тип, религия, психический склад, мировоззрение и т.д.

Инструменталистская школа появляется в 70-х гг. прошлого века. Её главным тезисом является детерминирующая роль социальных интересов в формировании этничности (Р. Брубейкер, А. Коэн, Д. Хоровиц, К. Янг и др.). Эти авторы считают, что этничность детерминируется ситуативно.

В эти же годы оформляется ещё одна школа – конструктивизм. Основная отличительная черта данного подхода – этносы и связанные с ними иные субстанции рассматриваются как идеальные модели, конструкции, которые создаёт политическая элита для достижения каких-либо целей (Б. Андерсон, Ф. Барт, Э. Геллнер, Э. Хобсбаум и др.). К конструктивистской теории относится и концепция норвежского антрополога Ф. Барта о решающей роли этнических границ в формировании и поддержании этнической идентичности, изложенные в классической работе «Этнические группы и границы». Ф. Барт и его соавторы выдвигают тезис о том, что изучение этнических границ является самым перспективным путём изучения этничности<sup>7</sup>. Культурное единство этнической группы, по мнению Барта, следует рассматривать не как первичную и дефиниционную её характеристику, а как результат и даже смысл её существования. То есть организационная структура этнической группы создается процессами этнического соотнесения и оттеснением других. Использование этнической идентичности в социальном взаимодействии, отнесением себя и других к определённым категориям, собственно, и формирует этнические группы в их организационном качестве.

В отличие от эссенциализма и примордиализма, где понятие идентичности трактуется в прямой связи с врождёнными характеристиками единицы, которой приписывается идентичность, конструктивизм основывается на иных исходных допущениях. В рамках социологии и антропологии это теоретическое направление базируется не на онтологических, а на феноменологических основаниях. Из этого вытекают два важных следствия. Во-первых, категории, которыми оперируют исследователи, - это не прямое отражение реальности, а эпистемологические конструкты, инструменты, приемлемые для решения определённых классов задач, способные таким образом описывать и объяснять соответствующие связи людей с окружением. Во-вторых, социокультурные образования –

---

<sup>7</sup> Frederik Bart., ed., *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, 1969.

функциональные и символические единицы, структурные связи между ними, - их устойчивость и изменчивость суть производные социальных взаимодействий и коммуникаций. Предполагается, что их существование обусловлено прагматическими и интеракционными необходимостями (П. Бергер и Т. Лукман – в социологии; Дж. Брунер, М. Коул – в антропологии; Р. Рорти – в философии). Соответственно, акцент переносится с субстанционально самотождественной, самодовлеющей «вещи» на социокультурные практики агентов и акторов, в ходе которых порождаются такого рода образования. Таким образом, представители конструктивизма толкуют национальную и этническую идентичность как сконструированную реальность, а не как объективную данность.

**К шестой группе** источников отнесены работы, посвящённые этнической социализации, этнической идентичности, этническому самосознанию (Э.Г. Александренков, А.О. Бороноев, И.С. Кон, Н.М. Лебедева, А.Н. Леонтьев, В.С. Малахов, С. Московичи, В.С. Мухина, Э.В. Сикевич, Г.У. Солдатова, Т.Г. Стефаненко, В.Ю. Хотинец, Г.Г. Шпет, Э. Эрикссон, В.А. Ядов). Идея заключается в том, что этнос является наиболее универсальной формой жизни людей, во многом определяющей их социально-культурную ориентацию.

Анализ смысла и сути цивилизации и цивилизационных образований осуществлён в работах Н. Бердяева, С. Булгакова, К. Ясперса, Л. Моргана, Л. Фёвра, О. Шпенглера, А. Тойнби, Г. Мишо, Э. Марка, П. Бегби и современных концепциях (И. Валлерстайн, С. Хантингтон, Ф. Фукуяма, М. Кастельс). Сущность этноса и различные теории этногенеза разработаны в трудах Ю.В. Бромлея, С.М. Широкогорова, Л.Н. Гумилева, В.П. Алексеева, В.И. Козлова, Л.П. Лашука. Этнос и этническое самосознание исследовано в работах психологов (Л.М. Дробичева, З.В. Сикевич, Г.У. Солдатова), этнопсихологов (А.А. Налчаджян, В.Ю. Хотинец и др.) и собственно в рамках этнологических трудов (С.А. Арутюнова, Ю.В. Бромлея,

Л.Н. Гумилева, Дж. Де Воса, В.И. Козлова, М.В. Крюкова, В.А. Тишкова, Н.Н. Чебоксарова, С.М. Широкогорова, В.А. Шнирельмана и др.).

**К седьмой группе** источников относятся работы, в которых осмысливается идея этнолокальной поливариантности культур, связанных с жизнедеятельностью конкретных народов. Впервые оформившаяся как научная проблема в книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (1871), эта тема развивалась в исследованиях К. Леонтьева, К. Брайзига, О. Шпенглера, в известных работах А.С. Хомякова, А. Тойнби, П.А. Сорокина, а, начиная с Э.Б. Тайлора, в рамках культурно-антропологического направления, в частности, в одной из его ведущих школ в лице таких исследователей, как Ф. Боас, Р. Бенедикт, Дж. Клиффорд, А. Крёбер, М. Мид, Р. Марфи, Дж. Фрайдл, Дж. Стюард, М. Херсковиц, М. Харрис, Л. Уайт, К. Уисслер. Через раскрытие свойств и признаков этноса как детерминанты культуры исследуется этнокультурная реальность, особенности взаимосвязи этнического и культурного феноменов. Этнический тип культуры и факторы его локального и дискретного существования изучаются в рамках универсума. При этом используются естественный и субъектный подходы в исследовании культурных типов (Н.Я. Данилевский, К. Леонтьев), идеи уникальности души народа и свойственного ему стиля жизни (Г. Лебон, О. Шпенглер), принципы системологии и организмического подхода к культуре (К.Л. фон Берталанфи), плюралистической «новой диалектики» (У. Джеймс, Е. Янч, Н.Г. Абрамова и др.), теория этногенеза Л.Н. Гумилева, идеи культурного плюрализма, партикуляризма и релятивизма культурной антропологии США (Ф. Боас, А. Крёбер, Дж. Стюард, М. Харрис, М. Херсковиц, Л. Уайт и др.).

В диссертации подчёркнуто, что весь этот корпус научной литературы имеет отношение к теме «Этнос как предмет этнологии и культурной антропологии». Однако в нашей работе мы стремились проблематизировать основные современные подходы к этнической теме. Такие понятия, как этнос, нация, конструктивизм, идентичность, на наш взгляд, нуждаются в

переосмыслении. Обозначенные вопросы требуют какого-то иного подхода хотя бы в силу своей парадоксальности и неожиданности. Для понимания этих процессов нужен новый исследовательский ракурс. Это и стало истоком замысла рассмотреть этнос в системе философско-антропологического знания. Такие темы, как утрата идентичности, иллюзорная самоидентичность, нацификация, ментальность, человеческая природа, плюральность разумов, которые репрезентируют разные культуры, и др., требуют свежего концептуального осмысления. Этот замысел вовсе не предполагает негативного отношения к тем результатам, которые получены в сфере этнологии, культурологии, психологии, социологии. Разумеется, социальная или культурная антропология не обходят проблемы человеческой природы. Однако не размещают это понятие философской антропологии в приоритетный ракурс.

**Объектом данного диссертационного исследования** является этнос как объективное и конструктивистское социальное образование. В настоящее время традиционное представление об этносе как реальном историческом феномене замещается конструктивистским взглядом на этнос как социальный и политический конструкт.

**Предмет исследования** – этнос в контексте философской антропологии. В данном случае речь идёт о том, как связана тема этноса и этничности с человеческой природой. Здесь ставится вопрос об исторической судьбе этноса: сохранится ли он в качестве объективной социальной общности или подвергнется самоотрицанию с учётом того факта, что в глобально целостной системе этносы не обогащают друг друга, а стремятся к взаимному растворению.

**Целью диссертационного исследования** является создание философско-антропологической трактовки этноса. В соответствии с поставленной целью **задачи** можно сформулировать следующим образом:

- ввести в русло изучения этносов значительную философско-антропологическую традицию, представленную именами видных философов:

Н.А. Бердяева, В. Гумбольдта, И. Канта, Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросса и других мыслителей;

- критически сопоставить философское толкование этноса с научными разработками этнологии, социологии, психологии; провести сравнение и взаимную корректировку основных проблем, связанных с этносом, этничностью, идентичностью и исторической судьбой современных социальных общностей;

- критически проанализировать основные течения, связанные с толкованием этноса – примордиализм, конструктивизм, инструментализм, раскрыть положительные и отрицательные стороны этих направлений;

- разработать собственную концепцию сопоставления этноса и этничности, выявив их историческую динамику;

- осуществить концептуальный анализ основных понятий, которые используются при изучении этноса;

- раскрыть смысл новых тенденций в трактовке понятия идентичности, указав на новые конфигурации этого понятия (множественность идентичностей, иллюзорная идентичность, нулевая идентичность);

- проанализировать трудности и негативные последствия процесса глобализации, указав на различные смыслоутраты и культурные упущения в ходе становления новой цивилизации;

- обозначить пути дальнейшего изучения этноса в системе философско-антропологической рефлексии.



## Часть первая. ОТ ЭТНОЛОГИИ К ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### Глава 1. Этнос и суперэтнос

#### Критерии этноса

Американский психоаналитик Эрик Эриксон, поднимая эту тему, приходит к выводу, что каждая культура выбирает свою стратегию выживания. «Открытие «примитивных» систем детского воспитания ясно показывает, что примитивные сообщества не относятся ни к младенческим стадиям человечества, ни к вызванным задержкой отклонениям от олицетворяемых нами гордых прогрессивных норм. Они являют собой совершенную форму зрелой человеческой жизни, гомогенность и простая цельность которой вполне могли бы вызвать у вас чувство доброй зависти. Давайте заново откроем для нас характерные особенности некоторых из этих форм жизни, изучая образцы, добытые в ходе наблюдений за жизнью американских индейцев»<sup>8</sup>.

Культурные предрассудки всякий раз обнаруживаются тогда, когда встречаются представители различных народов, особенно если эта встреча происходит под давлением. В данном исследовании универсальная проблема предрассудков была досконально изучена до самых психодинамических глубин.

В книге «Детство и общество» Эриксон отстаивает тезис, что между формами воспитания детей и ролями взрослых существует взаимосвязь. Эриксона пригласили принять участие в исследовании апатии у индейцев сиу. Эта проблема интересовала правительство США, поскольку оно стремилось оказать помощь индейцам сиу, жившим в резервации «Пайн Ридж» в Южной Дакоте.

---

<sup>8</sup> Эриксон Э. Детство и общество. СПб., 2000. С. 100.

Эриксон разработал несколько критериев, которые характеризовали различия между народами и одновременно образовывали основу для формирования ценностных представлений и вытекающих из них предрассудков. Одним из этих дифференцирующих критериев являлось право собственности. Автор изучал обычаи, касающиеся родов, и исследовал поведение матерей во время кормления. При этом он обратил внимание на то, что первое водянистое выделение молочных желез (молозиво) не доставалось новорожденному, а его отсасывала специально предназначенная для этого женщина. Другие женщины общины собирали плоды и выжатый из них сок наливали в бизоний пузырь, имитировавший материнскую грудь, из которого и пил младенец. Создавалось впечатление, что вся община искренне радуется новому члену и желает ему только хорошего. Затем, после появления материнского молока, дети сиу в течение нескольких лет кормятся грудью. Их никогда не отучают от груди насильно. Матери-индианки сами подчёркивали, что испытывают радость при избавлении ребёнка от напряжения, вызванного голодом, и чувства неудовлетворенности, и это считалось ими отличием от женщин белых людей, о которых они отзывались презрительно, поскольку те позволяли своим детям плакать.

С другой стороны, индейским детям, когда они становились несколько старше, давали «подзатыльники», если они искусали грудь своей матери. Жуткий крик ребёнка, который, как правило, раздавался вслед за этим, расценивался взрослыми как позитивный знак, ибо он предвещал, что ребёнок будет обладать вспыльчивым характером, вполне пригодным для того, чтобы охотиться на буйволов, убивать и вести беспощадную борьбу с врагами. Далее Эриксон даёт подробное объяснение своего тезиса. Между оральностью ребёнку сиу и этическими ценностями племени, без сомнения, имеется соответствие. Частная собственность не имела значения; у неё не было никакой функции. Все были рады ребёнку, и все ему делали подарки. Безопасность зависела от развития специфического, агрессивного паттерна поведения, который подкреплялся взрослыми и всем племенем. То есть с

позиции племени было необходимо растить тех, кто способен заботиться о других и обладает мужеством и духом борьбы.

Эриксон пишет по этому поводу: «Мы говорим о целях и ценностях, а также о той энергии, которую они получают благодаря системе воспитания». И далее: «Воспитание должно быть встроено в систему непрерывного экономического и культурного синтеза, чтобы сохранить свою консистентность»<sup>9</sup>.

В период жизни, когда детей в западной цивилизации приучают к регулярному отправлению выделительных функций, сиу не делали ничего подобного. Модальности «удерживания» и «отпускания» не имели решающего значения. Поэтому вопрос об «отдаче» детских экскрементов (собственности) решался без проблем: маленькие дети подражали старшим. Владение какой-либо частной собственностью не имело ценности, не содержало в себе ничего «хорошего». Эта культурная установка оказывала влияние на позицию матери с точки зрения приучения к опрятности. В свою очередь такая установка становилась частью характера сиу.

Когда дети сиу становились чуть старше – достигли примерно того возраста, когда в западной цивилизации дети начинают ходить в школу, - они вынуждены были считаться с определёнными изменениями. Мальчики и девочки, братья и сестры могли общаться между собой лишь в ограниченных пределах. Отныне мальчики всерьёз подготавливались в своих играх к будущим задачам в роли охотников и воинов. Девочки содержались вблизи кипи (конусообразной палатки из бизоньих шкур, служившей жилищем у индейцев прерий), где знакомились с обязанностями женщин. Существовали совершенно конкретные территориальные границы, преступать которые девочка не могла. Если же она это делала, то над ней мог совершить насилие любой мальчик. Ему даже позволялось хвастаться своим поступком. Тем не менее, в рамках этой системы очевидной агрессивной сексуальной эксплуатации существовало и позитивное уважение, которое развивалось

---

<sup>9</sup> Там же. С. 134.

между братьями и сестрами и являлось прообразом уважения к противоположному полу у взрослых. Если юноша убивал определённое животное, то зачастую именно сестре выпадала честь его готовить и вместе с братом его съесть. Позднее, если молодой мужчина убивал врага, то опять-таки сестре предоставлялось право увечить мертвое тело.

Два раза каждое лето мужчины сиу исполняли танец солнца. Он являлся частью ритуала примирения со сверхъестественными силами. В ходе танца мужчины пронзали мышцы груди деревянными прутьями, прикрепленными к «солнечному столбу» кожаными ремнями. Устремив пристальный взгляд на столб, они пятились назад, вырывая куски плоти из своей груди. Эриксон усматривал в этом глубоко бессознательную детерминанту, аналогичную закону возмездия: «Око за око, зуб за зуб». Ярость ребёнка из-за боли, которую он должен был терпеть в наказание за укус материнской груди и из-за потери ощущения связанности с раем детства, должна была быть искуплена. Чтобы обеспечить себя вдоволь пищей, необходимо умиловить сверхъестественные силы танцующий в экстазе дикарь должен изувечить собственную грудь.

В то время индейцы сиу были кочующими охотниками на бизонов и воинами. С технологической точки зрения они жили в узком мире, в котором чувствовали себя сильными, уверенными и были сами себе хозяевами. У них существовал совершенно определённый паттерн коллективной идентификации. Благодаря воспитанию в детстве они становились мужественными, физически сильными, спокойными, уверенными в себе, а давление общественного мнения в виде обвинения в постыдных поступках формировало их реальное социальное поведение, но не воздействовало на телесные функции и фантазии. То есть индейцы сиу боялись внешнего осуждения, но не «внутреннего голоса совести», как это было характерно для их белых врагов.

Многие исследователи, изучавшие проблему апатии, пытались рассматривать с психодинамических позиций эти черты характера как

«репрессивные силы», которые были активизированы в детском возрасте. Эриксон, напротив, считает, что такое понимание апатии сиу совершенно неправильно. Апатия, скорее, основывается на том, что все, что осталось от инициативы молодых и взрослых сиу, не может найти жизненной идентичности, а те силы, которые когда-то возникли в результате особого рода детского воспитания, инстинктивно направлявшегося на то, чтобы формировать воинов и охотников, не могут воплотиться в поступках.

Эриксон изучал также ещё одну, диаметрально противоположную группу американских индейцев – юроков. Юроки живут в низовьях большой реки, которая на севере Калифорнии впадает в море. В их языке нет таких понятий, как «север» или «юг». Есть только направления «вверх по реке», «вниз по реке», «к реке», «от реки». Это племя живёт словно в гигантской системе тела, которая предназначена для приема пищи и называется рекой Кламат. Каждый год на нерест приходят несметные стаи лосося, которого юроки коптят и употребляют в пищу. Каждый год совместными усилиями юроки строят запруды, чтобы ловить лососей. Они относятся к своей реке, как к телу, которое нужно содержать в чистоте и защищать от загрязнения. В реку запрещено мочиться. Женщины во время менструации не должны подходить к реке. Мужчина же после полового акта прежде чем войти в воду, должен очиститься в паровой бане.

С оральностью юроки обходятся совершенно иначе, чем сиу. Младенцев отлучают от груди уже примерно в шесть месяцев. Если это не удастся, то мать на несколько дней уходит. Отлучение от груди называется «забыванием матери». Хотя юроки не придают такого значения контролю над мышцами сфинктера в раннем возрасте, как в индустриальных обществах, тем не менее они следят, чтобы продукты жизнедеятельности различных систем органов не смешивались. Представление о том, что одну систему можно загрязнить продуктами другой, является физическим выражением необходимости держать в чистоте водную систему реки. Любопытно, что юроки обладают определёнными чертами характера,

которые встречаются только у «обсессивных невротиков» в западной культуре. Они скупы, жадны, алчны и сварливы; они тратят много сил на то, чтобы избежать загрязнения и дурных поступков. Типичный юрок считает, что ему достаточно просто сконцентрироваться на мысли о лососе, и он сможет увидеть, что на самом деле делается в реке. Если расценивать подобное поведение с точки зрения психопатологии, то такого человека следует считать психотиком.

В своем отношении к загрязнению и выходу за рамки привычного поведения юроки ведут себя, словно страдают фобией. Однако все эти наблюдения не дают нам возможности приблизиться к пониманию взрослых юроков, которые целиком справляются со своими задачами. Во всех этих паттернах поведения содержатся магические элементы. Юроки контролируют собственные системы органов, как им хотелось бы контролировать реку, дающую им жизнь и пищу. Таким образом, индивид, общество, в котором он живёт, и река рассматриваются как части единой системы, на которую влияют как поведения индивида, так и поведение общины. «Я хочу этим сказать, – пишет Эриксон, – что невроз является индивидуальным состоянием, в котором иррациональные черты полностью отделены от сравнительно развитой рациональности; примитивность, напротив, является состоянием человеческой организации, в котором дорациональное мышление интегрировано с рациональностью настолько, насколько её допускает существующая технология»<sup>10</sup>.

### **Разнообразие ценностей**

В европейской культуре не было такого культа семьи, как в древнем Китае. Наверное, китайская культура, которая ставила перед семьей проблему сохранения традиций, требовала от детей безоговорочного почитания. Философ Конфуций учил, что общество должно напоминать большую семью, в которой подданные чтят родителей и любят друг друга

---

<sup>10</sup> Там же. С. 180.

как братья. «А почтение к старшим является безусловной нормой конфуцианского взгляда на человека. Это – основа основ конфуцианской этики. Почтение к родителям – первое, с чего начинает человек. Оно задаёт трепетное отношение к прошлому и движение к новому лишь в той мере, в какой новое является продолжением и совершенствованием прошлого. То есть прошлое не разрушается. Так согласно конфуцианскому канону сын, становясь главой семьи, обязан в течение трёх лет сохранять все порядки, которые завел отец, и только потом он их может изменить. Я предполагаю, что акцентированное почтение к прошлому, здоровый консерватизм, то, что они не хватаются за новое без раздумий, является одной из причин большой численности китайцев»<sup>11</sup>.

Китайцы не только с огромным уважением относились к родителям, но и следовали их воле. Девушка не могла выйти замуж, если родители не одобряли её выбор. Европейцам трудно представить такую ситуацию, чтобы наши взрослые дети выбирали супруга по совету родителей. Это кажется невозможным. Даже после смерти отца или матери юноша, который хотел жениться на девушке, но не получил согласия родителей, должен был ещё несколько лет ждать, когда по традиции можно было бы, наконец, жениться по своей воле.

Согласно законам средневекового Китая, взрослый сын мог поступиться запретом своих родителей только через пять лет после их кончины. Хорошо это или плохо? У каждого народа – свои культурные особенности, свои правила жизни. Человеку европейской культуры может показаться странным, что надо называть родителей на «вы», согласовывать свою любовь с отцом и матерью, чтить их волю даже после их смерти. Однако эти традиции помогали китайцам сохранять высокое достоинство семьи. Наверное, сын или дочь могли видеть у родителей какие-то

---

<sup>11</sup> Гусейнов А.А. Совесть: бесполезное свойство души. Выступление на Круглом столе по проблемам нравственности и духовности. СПб., 2010. С. 39.

недостатки. Но они ни на минуту не забывали, что именно эти люди, отец и мать, даровали им жизнь. В китайской культуре не мог появиться такой герой, как Павлик Морозов, потому что по китайским традициям средневековья, сын, который донес на своего отца, наказывался сурово, вплоть до смертной казни.

Человеку свойственно долгое детство, а цивилизованному человеку – ещё более долгое. Продолжительное детство делает человека в техническом и умственном отношении виртуозом, но и оставляет в нём пожизненный осадок эмоциональной незрелости. Хотя племена и народности, во многом неосознанно, используют воспитание детей для достижения своей особой формы зрелой идентичности, своего уникального варианта цельности, их постоянно преследуют иррациональные страхи родом из того самого детства, которое они эксплуатировали особым образом.

Индийские дети, которые приезжают в Россию, больше всего удивляются, что ребята зовут своих родителей на «ты». В Индии так не принято. К родителям обращаются только на «вы». Давайте подумаем, как лучше строить отношения с близкими. У Пушкина сказано «пустое вы» и «сердечное ты». Выражено это у поэта по другому поводу. Но все же – неужели лучше, общаясь с родителями, сохранять дистанцию?

Какая стратегия лучше? Сохранять эмоциональную близость, обращаться к родителям на «ты» или, рискуя этой дистанцией, нести эстафету уважения к родителям? Каждая культура выбирает свою стратегию. И в ней есть и положительное, и отрицательное.

В европейской культуре сердечная близость, возможность говорить с родителями как с равными (то есть на «ты») ценилась выше, чем в древнекитайской. Дети, рождённые в царских или королевских семьях, не могли жениться или выходить замуж без согласия родителей. Считались с волей отца или матери в тех случаях, когда родители располагали капиталом. «Печально я гляжу на наше поколение...» Родители часто страдают, что дети живут своей жизнью, даже не посвящая в неё родителей, не оказывают отцу



и матери должного уважения. Далеко не все родители проникаются мыслью, что именно родители подарили им возможность жить на этой Земле. Можно, например, услышать и такое: «А я вовсе не просил их рожать меня. Они даже не спросили моё мнение». В древнекитайской культуре такое совершенно невозможно. Юноша или девушка подчинялись воле родителей. Они знали, что сами станут стариками, и им будет оказано глубокое уважение, они будут вознаграждены за своё повиновение.

В Японии воспитатель чаще стремится использовать методы поощрения, нежели наказания. Воспитывать там означает не ругать за совершенные плохие поступки, а, предвидя плохое, обучать правильному поведению. Даже при очередном нарушении правил приличия воспитатель избегает прямого осуждения, чтобы не поставить ребёнка в унижительное положение. Вместо порицания японских детей обучают конкретным навыкам поведения, всячески внушая им уверенность, что они способны научиться управлять собой, если приложат соответствующие усилия для этого. Японские традиции воспитания исходят из того, что чрезмерное давление на психику ребёнка может привести к обратному результату.

Если оценивать процесс воспитания детей в Японии с европейской точки зрения, то можно заключить, что японских детей невероятно балуют. В первые годы жизни им ничего не запрещают, не давая тем самым повода для плача и слез. Взрослые совершенно не реагируют на плохое поведение детей, словно не замечая его. Первые ограничения начинаются только в школьные годы, но и тогда они вводятся постепенно. Только с 6-7 лет японский ребёнок начинает подавлять в себе стихийные порывы, учится вести себя подобающим образом, уважать старших, чтить долг и быть преданным семье. По мере взросления регламентация поведения значительно усиливается.

В Англии процесс социализации основывается на совершенно иных принципах. Англичане считают, что неумеренное проявление любви и нежности приносит вред детскому характеру. Согласно английским

педагогическим принципам, баловать детей – значить их портить. Традиции английского воспитания требуют относиться к детям сдержанно, даже холодно. За совершение проступков ребёнка ждет суровое наказание. С детства молодые англичане приучаются к самостоятельности и ответственности за свои поступки. Они рано становятся взрослыми, и их не надо подготавливать для взрослой жизни. Сознательно отстраняясь от детей, родители тем самым готовят их к трудностям взрослой жизни. Уже в 16-17 лет, получив аттестат об окончании школы, дети покидают родительский дом и живут отдельно.

Человек, общаясь с представителями других культур, чаще всего не может предсказывать их поведение, основываясь только на собственных культурных нормах и правилах. При этом основная цель коммуникации заключается в том, чтобы понять смысл каждого конкретного поступка партнера по общению, но этот смысл не всегда лежит на поверхности, зачастую он скрыт в традиционных представлениях о нормальном и ненормальном поведении, которые в различных культурах и социокультурных группах существенно различаются.

Например, правила поведения в японском жилище слишком сложны, чтобы их можно было быстро усвоить. Для начала главное – ни на что не наступать, ни через что не перешагивать и садиться, где укажут. Существуют предписанные позы для сидения на татами. Самая церемониальная из них – опустившись на колени, сесть на собственные пятки. В таком положении совершаются поклоны. Кланяться, сидя на подушке, считается неучтивым: сначала надо переместиться на пол. Сидеть нога на ногу считается у японцев развязной позой, а вытягивать ноги в сторону собеседника – верхом неприличия.

Истории известно огромное число фактов, когда попытки тех или иных культур установить взаимные контакты и отношения заканчивались безуспешно. Обычно неудачи объяснялись личными причинами, недостатками другой стороны или просто языковым непониманием и

практически не принимались во внимание культурные различия в качестве причины неудачной коммуникации.

Большинство моделей поведения людей формируется под влиянием их культуры, применяется ими автоматически, так же как и автоматически люди воспринимают явления других культур, не задумываясь при этом о механизмах их восприятия. Например, евреи, читая Тору, откидываются, имитируя позу наездника верблюда. Эта манера возникла много веков назад, её смысл давно утерян, но само движение осталось и передаётся из поколения в поколение как элемент культуры. «Культурные очки» – это когда большинство людей рассматривают собственную культуру как центр и оценку для других культур.

Повседневное поведение большинства людей характеризуется наивным реализмом. Они исходят из того, что мир таков, каким они его себе представляют, и состоит из бесчисленного количества само собой разумеющихся вещей, предметов, людей, событий, которые они воспринимают как естественные и нормальные. Например, в Японии размещение участников за столом переговоров строго определено старшинством. В культурах Ближнего Востока ни одно деловое обсуждение не начнется без обмена любезностями и налаживания личных контактов. Стремление американцев приступить к обсуждению деловых вопросов без напрасной траты времени будет воспринято представителями этих культур как грубость и невежливость.

Дружеские отношения американцев носят весьма своеобразный характер: они редко бывают продолжительными и в них присутствует всегда много прикладных моментов. Они менее постоянны, нежели представители других культур, и не любят зависеть от других людей. Американцы часто ранжируют свои дружеские отношения, выделяя «друзей по работе», «друзей по спорту», «друзей по отдыху», «друзей семьи».

Мужскими следует считать культуры, в которых ценится тщеславие, стремление к успеху, признание личных достижений и забота о высоком

достатке. Женскими следует признать те культуры, в которых превалирует значимость межличностных отношений, сотрудничества, стремление к пониманию и проявляется забота об окружающих.

Мужчинам приписывается твердость, ориентация на конкуренцию, соперничество и стремление быть первым. Женщинам в свою очередь предлагается ориентация на дом, семью, социальные ценности, а также мягкость, эмоциональность и чувственность.

В соответствии с таким разделением, в маскулинных культурах доминируют следующие ценности: настойчивость, сила, независимость, материальный успех, открытость. В культурах с мужским началом, характерных для Австрии, Великобритании, Венесуэлы, Германии, Греции, Ирландии, Италии, Мексики, Швейцарии, Филиппин, Японии, половые различия мужских и женских ролей обозначены в обществе чётко: мальчиков учат быть решительными и настойчивыми, а девочек – покладистыми и заботливыми. В работе здесь больше всего ценится результат, и награждение происходит по принципу реального вклада в этот результат.

Феминные культуры, присущие Дании, Нидерландам, Норвегии, Португалии, Финляндии, Чили, Швеции, ценят больше всего эмоциональные связи между людьми, заботу о других членах общества, самого человека. Мужчины в этих культурах не должны быть напористы, им надлежит принимать участие в семейных делах. Соответственно в воспитании детей большое значение придаётся развитию чувства солидарности и скромности. Здесь проповедуется социальное равенство полов, сочувствие неудачникам, конфликты обычно решаются путем переговоров и достижения компромисса. Награждение за труд в культурах феминного типа происходит в основном по принципу равенства.

Сохранение традиционных манер поведения особенно характерно для традиционных обществ. Например, в Малазии веками без изменений передаются нормы взаимоотношения родителей и детей, уважительного отношения молодых людей к пожилым, чинопочитание в зависимости от

занимаемого общественного положения. В соответствии с нормами повседневного поведения там неприлично на кого-то показывать указательным пальцем. Надо сжать правую руку в кулак и показать на человека большим пальцем. Брать и передавать что-либо можно только правой рукой, а ещё лучше – обеими руками, слегка наклонившись вперёд.

Обычай заключения брака у разных народов имеет множество форм проявления. Так, в Европе или Северной Америке вполне естественно, когда молодые люди сами решают вопрос о вступлении в брак. В то время как у многих народов Азии и Африки принято, что главы семей заключали договор о браке. Культурные обычаи других народов до недавнего времени запрещали видеться жениху и невесте до свадьбы. В западном обществе с его идеалом романтической любви девушка ужаснулась бы при одной мысли быть проданной будущему мужу, не имея права принимать личного участия в этом решении.

Автоматическое следование традиции на практике представляет собой простое соблюдение привычных норм и требований к поведению представителей какой-либо культуры. Возьмем для примера процедуру совершения покупок. В европейских странах отношения продавца и покупателя определяются устойчивыми ценами. В редких случаях здесь уместен торг, но он скорее исключение, а не правило. В то же время именно торг выступает необходимым атрибутом процедуры покупки в арабских странах. Там торг является одновременно формой общения между продавцом и покупателем и поэтому превращается в увлекательную и эмоциональную игру.

У оленных чукчей есть целый комплекс обычаев, благодаря которым формирование, развитие и рост детей должны протекать нормально. Чукчи уверены – здоровье потомства закладывается задолго до его появления на свет. Поэтому будущая мама должна даже эмоции и настроение поддерживать в полном порядке: ни на кого не злиться, быть приветливой, доброжелательной, радостной.

Если что-то пойдет не так, старшие родственники сразу же заметят это и проведут обряд очищения. В продолжительной беседе обсудят проблему, расскажут поучительные истории о том, что бывает, если не взяться за ум. В ходе рассказа участники обряда вживаются в образы героев, ставят себя на их место. У современных психологов такой приём называется «ролевой игрой». На свет он появился чуть позже, чем сами психологи, и значительно позже, чем чукчи.

У чукотской женщины в период беременности гораздо больше ограничений, чем привилегий. Будущая мама, так же как все, участвует в семейных делах, имеет те же права и несет те же обязанности, что и остальные члены клана. Но, наблюдая за ней, родственники подмечают её предпочтения и стараются удовлетворить вкусовые пристрастия в еде, одежде, украшениях. Но не более того!

Появившегося на свет ребёнка чукчи сразу женят. И чем старше подберется вторая половина, чем морщинистой, тем лучше. Связано это с поверьем, что, если у ребёнка нет пары, кто-нибудь из злых духов может забрать его себе. Как правило, более зрелый супруг делает более юному подарки, чтобы дать понять духам – отношения настолько прочны, что третьему в паре делать нечего. Так дети обретают необычную защиту. А чтобы молодые родители понимали, насколько рождение ребёнка событие серьёзное и радостное для всего рода, существует обычай одаривать подарками младенцев, которым отроду не более трёх месяцев. А назначенный день оглашается, что родители с малышом пойдут по соседям, чтобы собрать подарки. Обход, как правило, начинается с раннего утра и может завершиться лишь вечером. Везде, куда бы ни пришла торжественная делегация, её встречают угощениями. Рассматривают малыша, обязательно отмечая, на кого он больше похож, подробно расспрашивают о его состоянии: часто ли плачет, спокойно ли спит и т.д. Затем ребёнку преподносят подарки. Мальчикам – мужские: детский аркан для ловли оленей, нож или заготовку для него, нарты, капкан, ремень, инструменты и

даже живого оленя. Девочки в дар получают бисер, швейные иголки, кусочки выделанных шкур россомахи, волка, белой собаки (этот мех особенно ценится и применяется для оторочки кухлянки), важенку (самку северного оленя). Последний подарок – особо ценный, так как от важенки получают ежегодный приплод. И если все сложится хорошо, то, когда девочка превратится в невесту, у неё уже будет своё небольшое стадо.

Своеобразным «поведением» в условиях глобализации отличаются национальные культуры. В силу глубокой специализации своих частей и сложности строения национальные культуры оказываются более чувствительными, а в некоторых отношениях более уязвимыми к глобальным изменениям, нежели этнические. Не случайно в теории цивилизаций ситуация гибели высокоразвитой культуры под ударами менее развитого общества рассматривается скорее как закономерность, нежели как случайность или недоразумение. Основная часть традиционных культур адаптируется к переменам в эволюционном режиме, в то время как национальные культуры способны к стремительной и конкретной динамике. Но в целом национальные сообщества более приспособлены к современности. Некоторые из них могут утрачивать лидерские функции в мире, но нельзя ожидать их исчезновения из-за влияния лидерской культуры.

### **Суперэтнос**

Понятие суперэтнуса вошло в литературу в 1974 г. Его ввёл Л.Н. Гумилев. Основное определение этноса у этого исследователя предполагало группу этносов, одновременно возникших в определенном регионе, взаимосвязанных экономическим, идеологическим и политическим общением. Через 14 лет вокруг этого понятия началась дискуссия. В ней приняли участие такие видные специалисты, как В.П. Алексеев, Б.В. Адрианов, С.А. Арутюнов, Ю.В. Бромлей, С.И. Брук, М.В. Крюков. Они пришли к убеждению, что суперэтнос отражает не размеры данного социального образования. Далекое не всегда также речь идёт о мощи

разросшегося этноса. Главный признак суперэтноса – исключительная степень межэтнической близостью.

Таким образом, суперэтнос является важным типом социокультурной интеграции, объединяющей огромное число народов, несколько рас, создавая сообщества особо сложного типа, является суперэтнос. Речь идёт о культурах Индии, России, стран Американского континента, в значительной степени Китая. Культурное единство здесь достигается не путем исчезновения или снижения роли культур традиционных народов, а путем их сохранения и надстраивания над ними яруса суперэтнической культуры. В этом случае общая культура страны может приобретать ярко выраженный гетерогенный характер, что демонстрируется на примере стран Латинской Америки и США. В таких неоднородных сообществах формирование единой культуры возможно при наличии интегративных факторов. Такими факторами выступают: наличие языка межнационального общения, иногда – общая религия, единые механизмы хозяйственной деятельности, порой – идеологическая консолидация, общая историческая судьба, сильное государство, духовная культура либо все указанные факторы в совокупности. В большинстве случаев в рамках государственного образования сохраняется множество культурных миров с их ядрами и механизмами воспроизводства социокультурного порядка. Культура суперэтнических организмов по своему характеру сближается с цивилизационной системой.

Человек, живущий в таком огромном этническом объединении, испытывает определенные трудности в своей идентичности. Со одной стороны, он ощущает себя представителем кровного этноса, но вместе с тем соотносит себя и с суперэтносом. Возникает ли при этом внутренний разлад? Нет, как правило, двойная идентичность не воспринимается как некий конфликт. Это происходит потому, что процессы межэтнической интеграции осуществляются не насильственно, а с помощью закрепления у представителей этноса общих свойств и чувства солидарности. Если глобализация нацелена в основном не на сближение этносов, а на их



взаимное поглощение, то в суперэтнотносе вопрос о размывании изначальных свойств этноса нет и речи. Процессы консолидации могут диктоваться общими интересами и свойствами или этнополитической целесообразностью.

### **Выводы к главе 1**

В гуманитарном сознании имеется множество терминов, которые используются для анализа этнических общностей. Сложилось гнездо понятий, относящихся к этническим объединениям – «племя», «народ», «народность», «нация», «этнос», «субэтнос», «суперэтнос». Всё это свидетельствует о многообразии этнических черт, особенностей, которые рельефно характеризуют разнообразные стили жизни. Каждый этнос вырабатывает собственную стратегию выживания, отражающуюся в разнообразии специфических черт культуры, самосознания, самоидентификации. Этнотносы могут находиться в состоянии соперничества и войны, отстаивая собственную идентичность. Однако этническая практика знает способы гармоничного и относительно спокойного сосуществования разных этносов. Такие образования называются суперэтносами. Роль мобилизующего центра в данных случаях выполняет государство. Суперэтнолизм выступает основательным фактором в осуждении этноцентризма и национализма.

## **Глава 2. Генезис антропологического мышления**

### **Человек в культурной антропологии**

Культурная антропология в широком смысле - комплекс знаний о человеке как творце и носителе культуры. Человек рассматривается здесь как существо биологическое, чья природа трансформирована и определяется культурой. Культурная антропология синтезирует данные естествознания,

психологии, философии и гуманитарных наук (истории, этнографии, этнологии, искусствоведения, религиоведения и др.).

Однако является ли взгляд на этнос исключительной привилегией культурной антропологии? Нет ли оснований выделить ещё один подход – сугубо антропологический, через раскрытие человеческой природы? Формально рассуждая, эти два подхода идентичны. Такой взгляд на проблему хорошо обозначен в философии «новых правых» во Франции. Их лидер А. де Бенуа связывает сущность культуры с такими важными понятиями, как «традиция», «порядок», «раса». Французский философ проводит сравнительный анализ «культуры» и «цивилизации». Он излагает конкретные программы «новых правых»: борьба с «декультурализацией» Европы, выявление индоевропейских истоков западной культуры, возрождение её на основе восстановления архаической «социофункциональной трёхчленной структуры» и «героического», арийского духа, отстаивание культурного регионализма и пр.

Но для нашей темы важно проанализировать понимание культуры в трактовке «новых правых». Они в своих интерпретациях настоятельно акцентируют традиционность, надсубъективность культуры. Подвергая критике подход к культуре, отождествляющий её с общемировоззренческой установкой того или иного общества, его внутренним «идеальным» измерением, А. де Бенуа отмечает, что «культура связана с наследием, преемственностью... несет на себе черты лингвистического, национального, географического и этнического своеобразия»<sup>12</sup>.

Опора на традицию, носительницу опыта «народной души», которая обеспечивает непрерывность национально-исторической преемственности, – краеугольный камень «неопочвеннической» ориентации «новых правых». В одной из своих статей, посвященной разработке понятия «традиция», столь важного для их мировоззрения, А де Бенуа применяет заимствованный у Шпенглера характерный типологический метод параллельного рассмотрения

---

<sup>12</sup> Benoist A.de. Les idées a l'endroit. P., 1979. P. 216.

явлений биологии и культуры. Подчёркивая, что традиция как «деяние коллективное... факт не природы, а культуры», Бенуа указывает на то, что роль традиций служить орудием самосохранения народов в процессе истории – позволяет считать её «своего рода дополнением наследственности»<sup>13</sup>, заменой «инстинкта», воздействующего на народ в целом как совокупного индивида.

К традиции не «приобщаются», в ней «рождаются». Именно поэтому, пишет А. де Бенуа, под традицией следует, прежде всего, понимать специфическую структуру, отражение конкретной ментальной схемы, вписавшейся на протяжении столетий в различные социокультурные формы<sup>14</sup>.

В определении Бенуа, культура – это специфика человеческой деятельности, то, что характеризует человека как вид. Напрасны поиски человека до культуры, появление её на арене истории само по себе надлежит рассматривать как феномен культуры. Она глубочайшим образом сопряжена с сущностью человека, являясь «частью определения человека как такового»<sup>15</sup>.

Человек и культура, пишет А. де Бенуа, неразрывны, подобно растению и почве, на которой оно произрастает. Человек сделал первый шаг к разрыву с природой, начав возводить над ней свой человеческий мир, мир культуры как дальнейшую ступень мировой эволюции. Человек, в описании А де Бенуа, служит соединительным звеном между «природой» и «культурой». Более того, его внутренняя принадлежность к обеим этим системам говорит о том, что между ними существует отношение не противоречия, а взаимной дополнительности. Культура – это природа, которую «пересоздает» человек, утверждая посредством этого себя в качестве человека. Всякое их противопоставление наносит ущерб достоинству человека.

---

<sup>13</sup> Ibid. P. 217.

<sup>14</sup> Ibid. P. 115.

<sup>15</sup> Ibid. P. 217.

В этой системе рассуждений рассмотрение феномена этничности в культурологии, очевидно, должно полностью совпадать с аналогичной интерпретацией в системе философской антропологии. Любопытно, что понятие «культурология», сегодня широко используемое в российской науке, возникло лишь в 50-ых гг. XX в. (с подачи американского антрополога Лесли Уайта), в то время как понятие «антропология» в научном смысле, близком к понятию «культурология», появляется в европейской и американской науке с середины XIX в. Итак, мы видим, что знакомство с другими этносами может дисциплинарно осуществляться как в сфере «культурной антропологии», так и в сфере «антропологии».

Клайд Клакхон, крупнейший американский антрополог, писал о создателях культурной антропологии: «Это были люди, занимавшиеся поиском самых отдаленных предков человека, гомеровской Трои, прародины американских индейцев, связей между солнечной активностью и цветом кожи, историей изобретения колеса, английской булавки и керамики. Они хотели знать, как человек пришёл к такому образу жизни: почему одними управляют короли, другими – старики, третьими – воины, а женщины – никем; почему у одних народов наследство передаётся по мужской линии, у других – по женской, а у третьих – и по той, по другой; почему одни люди болеют и умирают, если считают, что их околдовали, а другие – смеются над этим»<sup>16</sup>.

Если задуматься, по крайней мере, над последним вопросом, то без привлечения необходимых знаний, относящихся уже к философской антропологии, пожалуй, не обойтись. Культурологи могут зафиксировать данную особенность людей той или иной культуры. Но им трудно ответить на вопрос, какие психологические особенности должны быть у тех, кто умирает от осознания своей обреченности. Этот вопрос, скорее всего, находится в компетенции той области знаний, которая изучает не культуру, а самого человека.

---

<sup>16</sup> Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1988. С. 23.

На сегодняшний день существует множество областей антропологического знания, изучающих человека в различных сферах его жизнедеятельности. Привычными стали такие понятия, как социальная антропология, психологическая антропология, экономическая, историческая, религиозная, политическая и пр. «Антропологии» различаются и в зависимости от исследуемых в них тематик: антропология бывает гендерная и урбанистическая, антропология детства и измененных состояний сознания (маргинальная), антропология мифа, кино и пр.<sup>17</sup>.

### **Виды культурно-антропологического знания**

Специфика культурной антропологии как области научного знания о человеке заключается в том, что её интересуют проявленные в культуре человеческие структуры – особенности человеческого сознания, психики, мышления, - универсальные или отдельного народа. При этом к познанию человека в культуре можно идти разными путями – как через поиск основополагающих человеческих структур к познанию культуры, так и через культурные формы к мышлению. Так, существуют теории, считающие человека лишь более сложным животным, – культура тогда предстает как усложненная биологическая жизнь. Такова особенность *социобиологии*.

Социобиологизм можно рассматривать как течение в современной философии, в рамках которого предпринимается попытка синтеза таких направлений, как социальный дарвинизм, генетический детерминизм и этологизм. Социобиологи выступают за расширение сферы биологических исследований в объяснении природы человека. В центре стоит вопрос о том, в какой степени поведение человека обуславливается генетическими факторами или как соотносится культурная эволюция и генетика человека. Подобная постановка вопроса получила название проблемы генно-культурной коэволюции.

---

<sup>17</sup> Доброхотов А.Л., Калинин А.Т. Культурология. М., 2010.

В решении указанных проблем можно выделить два крайних подхода. Первый сводится к положению о том, что поведение современного человека целиком определяется социокультурными предпосылками. Второй выражается в том, что за генетическими факторами сохраняется доминирующая роль в поведении не только животных, но и человека. К этой последней позиции по сути дела склоняются и представители социобиологии, настаивая на том, что наиболее характерные черты человеческого поведения развивались под влиянием естественного отбора и обусловлены генетически<sup>18</sup>.

С позиций дарвинизма представители социобиологии пытаются соединить конкретные исследования социального поведения животных с теоретическими положениями биологической науки. Как и Ч. Дарвин, представители социобиологизма хотят объяснить социальное поведение животных с точки зрения теории естественного отбора. При этом они отнюдь не подвергают сомнению достижения популяционной генетики. В терминологии Т. Куна, социобиологи – это представители «нормальной» науки, работающие в рамках своей «парадигмы» (теории естественного отбора).

На базе этих общих позиций социобиологи пытаются решить ряд конкретных проблем: специфика человеческой деятельности, исток «дурных свойств» человека, генезис нравственности. Почему люди обладают такими свойствами, как эгоизм, агрессивность, стремление к разрушению? Многие авторы этой ориентации считают, что порок неотторжим от человеческой природы, ибо эволюция наделила людей не только мощным интеллектом, но и противоречивыми побуждениями.

Обращаясь к анализу феномена этничности, социобиологи обращают внимание на различия в культурах. Однако они сводят их к разного рода инстинктам. Животные могут иметь чувства, которые кажутся нам сплошной

---

<sup>18</sup> Сатдинова Н.Х. Социобиология – «за» и «против» // Вопросы философии. 1982. № 3. С. 129-136.

мистерией. На что, например, похожа чайка в период инкубации? Что представляют собой карнавалы шимпанзе? Почему слоны проявляют глубокий интерес к своим мёртвым собратьям, порой пытаюсь их захоронить?<sup>19</sup>.

В наши дни особую популярность приобрел новый натурализм. В границах нового воззрения на человека как особо сложного по своей организации биологического вида появляется возможность создать синтез естественных и социально-гуманитарных наук. Успехи биологических наук меняют традиционные представления о самом человеке. Разрабатывается программа новой натурализации в исследовании человека, общества и культуры. Можно ли преодолеть конфликт между двумя культурами, благодаря такого рода исследованиям так, чтобы человек занял подобающее место в научной картине мира? В современной научной и философской литературе даются взаимоисключающие ответы<sup>20</sup>.

Ряд российских и зарубежных исследователей настроен весьма оптимистично, усматривая связь этих исследований с возможностями синергетики, исследующей механизмы самоорганизации сложных систем в состоянии нестабильности, «режиме с обострением»<sup>21</sup>. Есть более сдержанный подход, касающийся оценки потенциала современной науки в преодолении конфликта культур<sup>22</sup>. И третий подход – абсолютно пессимистический. Ярче других его выразил один из самых известных биофизиков конца XX в. Л.А. Блюменфельд, который отнес вопросы

---

<sup>19</sup> Игнатъев В.Н. Социобиология человека. Теория генно-культурной коэволюции // Вопросы философии. 1982. № 9. С. 140.

<sup>20</sup> Алейник Р.М. Проект нового натурализма в исследованиях человека // Философия и культура. 2011. № 11 (47). С. 36-46.

<sup>21</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986; Борзенков В.Г. Жизнь и ценности. К обоснованию современного натурализма // Жизнь как ценность. М., 2000; Мелехова О.М. Человек в нестабильном мире // Синергетическая парадигма: человек и общество в условиях нестабильности. М., 2003. С. 254-265.

<sup>22</sup> Горбачев В.В. Концепции современного естествознания: учебник для вузов. М., 2003. С. 511.

сознания и сущности жизни к числу принципиально нерешаемых<sup>23</sup>. В этом контексте программа новой натурализации в исследовании человека, представленная французским философом Ж.-М. Шеффером в его недавней книге<sup>24</sup> вызывает особый интерес, потому что учитывает наличие спорных позиций.

Но действительно ли человек – сугубо природное создание? Эту точку зрения оспаривал Э. Гуссерль. Он писал: «Человек выступает как существо, свободно определяющее себя, ... свободное в своих возможностях придавать себе и окружающему миру разумную форму»<sup>25</sup>. Разум у него – самоконститутивный принцип своей собственной достоверности. Свобода трактуется им как способность к самоопределению, а разум - как способность из себя самого выводить критерии истины – имена одной данности. Человек – субъект, противостоящий природе-объекту, отождествляется с сознанием и самосознанием. Но это не что иное как «гносеоцентрическая и антинатуралистическая концепция человека».

Причина, порождающая человечество, сама имеет биологическую природу. Но из этого не вытекает, что социокультурные факты – всего лишь эпифеномены, наложенные на биологическую природу. Историческое и социокультурное время есть специфическая форма биологического времени человечества. «Культура не трансцендентна биологии человека, она составляет один из главных её признаков»<sup>26</sup>.

Новый натурализм в антропологии представлен солидным списком работ<sup>27</sup>. В российской философии новый натурализм подвергся справедливой

---

<sup>23</sup> Блюменфельд Л.А. Решаемые и нерешаемые проблемы биологической физики. М., 2002. С. 150.

<sup>24</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С. Зенкина. М.: НЛО, 2010.

<sup>25</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: В. Даль, 2004. С. 20.

<sup>26</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛО, 2010. С. 168.

<sup>27</sup> Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens. СПб, 2003; Пинскер С. Язык как инстинкт. М., 2009; Денет Д. Виды психики на пути к пониманию сознания. М., 2004; Монич Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализированное понимание поведения и язык. М., 2005.



критике. Ф.И. Гиренок пишет: «Новый натурализм в антропологии прагматичен и рационален во всём, даже в ответах на вопрос: почему люди ходят на двух ногах, а не на четырёх. Известно, что обезьяны передвигаются на четырёх конечностях и никому не жалуются на неудобства. А человек передвигается на двух ногах? Откуда же взялся у него этот бипедализм?»<sup>28</sup>.

В ходе избитых споров на тему «биологическое против социального» люди всё ещё пытаются найти ответ: приходим ли мы в этот мир со своими талантами и характерными чертами или нас полностью формирует культура и окружающая среда. В 1960-х и в 1970-х годах родители во многом следовали мнению психологов-бихевиористов, антропологов и социологов о том, что окружающий мир является для нас абсолютно всем. Они внесли свою лепту в формирование более спокойного, менее разделенного по половому признаку мира, заменив игрушечные пистолеты для мальчиков на кукол. Однако любой человек, у которого есть дети, прекрасно знает, с самого рождения ни один ребёнок не похож на своих братьев или сестер. Ведущий специалист в области экспериментальной и когнитивной психологии Стивен Пинкер написал свою книгу «Чистый лист: Современный взгляд на отрицание человеческой природы», чтобы опровергнуть многочисленные утверждения о податливости человеческого разума и развеять миф о том, что наше поведение является прямым результатом социализации.

С. Пинкер сравнивает наше нежелание признавать факт биологической предопределённости человеческой природы с нежеланием людей викторианской эпохи обсуждать проблемы секса. По его мнению, это искажает общественную политику, научные исследования и даже то, как мы воспринимаем друг друга. Тем не менее, он не ратует за идею, что «генетика – это все, а культура – ничто». Скорее, он стремится раскрыть факт того, что человек формируется в большей степени схемами, заложенными в его собственном мозге, а не культурой или окружающими обстоятельствами.

---

<sup>28</sup> Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М., 2010. С. 25.

Философ эпохи Просвещения Джон Стюарт Милль отмечал важность опыта и гибкость человеческого разума, представляя его как лист бумаги, на котором можно писать. Эта идея получила название «чистого листа». Пинкер подчёркивает, что подобная концепция подразумевает под собой тот факт, что «человеческий разум не имеет никакой врождённой структуры и может быть выстроен в зависимости от желания общества или нашего собственного стремления». Из этого логически следует, что все люди от природы равны, и сегодня мы полностью принимаем это мнение, поскольку каждый человек, психически и физически здоровый, может добиться любого положения в жизни.

Однако данная концепция принесла вместе с собой утверждение о том, что биологические силы не играют никакой роли в становлении человека. В знаменитой книге «Бихевиоризм» (1924) Джон Б. Уотсон заявил, что, если ему дадут 12 здоровых новорожденных младенцев, он сможет вырастить из них кого захочет, будь то доктор, артист, попрошайка или вор.

Хотя бихевиоризм больше не является ортодоксальным направлением психологии, его идея об абсолютно чистом листе упрямо засела в человеческом разуме. Это стало «светской религией современной интеллектуальной жизни», – утверждает С. Пинкер. По вполне понятным причинам мы не хотим возвращаться в те времена, когда биологические различия между людьми имели огромное значение, поскольку это путь к расизму и дискриминации по половому или классовому признаку. Ирония заключается в том, что вакуум, созданный идеей чистого листа, нередко используется в интересах тоталитарных режимов, полагающих, что они могут изменять огромные массы населения по своему усмотрению. Пинкер задаётся вопросом: «Сколько ещё проектов по «модификации человека» нам нужно пройти, чтобы раз и навсегда отказаться от идеи чистого листа?»

С. Пинкер утверждает, что человеческий разум, прошедший сквозь тысячелетнюю борьбу за выживание, о которой говорил нам Дарвин, никогда не мог представлять собой чистый лист. Люди, обладающие пытливым умом,

способным решать самые сложные задачи, и тонким чутьем, в ходе естественного отбора победили других людей и передали свои гены следующим за ними поколениям. Люди со слишком податливым и гибким мышлением были просто «вытеснены» из этой борьбы.

Биологи, занимающиеся проблемами эволюции человека, а также некоторые свободные от предрассудков антропологи доказали, что спектр «социально обусловленных» факторов, таких как эмоции, различия между представителями обоих полов и т.п., в огромной степени являются запрограммированными природой. Дональд Браун детально описал то, что он называл «вселенными человека», – характерные черты и поведение, присущее различным культурам по всему земному шару, независимо от уровня их развития. Сюда входят и такие формы поведения, как конфликты, насилие, ревность и доминирование, а также, чего и следовало ожидать, способность к решению конфликтов, мораль, доброта и любовь. Человеческие существа могут быть и жестокими, и умными, и любящими, потому что мы унаследовали гены тех людей, которые участвовали в войнах, выживали и могли дальше мирно сосуществовать в тесных сообществах и выступать миротворцами. «Любовь, воля и сознание, – говорит С. Пинкер, – тоже являются «биологическими» характеристиками – адаптированными в ходе эволюции элементами, вживленными в схемы разума».

В ходе целого ряда исследований, проведенных нейробиологами, удалось выяснить, что мозг человека формируется постоянно с самого момента его появления на свет. К примеру, у мужчин-гомосексуалистов определённая часть мозга (интерстициальное ядро, расположенное в передней части гипоталамуса) меньше, чем должна быть на самом деле. Именно этот участок головного мозга определяет сексуальные различия между людьми.

Теменные доли головного мозга А. Эйнштейна были больше по размеру и имели необычную форму. Именно они отвечают за математический склад ума и способность человека к ориентации в

пространстве. Напротив, исследование мозга осужденных за убийства преступников показало наличие у них меньшего по размеру префронтального участка коры головного мозга, отвечающего за принятие решений и подавление импульсов.

Однояйцевые близнецы, разделенные с момента рождения, показали схожий уровень общего интеллектуального развития, вербальных и математических навыков, а также обладали одинаковыми чертами характера, такими как экстраверсия или интроверсия, приветливость и общий уровень удовлетворения жизнью. Были похожи даже их причуды и поведенческие наклонности, такие как любовь к азартным играм и просмотру телевизора. Это можно объяснить наличием не только идентичного генетического материала, но и тем фактом, что физиологическое строение мозга (углубления, изгибы и размер определённых частей) было полностью одинаковым.

Многие проблемы, которые раньше считались обусловленными окружающей средой, сегодня находят своё объяснение в генетической предрасположенности. Сюда относятся такие состояния как шизофрения, депрессия, аутизм, дислексия, маниакально-депрессивный психоз и ослабление речевых навыков. Подобные расстройства передаются в семье от поколения к поколению и не могут прогнозироваться лишь на основании факторов окружающей среды.

Психологи способны оценивать человека в пяти разных измерениях: интроверсия и экстраверсия, невроз и стабильность, апатия и здоровый интерес ко всему новому, уступчивость или антагонизм, сознательность или уклончивость. Каждое из пяти намерений может передаваться по наследству. Порядка 40-50% наших личностных черт зависят от генетической предрасположенности.

С. Пинкер сравнивает веру человека в чистый лист с космологией, существовавшей во времена Галилео, когда люди думали, что физическая вселенная покоится на рамках морали. Современная этическая и

политическая чувствительность к данному вопросу лишь подтверждает тот факт, что научно обоснованная идея о биологической основе человеческой природы была отброшена во благо идеологии. Мы боимся того, что подобные факты приведут к «исчезновению ценностей» и утрате контроля над обществом, в котором мы хотим существовать.

В ответ на это С. Пинкер приводит слова А.П. Чехова: «Человек станет лучше, когда вы покажете ему, какой он есть на самом деле». Только факты, подкрепленные знаниями биологов, генетиков и специалистов, занимающихся эволюционной психологией, помогут нам продвигаться вперед. Существует множество аспектов человеческой сущности, которые мы не хотим признавать, однако отрицание не приводит к их полному исчезновению.

«Чистый лист» представляет собой объёмную работу, на прочтение и осознание которой у вас уйдет некоторое время. Это интеллектуальный труд, способный пошатнуть некоторые из ваших привычных убеждений и вывести их на более прочную научную основу. Легко понять, почему книги Пинкера занимают первые строчки среди научных трудов современности, – его работы соединяют в себе серьёзность науки и приятный стиль изложения.

### **Проблема различения блоков знания**

Культурная антропология трактуется, с одной стороны, как раздел биологической (физической) антропологии, а с другой, совсем с противоположной, – как раздел антропологии философской. С точки зрения культурных антропологов, подобные трактовки не вполне корректны. В культурной антропологии человек рассматривается в первую очередь как творящий и воспроизводящий культуру во всех её формах, а не только как существо природное (в биологической антропологии), либо выделенное из природы и занимающее особое «положение в космосе» в силу наличия сознания (в философской антропологии).

Существует также известная сложность в различении культурной антропологии, этнографии и этнологии. На протяжении XX века эти термины часто использовались для обозначения одной и той же области знания. Очевидно, что эти науки имеют сходный объект (народы, общества), но различаются по предмету. Этнография – наука об этносах, её предметом являются закономерности формирования, развития и функционирования этнических общностей, это более описательная дисциплина. Этнология отличается от этнографии в сторону большей теоретичности<sup>29</sup> (строит теории происхождения и развития этносов, этногенеза и пр.). Предпочтение одного из названий связано также с традициями развития этих дисциплин в различных странах. Так, в советской науке в область «этнографии» входили теории и концепции, которые в западной науке составляли область культурной антропологии.

Следует выделить два основных вектора, в направлении которых развивались исследования в области культурной антропологии. Они сформировались в поиске ответа на «основной антропологический вопрос»: чем обусловлены различия и сходства представителей разных культур?

В первом случае культуры исследуются в их разнообразии. Исследователь исходит из предпосылки, что культурные сообщества (соответственно, носители культуры) имеют особое, не сопоставимое с другими мировоззрение, ценности, нормы, стандарты поведения и пр. Тогда можно составить особый портрет носителя той или иной культуры. Подобным путем двигались такие школы и направления в культурной антропологии, как культурный релятивизм, этнопсихология, «культура-и-личность», цивилизационный подход, кросс-культурная методология (статистический метод исследования культур позволяющий проследить проследить корреляции по различным показателям – хозяйственный тип,

---

<sup>29</sup> «Те, кто копает развалины, называются «археологами», те, кто копается в головах индейцев – «этнологами» или «социальными антропологами», те, кто измеряет черепа – «физическими антропологами», но все они подходят под более широкое понятие «антропологов вообще». (Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1988. С. 28.)

брачно-семейные отношения, религиозные и политические предпочтения и т.д. и т.п.: показывает, как по-разному в различных культурах оформлены сходные на первый взгляд формы культурной жизни человека – ритуалы вступления в брак или обмена дарами, ухаживание за младенцами, прием пищи, проведение обрядов инициации и т.п.).

Второе направление, напротив, стремится обнаружить общие структуры и закономерности в жизни людей различных культур. Предполагается, что их обнаружение способно помочь в познании человека как творца и носителя культуры, обнаружить общие (возможно, априорные) структуры в человеке, его мышлении и психике, которые единообразно проявляются в различных культурах. Сравнительные исследования культур ведутся здесь с целью выявить типичные структуры и возможности поведения человека, найти характеристики, общие для всех людей и групп (генетические и другие биологические черты, социальность, язык, способность отображения в символической форме и др.). В рамках этого подхода антропология задаётся вопросом о поиске специфических отличий человека от животного, которые она видит в самой культуре (символы, язык, ритуал). К этому направлению примыкают, например, сравнительно-исторический метод, символические теории культуры, функционализм, структурализм, семиотика, метод исследования культурных универсалий (в рамках которого исследуется вопрос о том, почему, несмотря на разнообразие культур, человечество создает похожие формы брака и ритуала, системы морали и родства, представления о богах, смерти, загробной жизни и т.д.).

Следует отметить, что первый подход в большей степени закрепился в американской антропологии, в то время как второй преимущественно связан с европейскими странами (Великобритания, Франция, Германия). Впрочем, это различие не абсолютно. Так, цивилизационный подход оформляется в европейской традиции (О. Шпенглер, А. Тойнби), причём ранее в российской, чем в западноевропейской (Н.Я. Данилевский, К. Леонтьев), а

впоследствии берется на вооружение американской антропологией (А. Кребер).

Вот что пишет К. Клакхон об антропологах, работавших в рамках этих двух подходов: «Они занимались поиском универсалий в биологии и поведении человека. Они доказывали, что в физическом строении людей разных континентов и регионов гораздо больше сходств, чем различий. Они обнаружили многочисленные параллели в обычаях людей, некоторые из которых можно было бы объяснить историческими контактами. Другими словами, антропология стала наукой о сходствах и различиях между людьми»<sup>30</sup>.

Появление различных «антропологий» в современном гуманитарном знании связано не только с предметными, но и с методологическими различиями. Например, такие названия как «структурная антропология» или «социальная антропология» предполагают, что учёные, работающие в рамках этих направлений, ориентированы на методологические традиции, сложившиеся в рамках различных антропологических школ.

Начиная с момента формирования культурной антропологии на научной стадии, то есть с середины XIX века, она постоянно взаимодействует с ведущими методологическими программами в области гуманитарных наук, а иногда и естествознания.

Культурная антропология возникает в лоне позитивизма и эволюционизма середины – второй половины XIX в. (Э.Б. Тайлор и английская антропологическая школа, Э. Дюркгейм и французская социологическая школа), и берёт на вооружение все значимые научные методики, появившиеся в XX в. Можно сослаться на такие влиятельные исследовательские традиции, как функциональный и структурно-функциональный анализ (Б. Малиновский, А. Радклифф-Браун, Э. Эванс-Причард и школа социальной антропологии); психоанализ (вслед за классиками психоанализа, такими, как З. Фрейд и К.Г. Юнг, появляется целое

---

<sup>30</sup> Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1988. С. 23.



поколение антропологов, развивавших и уточнявших идеи психоанализа в процессе изучения человека как носителя той или иной культуры – Г. Рохейм, Р. Бенедикт, К. Дюбуа, А. Кардинер, М. Мид и др.); структурно-семиотический подход (К. Леви-Стросс, Ю.М. Лотман) и даже постмодернизм (К. Райт, К. Пауэр).

Иногда новые методы проникали в гуманитарное познание именно из области культурной антропологии, особенно с появлением в ней полевых исследований. Так, например, произошло с функционализмом. Говоря о структурном анализе в гуманитарных науках, прежде всего, приводят в пример работу французского антрополога Клода Леви-Стросса, применившего этот метод в этнографии. В то же время метод Леви-Стросса отличается синтетизмом, что в целом характерно для культурной антропологии второй половины XX в. В своих исследованиях Леви-Стросс совместил традиции французской социологической школы, психоаналитическое учение о бессознательном, структурную лингвистику и ряд принципов культурного релятивизма Ф. Боаса. Другой пример – деятельность Альфреда Кребера, проводившего полевые исследования, опираясь на принципы школы Боаса, а при создании общей теории культуры (в рамках цивилизационного подхода) опиравшегося на европейские традиции в области наук о культуре (В. Дильтея, О. Шпенглера и др.).

Другие два методологических вектора в культурной антропологии проявились со вступлением этой науки в эпоху полевых исследований культур (в начале XX в., и наиболее плодотворно – в 20-е гг. XX в.), повлекших за собой «проблему наблюдателя». Складываются два метода наблюдения – включённое и невключённое. С одной стороны, чтобы понять культуру, необходимо проникнуть в жизнь её носителей, «примерить» её нормы и ценности. С другой стороны, чтобы объяснять и адекватно интерпретировать культуру, необходимо сохранять дистанцию. В культурной антропологии дистанция обеспечивается принадлежностью к иной культурной традиции, что лишь обостряет указанное противоречие. Впрочем,

оно вообще характерно для гуманитарного познания, где в широком смысле его можно охарактеризовать как дихотомию объясняющего и понимающего методов.

Подобная проблема в методике проведения полевого исследования волновала не одно поколение антропологов. Она ярко проявилась, например, в деятельности британского учёного Эдварда Эванса-Причарда, попытавшегося изучать жизнь африканского племени нуэров «изнутри»: он месяцами бродил по саванне, обмазывался навозом, спасаясь от moskitov, покупал ненужных ему коров, чтобы завоевать уважение у представителей племени, в котором статус человека определяется количеством принадлежащего ему скота. При этом в своем научном творчестве Эванс-Причард прошёл заметную эволюцию от объяснения к пониманию. А вот что написала американский антрополог Маргарет Мид, получившая широкую известность благодаря своим этнографическим путешествиям, о принципах полевого исследования, которым научилась в Колумбийской школе Франца Боаса: «Исследователь должен освободить свой ум от всех предвзятых идей, даже если они относятся к другим культурам в той же части света, где он сейчас работает. В идеальном случае даже вид жилища, возникшего перед этнографом, должен восприниматься им как нечто новое и неожиданное. В определённом смысле его должно удивлять, что вообще имеются дома, что они могут быть квадратными, круглыми или овальными, что они обладают или не обладают стенами, что они пропускают солнце и задерживают ветры и дожди, что люди готовят или не готовят, едят там, где живут. В поле никакое явление нельзя воспринимать как само собой разумеющееся... Рассматривая некое увиденное жилище как большее или меньшее, роскошное или скромное по сравнению с жилищами уже известными, мы рискуем потерять из виду то, чем является именно это жилище в сознании его обитателей...»<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 12.

Основным объектом изучения в полевой культурной антропологии становились народы и племена, сохранившие свой традиционный уклад на фоне повсеместного распространения цивилизации. И здесь мы вплотную подходим к трактовке культурной антропологии в более узком смысле – как науки о человеке традиционных обществ.

Таким образом, различные сферы антропологического знания, с точки зрения культурных антропологов, могут быть отнесены к области культурной антропологии. Предмет каждой из дисциплин, познающей человека через создаваемые им культурные формы, может быть включен в предмет культурной антропологии, ведь культура включает в себя все сферы деятельности человека.

## **Выводы к главе 2**

Антропологическое знание не является исключительной привилегией философской антропологии. До появления этого философского направления в рамках культурной и социальной антропологии были накоплены знания о человеке. Мы можем сказать, что существуют различные виды культурно-антропологического знания. Эти сведения были получены в основном с помощью эмпирических исследований. Именно поэтому они не претендовали на философскую глубину, хотя многие наблюдения имели и имеют значительную ценность. Критический взгляд на концепции социобиологов и «новых натуралистов» позволяют сделать вывод: социально-культурный факт не является эпифеноменом, наложенным на биологическую природу человека. Это означает, что культура не трансцендентна биологии человека.

### **Глава 3. Истоки философско-антропологического постижения этничности**

О том, что этносы существенно отличаются друг от друга, знали давно. Когда историки античной поры (Геродот, Фукидид, Тацит, Плиний, Иосиф Флавий и другие) приступали к описанию жизни разных социальных сообществ, они замечали серьезные различия в бытии этносов. Другие народы казались при этом порой «странными», даже «эксцентричными». Данная тема привлекла внимание даже таких крупных философов, как Платон и Аристотель. Однако фиксирование необычных черт в образе жизни разных народов оставалось до конца не проясненным.

Перед древними греками встал вопрос о сущности человека, о его «истинном существовании». Они отвечали на него указанием, что изменения не случайны, но происходят согласно законам, что существует порядок, в котором человек должен занять своё место. Когда человек понимает порядок и своё место в нём, он пребывает дома. Законом этого порядка является разум (логос), а сущность человека есть разум – вечное начало в потоке рождающегося и умирающего.

Это мировоззрение разрушилось в философии или теологии гностиками. Для них порядок мира с его неизменными законами выглядит как тюрьма, в которой заточен дух человека, его подлинное Я. Верно ли, что человек достигает своего подлинного существования, отлетая от действительности, в которой он себя обнаруживает? Для гностической антропологии человек состоит не только из тела и души, но также содержит в себе небесную искру (подлинное Я), заключенную в тюрьму тела и души. Гностик приписывает целостность природной и психологической жизни телу и душе, ими исчерпывается позитивное содержание, а Я остаётся ни с чем. Следовательно, это Я может описываться только отрицаниями. Человек не может сказать, чем является его подлинное Я. Конечно, гностик может мечтать о том, что после смерти он будет существовать подлинным образом,

он может предвосхищать это будущее существование в мистическом экстазе, но в таком случае Я остаётся негативным.

Ветхозаветный человек ничего не знает о природном порядке, управляемом законом, постижимом в терминах рациональной мысли. Человек воспринимает Бога как правителя истории, направляющего исторический процесс к цели, отвечающей Его плану. Христианская Церковь сочетала эллинскую и ветхозаветную традицию. Но позже ценность традиции была уничтожена. Изменилась сама идея свободы. Её стали понимать в исключительно формальном смысле как свободу от.

Стремление осветить эту проблему научно характерно для Нового времени, в частности, к XVIII в. Здесь можно назвать имена Ш.-Л. Монтескьё, Ж. Бюффона, Дж. Вико, И.Г. Гердера. Общий подход к проблеме в рамках социологии уже не устраивают исследователей. Рождается тенденция обсуждать проблему этнических различий в рамках философского постижения человека. В частности, Р. Арон, характеризуя взгляды Ш. Монтескьё, пишет: «Деспотизм, заявляет Монтескьё, противоречит природе человека. Но что такое человеческая природа? Природа – характерная для всех людей, всех широт и всех времён? Где начинаются и заканчиваются для человека характерные для человека черты именно как человека и как можно сочетать использование понятия «природа человека» с признанием наличия бесчисленного множество нравов, обычаев и институтов?»<sup>32</sup>.

Монтескьё подчеркивает, что нравы регулируют внутреннее состояние человека, а обычаи его внешнее поведение. Следовательно, нравы обозначают внутренние потребности человека, а обычаи – чисто внешние манеры поведения, которые предписывает общество. Так, французский социолог пытается найти причины этнических различий. Он полагает, что сущность этносов определяется внешними факторами. Над дикарями, по его мнению, властвуют почти исключительно природа и климат, жизнь в Китае

---

<sup>32</sup> Арон Раймон. Этапы развития социологической мысли / Общ. ред. и предисл. д.ф.н. П.С. Гуревича. Пер. с франц. М.: Прогресс, 1993. С. 52.

регулируется обычаями. В Японии тираническая власть принадлежит законам. Принципы и нравы старины господствовали в Риме. Из этих размышлений вытекает представление о том, что каждый этнос представляет собой нечто укорененное в социальной жизни. Его существование объективно, поскольку оно формируется многим и факторами. Следовательно, нельзя просто сравнивать разные этносы. Дух нации, к примеру, не определяется какой-то одной причиной. Это, скорее всего, воздействие физических, социальных и моральных факторов.

Ш. Монтескьё (1689-1755) использует понятие «дух нации». Но это вовсе не иллюзорное образование. Напротив, этнос – это своеобразное восприятие или принцип. Но он не является творением личности или какой-нибудь группы. Этнос, стало быть, нельзя трактовать в рамках экзистенциализма. «Общий дух народа – это образ жизни, образ действия, образ мысли и чувства отдельно взятой, географически и исторически сложившейся общности людей»<sup>33</sup>.

Мыслители Нового времени, в частности, Дж. Вико (1668-1744) ввел в историческую науку компаративный метод. В связи с этим он утверждал, что этносы испытывают преобразование. Они рождаются и умирают. Все народы, по его мнению, развиваются параллельно. Они проходят последовательно божественную, героическую и человеческую стадию развития. Этносы могут сохранять свое название, но при этом радикально измениться. Древние греки и нынешние обитатели Греции имеют все основания считать себя эллинами. Но это отныне совершенно разные этносы. Народы, которые называли себя китайцами, на самом деле можно рассматривать как представителей разных народов, обитающих на данной территории. В начале XVIII в. Вико предложил «новую науку». Он имел в виду показать, как люди реализуют себя в историческом потоке. Так рождалась мысль о том, что толковать человека можно через описание истории как процесса его становления.

---

<sup>33</sup> Там же. С. 61.

В Новое время появилось представление о том, что человеческая природа, несмотря на разность собственных обнаружений, несомненно, едина. Люди обычно думают, чувствуют и действуют по-разному. Но тем не менее можно выявить установленные стандарты, согласно которым реализуются эти способности человека. Социальные и исторические наблюдения позволяют видеть разнообразие человеческого поведения. Однако возникает потребность вы выявить некие константы человеческой природы.

Такой вывод был неожиданным. Ведь столетием раньше Б. Паскаль тоже писал о некоем единстве, но он делал акцент на многообразии не только индивидуальных различий, он связывал несходство человеческих черт с групповыми и другими признаками. Есть ли, скажем, различие между дикарем и джентльменом. Однако сама идея о единстве человеческой природы имеет смысл хотя бы в постановке самой проблемы, которая стала предметом дискуссий. Многие исследователи стали все же придавать значение многообразию человеческих особенностей, которые обнаруживаются в группах, в племенах и других общностях.

Другой мыслитель И.Г. Гердер (1744-1803) также полагал, что именно местные условия порождали различный образ жизни. «Одни горы воспитывали охотников, укрепляли их дикий, неукротимый нрав, другие горы, нагорья, шире раскинувшиеся, с климатом более мягким, послужили пастбищами для пастушеских племен, а в спутники пастухам дали кротких домашних животных: одни горы побуждали заниматься земледелием и делали эти занятия незаменимым, другие учили плавать по рекам и ловить рыбу, что привело, наконец, и к торговле, - все это особые этапы человеческой истории, особые состояния, в которых находятся племена и народы...»<sup>34</sup>. Гердер ввел концепцию «народного духа».

С понятием единства человеческой природы порвал И. Гердер. Он различал типы человечности, отличающиеся друг от друга не только

---

<sup>34</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., СПб., 2012. С. 31.

физическими, но и ментальными характеристиками. Правда, индивидуальные типы у него были постоянными, заданными природой, – они суть произведения природы. Из этого следует, что человеческая история должна пониматься как естественная история. Идеи Гердера разрабатывались в романтизме таким образом, что индивидуальность как индивидов, так и народов или наций понималась по аналогии с растениями – исторический процесс виделся как процесс природной эволюции.

«Но только историк человечества, - писал И. Гердер, - должен остерегаться одного: ни одно племя людей не должно пользоваться его преимущественной любовью, чтобы не были урезаны за счёт того одного другие племена, обойденные славой и счастьем по своему положению и историческим обстоятельствам. И от славян учился немец; кимвры и латыши могли бы, наверное, стать греками, если бы положение их среди других народов было иным»<sup>35</sup>.

Гердер приходит к убеждению, что в ходе войн некоторые этносы прекратили своё существование. Однако он не сомневается в том, что поработителям не удавалось истребить внутренний характер народа. От них «остались живые памятники, и словно звук арфы доносится из могил кроткий и печальный голос Оссиана, сына Фенгала, и его спутников. Этот голос, словно в волшебном зеркале, рисует нам картины древних подвигов и нравов, но и больше того – самые мысли, самые чувства народа на этих ступенях культуры, в таких местностях, при таких обычаях доносятся до нас и находят отклик в душе и сердце»<sup>36</sup>. Гердер проявляет заботу о том, чтобы восполнить бреши в истории славянских народов, чтобы исчезающие остатки славянских обычаев, песен и сказаний были собраны и чтобы, наконец, была создана целостная история этого племени, чего настоятельно требует общая картина человечества.

---

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же. С. 491.



История у Гердера стала превращаться в социологию, а человека перестали понимать как автономное существо, ибо он находится во власти исторических условий. Его историчность заключается не в том, что он пребывает в истории, испытывает её и встречается с нею. Нет, человек есть не что иное, как история, ибо он является не активным деятелем, но тем, с кем случаются истории. Человек есть процесс без «подлинного существования». Концом такого движения, вероятно, является нигилизм.

Можно ли найти спасение от нигилизма? Как найти смысл истории, и тем самым и смысл исторического человеческого существования? Некоторые призывают вернуться к традиции. Но какую из них избрать? Отдать предпочтение античному язычеству или христианству? Как игнорировать историю человека?

В середине XIX в. Х. Штейнталь и М. Лацарус стремятся создать особую науку, которая специализировалась бы на «психологии народов». По их мнению, особая «природа» каждого народа обуславливает его образ жизни и культуру. Включение философско-антропологического аспекта у этих авторов носит ограниченный характер. Авторам этой концепции не удается рассмотреть массово-психологические процессы. Дух народа они выводят из индивидуальной психологии. Разумеется, они старались все же указать на различие индивидуальной психологии и общих этнических процессов. Сложение в общий дух народа требует множества индивидов. И все же эти исследователи рассматривали этнос как объективное образование. Они призывали изучать такие человеческие качества, как воображение, рассудок, нравственность. И только после фиксации этих объективных обнаружений психологии людей обращаться к рассмотрению больших национальных общностей.

В. Вундт, опираясь на идеи Х. Штейнталя и М. Лацаруса и критически осваивая их, стал разрабатывать методологию культурно-исторического познания. В первую очередь его интересовали те особенности «духа», которые присущи отдельным этнокультурным общностям. Он пытался

определить так называемые «формы объективации», то есть те предметы, которые позволяют раскрыть обнаружение духа. К таким формам он отнёс язык, мифологию (религию) и традиции (обычаи). Он писал об этом так: «Язык содержит в себе общую форму живущих в духе народа представлений и законы их связи. Мифы таят в себе первоначальное содержание этих представлений и их обусловленности чувствованиями и влечениями, Наконец, обычаи представляют собой возникшие из этих представлений и влечений общие направления воли»<sup>37</sup>.

В тоже время В. Вундт постепенно отходил от программы, намеченной Х. Штейнталем и М. Лацарусом. Будучи одним из создателей физиологической психологии (как называл её Э. Шпрангер), В. Вундт не мог представить, что душа этноса, народа представляет собой нечто бестелесное, в качестве некоей сущности, которая реализует себя поверх индивидуальных психологических образований. Поэтому В. Вундт в качестве фундаментальной основы этносов видит совместную социальную жизнь их представителей. Этнос, таким образом, получает твердую объективную основу. Этносы характеризуются общими представлениями, чувствами и стремлениями многих индивидов.

Таким образом, В. Вундт далёк от мысли, что этносы представляют собой некие фиктивные образования. Напротив, он считает, что они выражают конкретно-исторические процессы духовной жизни. Стало быть, никакой отвлечённой духовной сущности в психологии народов нет. Язык, мифы и обычаи не являются отражением какой-то неведомой психологической эманации. Они сами по себе и являются искомым духом. Такая позиция была своего рода полемикой против романтических представлений о национальном духе. Психология народов не совпадает с прагматической философией религии. Вундт критикует работу У. Джеймса

---

<sup>37</sup> Вундт В. Проблема психологии народов.  
(<http://www.magister.msk.ru/library/philos/vundt04.htm>).

«Многообразии религиозного опыта». Он предлагает опираться на этнологию и сравнительное изучение религий.

Немецкий философ и психолог Э. Шпрангер продолжает традиции В. Дильтея. Он полагает, что психология призвана раскрыть целостный душевный мир личности. Но для изучения этнических процессов особую роль играет понятие «характера». Он пишет: «Сторонники чистого эмпиризма будут и здесь тоже утверждать, что нужно строго держаться фактических душевных процессов и их видоизменений, но что у нас нет ни малейшего права допускать некий постоянный или закономерно развивающийся носитель этих переживаний и реакций»<sup>38</sup>.

Э. Шпрангер не допускает мысли о том, что в науках о духе можно обойтись без представления о субстанции. Хотя психология является наукой о единичном субъекте, ее совершенно невозможно выделить из его объективных отношений. Задача психологии заключается в том, чтобы раскрыть целостность душевной жизни личности, но следует пользоваться для этого пониманием как основным методом наук о духе. Основные положения теории Шпрангера: психическое развивается из психического; оно сводится к интуитивному пониманию «модулей действительной жизни»; не следует искать каких-либо объективных причин развития личности, необходимо лишь соотнесение структуры отдельной личности с духовными ценностями и культурой общества.

Современные конструктивисты, следовательно, вынуждены объяснить, почему все же сложились характерные черты этничности. К их числу можно отнести следующие свойства этничности:

1. Чувство значимости этноса.

Каждый этнос имеет собственную идеологию, в которой обоснована его значимость. Судя по всему, существуют некие объективные причины, побуждающие представителей этноса искать собственную самотождественность. Это далеко не всегда можно объяснить утилитарными,

---

<sup>38</sup> Шпрангер Э. *Формы жизни: гуманитарная психология и этика личности*. М., 2014. С. 14.

прагматическими факторами. Разумеется, в критические моменты истории возникает потребность в обосновании права этноса на существовании. Но ощущение значимости этнического не покидает представителей этноса даже в обычные, спокойные времена.

## 2. Самотождественность.

Исследователи знают, что каждый человек с большим или меньшим усердием определяет себя как представителя этничности. Люди не могут помыслить себя вне этноса. Даже космополиты, к примеру, определяя себя как представителей мира, все равно сохраняют в себе черты того этноса, к которому они принадлежат. Люди, выпавшие из этнической матрицы в силу сложившейся маргинальности, не способны до конца устранить в себе черты породившего их этноса.

## 3. Устойчивость.

Этническое представляет собой некое нерастворимое ядро, которое существует в недрах личностного сознания. Оно сохраняет себя и в тех случаях, когда не связано напрямую с социальными условиями. В качестве примера исследователи приводят обычно ссылки на исторические судьбы цыган и евреев. Эти этносы на протяжении столетий не имели собственной территории, не располагали возможностью внутриэтнического общения. Однако при этом сохранили некие общие признаки собственных этносов.

## 4. Интенсивность этнических состояний.

Этничность обладает сильнейшим эмоциональным зарядом. Речь идет не только об отчаянном сопротивлении распаду этнического ядра, о пассионарности этнического духа. Мощь этнической обособленности невозможно свести только к умышленным действиям отдельных личностей или заинтересованных лидерских групп. Она обычно проступает в глубинах общего сознания и обретает некие черты сакральности.

### **Выводы к главе 3**

О том, что существуют различия между этносами, было замечено ещё в Древней Греции. Историки и философы обратили внимание на разность образа жизни конкретных племён и народностей. Этот вывод вызвал интерес к человеку, к размышлениям о том, что представляет он собою как биологическое и политическое животное. Однако прошли века, прежде чем общественная мысль стала размышлять о том, чем вызваны этнические различия. Особая роль в постановке этих проблем принадлежит социологии. Так, Ш. Монтескьё пытался разработать метод, позволяющий разобраться в социальном смысле этих различий. Дж. Вико был, судя по всему, первым европейским мыслителем, который предложил метод сравнения разных культур. Накопленный материал позволил исследователям приступить не просто к анализу жизни отдельных этносов, но выявить также особенности «национального духа», «духа народов»

### **Общее заключение к первой части**

Культурологическое и философское постижение человека существует во множестве вариантов. Накоплен огромный эмпирический материал, отражающий разные стороны бытия этносов. К сожалению, виды антропологических знаний отличаются раздроблённостью, фрагментарностью. Они взаимодействуют между собой, но при этом часто представляют собой фиксацию отдельных подробностей и деталей. Скажем, психологическая антропология рассматривает себя и как направление внутри культурной антропологии и одновременно как междисциплинарную область исследований. Она толкует природу этносов на основе разнообразных психологических теорий. Так складывается межкультурное изучение отдельных сторон биологии, культуры, особенностей личности, душевных заболеваний. При осмыслении природы этносов представлен солидный теоретический багаж, обретенный в результате анализа традиций, обычаев, ритуалов, мифов, присущих конкретному этносу.

Антропологические изыскания и психологические теории раскрыли важнейшие аспекты жизнедеятельности этносов. Вместе с тем они приблизились к постановке ряда философских проблем. Один из них можно сформулировать таким образом: является ли этнос объективным социальным сообществом или он, скорее, является продуктом иллюзорного сознания, своеобразным культурным конструктом? Социобиологи настаивали на том, что этнос не может быть каким-либо конструктом, поскольку его природу определяют гены. Все особенности этноса, выявленные в процессе культурологического и психологического исследования, являются рефлексом генной природы человека. Казалось, что расшифровка генома человека способна дать ответ на вопрос об огромном социальном и культурном многообразии как продукте перекомбинирования генов. Однако результаты генной расшифровки поставили учёных в тупик. Предполагалось, что человек отличается от животных тем, что у него более разветвлённая и обширная система генов. Однако выяснилось, что цепочка генов у человека мало чем отличается от геномов сорняка или червя. Возник вопрос: как объяснить едва ли не безмерное богатство этнического многообразия при такой скупости генной цепочки. Стало быть, этническое поведение нельзя свести к генам. Выражаясь языком Гегеля, можно сказать, что этносы суть потенциальное бытие. Но этот потенциал раскрывается и преобразуется под влиянием культуры.

## Часть вторая. ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ЭТНИЧНОСТИ

### Глава 1. Этничность в трактовке И. Канта

#### Человеческое бытие и этнос

И. Кант был первым, кто попытался связать учение об этносе с новым блоком философского знания – философской антропологией. Немецкому мыслителю принадлежит идея о том, что человек должен стать главным предметом философии. Разумеется, какие-то сведения о человеке можно почерпнуть в логике, теории познания, натурфилософии, социальной философии, этике или эстетике. Но, согласно Канту, нужно выделить еще один, самостоятельный блок знаний о человеке – философскую антропологию. Изучая мир, утверждал он, мы обретаем определённые знания. Но осознать успехи культуры можно только в том случае, если мы вначале задумаемся о человеке. «Цель всех успехов в области культуры, которые служат школой человеку, — применять полученные знания и навыки к миру, — пишет И. Кант, — но наиболее важный предмет в мире, к которому эти знания могут быть применены, — это человек, поскольку он есть собственная последняя цель»<sup>39</sup>.

Человек, по мнению Канта, имеет родовые черты, он является представителем определенной нации, этноса. Хотя человек и составляет часть земных существ, знание его родовых признаков как одаренного разумом земного существа заслуживает, прежде всего, наименования знания мира<sup>40</sup>. Немецкий философ разделяет биологическое и социальное существование человека. Кант показывает, что при изучении социальных общностей и человека невозможно ограничиться только рассмотрением биологии людей. Физиологическое знание о человеке исследует то, что

---

<sup>39</sup> Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 138.

<sup>40</sup> См.: Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 138.

природа делает из человека, прагматическое — то, что он в качестве свободно действующего существа делает или может и должен сделать из себя сам<sup>41</sup>.

В заслугу Канту можно поставить также постановку вопроса о человеческой природе. Человек, по мысли философа, составляет часть земных существ. Однако знание его родовых признаков как одаренного разумом существа заслуживает, считает Кант, прежде всего наименование знания мира. Именно этим выражением немецкий философ подчеркивает ценность сведений о человеке. Люди разных этносов и культур нередко кажутся предельно далекими друг от друга. Но есть ли нечто общее, что присуще представителям всех этносов?

Вопрос о единстве человеческой природы был поднят еще раньше Д. Юмом. Он в середине XVIII в. представил человеческую природу как неизменную в своих основных чертах. «Общепризнано, - писал он, - что существует значительное единообразие в поступках людей всех наций и эпох и что человеческая природа всегда остается одинаковой во всех своих принципах и действиях... Человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового или необычного. Её главная польза состоит лишь в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы»<sup>42</sup>.

Юм рассмотрел также вопрос о внутренней целостности «Я». Касаясь темы личностной идентичности, английский философ выступил против философов, которые воображают, что мы в каждый момент внутренне сознаем то, что мы называем нашим «Я», то, что мы чувствуем его существование и непрерывность этого существования. Юм отрицал абсолютную тождественность и простоту. Идея неизменного «Я» казалась ему фантастичной. Ни человек, ни этнос не могут, по мнению Юма, ощущать свою целостность. Такое представление он называл «иллюзией». По сути

---

<sup>41</sup> См.: там же.

<sup>42</sup> Юм Д. Исследование о человеческом познании // История философии в памятниках. Т. 4. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 84.



дела, английский философ критиковал известные ему концепции этнических исследований. Антропологи знают, в какой мере во многих культурах поддерживается иллюзия непрерывности традиций – в большей степени благодаря соответствующей интерпретации аналогичных событий. Юм считал такое представление фикцией, которая поддерживает тем, что события структурируются в этнических исследованиях как нечто, что было всегда и поэтому повторяется постоянно.

Кант вступил в спор с Юмом. «Юм подготовил место для попытки Канта обеспечить необходимый синтез юмовской «разнородности», в которой крутятся отдельные ощущения. Механизм синтеза был достигнут Кантом, выдвинувшим категории разума и Трансцендентного Эго, с которыми теперь соотносят упорядоченный и согласованный опыт. Для Канта стабильная, постоянная и трансцендентная самотождественность, предлагаемая как защита от юмовской иллюзорности, теперь была философски оправдана»<sup>43</sup>.

Кант в полемике с Юмом отказался от идеи бесконечного и нестабильного существования этносов, которые лишь по видимости несут некое единство. Так, в философской антропологии возникла идея целенаправленного и глубокого изучения той специфичности, которая присуща этносам.

И. Кант не рассматривает человека только как природное создание. Прежде всего, немецкий философ отмечает, что способность человека иметь представление о своем Я бесконечно возвышает его над другими существами. Именно поэтому он не является объектом познания. Человек отличается от вещей и от лишенных разума животных. Именно здесь Кант начинает рассуждать об эгоизме. Однако его интересует не столько моральная сторона этого явления. Кант размышляет о том, что такое Я для каждого человека. Он подчеркивает, что эгоизм может содержать три рода

---

<sup>43</sup> Мюррей Д. Что такое западная концепция «Self» // Личность. Культура. Этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001. С. 321.

притязаний: притязание рассудка, притязание вкуса и притязания практического интереса<sup>44</sup>. Кант видит в человеческой природе задатки животности человека как живого существа, задатки человечности его как существа живого и вместе с тем разумного, задатки его личности как существа разумного и вместе с тем способного отвечать за свои поступки<sup>45</sup>. Задатки животности в человеке, по мнению И. Канта, бывают тройкого рода: во-первых, стремление к самосохранению, во-вторых, к продолжению рода через влечение к другому полу и к сохранению того, что производится при сочетании с ним; в-третьих, к общности с другими людьми, то есть влечение к общительности. Задатки человечности И. Кант усматривает во влечении добиваться признания своей ценности во мнении других. Отсюда такие проявления человеческой природы, как ревность и соперничество. Наконец, «задатки личности — это способность воспринимать уважение к моральному закону как сам по себе достаточный мотив произволения». Кант отмечает, что эти задатки изначальны, так как «требуется для возможности человеческой природы». «Они изначальны, если они необходимо требуются для возможности такого существа, случайны же, если бы это существо было возможно само по себе и без них». Немецкий философ рассматривает человека не в качестве окончательной данности. Он отмечает, что долг человека и веление морально-практического разума состоят в том, чтобы не оставлять неиспользованными и свои природные задатки и способности, которые могут быть когда-нибудь использованы его разумом. Человек может развивать свои телесные, душевные и духовные силы.

Проблема этничности рассматривается в мировой литературе в разных аспектах. Она изучается как социальный или культурологический феномен. Уже отмечалось, что в истории мировой философии можно найти и другие подходы. В частности, И. Кант интерпретировал этничность через философско-антропологическое знание. Возникла потребность развить

---

<sup>44</sup> См.: Кант И. Собр. соч.: в 8 т. / Под общ. ред. А.В. Гулыги. М., 1994. Т. 7. С. 144.

<sup>45</sup> Там же. Т. 8. С. 279.

дальше эту кантовскую традицию. Все чаще и больше мы говорим об открытии гуманитарных дисциплин в качестве контекста истории, потому что история играет в них все более и более важную роль. Мы обращаемся к прошлому, потому что настоящее недостаточно для нас. Открытия, которые мы сделали за последние двадцать лет, подняли историю до уровня интеллектуального предприятия, защищающего ценности философии жизни. Только история остаётся сегодня прибежищем, где укрываются ценности. «Новая история» стала антропологическим рассказом о человеческой жизни, об опыте мира, который приобретает человек. «Антропологические рассказы», написанные историками, играют роль компенсаторных мифов, которые, предположительно, превращают реальность в возвышенное. Как таковые, они противоположны современной культуре, которая рассказывает о драме между нами и миром.

Этничность предполагает, как правило, единую когнитивную ориентацию, которая является фактически невербализованным, имплицитным выражением понимания членами каждого общества (в том числе и этнической общности) «правил жизни», диктуемых им социальными, природными и «сверхъестественными силами». Этническая картина мира представляет собой свод основных допущений и предположений, обычно не осознаваемых и не обсуждаемых, которые направляют и структурируют поведение представителей данной общности почти точно так же, как грамматические правила, неосознаваемые большинством людей, структурируют и направляют их лингвистическое поведение<sup>46</sup>.

### **Национальный характер**

Обычно размышления об этничности не связывают с постижением человеческой природы. Можно отметить, что именно И. Кант, который считается основоположником философской антропологии, первым предпринял попытку соединить учение о национальных характерах с

---

<sup>46</sup> См.: Психологический словарь / Под общ. ред. А.В. Петровского. М., 1998. С. 465.

философским постижением человека в целом. Немецкий философ размышляет об этничности в связи с категориями возвышенного и прекрасного. Он пишет, к примеру: «Среди народов нашей части света именно итальянцы и французы, по моему мнению, более всего отличаются чувством прекрасного, немцы же, англичане и испанцы – чувством возвышенного. Голландию можно считать страной, где этот более тонкий вкус остаётся в значительной мере незаметным. Само прекрасное либо чарует и трогает, либо веселит и возбуждает. В первом случае это чувство имеет в себе нечто возвышенное, и душа, охваченная им, задумчива и восторженна; во втором случае душа радостна и весела. Итальянцам большей частью присущ, по-видимому, первый вид чувства прекрасного, французам же – второй»<sup>47</sup>.

В национальном характере, по мнению Канта, в котором находит своё выражение возвышенное, это возвышенное либо связано с чем-то устрашающим и немного склонно к причудливому, либо оно есть чувство благородного, либо чувство великолепного. Кант полагал, что имел основание первое чувство приписать испанцу, второе – англичанину и третье – немцу. В отличие от других склонностей (*Geschmack*) чувство великолепного по своей природе не оригинально; хотя дух подражания может быть связан и со всяким другим чувством, он все же более свойствен чувству внешне возвышенного. А это чувство есть, собственно говоря, смесь из чувства прекрасного и чувства возвышенного, каждое из которых, рассматриваемое само по себе, более бесстрастно. Поэтому душа здесь достаточно свободна, чтобы при этом сочетании чувств обращать внимание на примеры, а также чувствовать потребность вдохновляться ими. Стало быть, немец имеет менее развитое чувство прекрасного сравнительно с французом и менее развитое чувство возвышенного, чем у англичанина; но в тех случаях, когда оба чувства связаны между собой, проявление их более соответствует чувству немца; равным образом ему удастся избегать тех

---

<sup>47</sup> Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 128.

ошибок, впадать в которые могла бы только неумеренная сила каждого из этих видов чувств.

Кант лишь бегло касался тех искусств и наук, выбор которых может свидетельствовать о вкусе, приписываемом той или иной нации. Гений итальянцев проявился, по мнению философа, преимущественно в музыке, живописи, ваянии и зодчестве. Такой тонкий вкус ко всем этим прекрасным искусствам имеют и французы, хотя во Франции красота их уже менее трогает. Вкус к поэтическому и ораторскому совершенству касается здесь в большей мере прекрасного, в Англии – возвышенного. Тонкие шутки, комедия, веселая сатира, любовный флирт, легкий и плавный стиль – все это оригинально во Франции. В Англии, напротив, – глубокие мысли, трагедия, эпические поэмы и вообще массивное золото остроумия, которое под французским молотком обращается в тонкие листки большой поверхности. В Германии остроумие все ещё сильно просвечивает через фольгу. Прежде, считал Кант, оно было кричащим; однако, благодаря рассудительности нации и, следуя примерам, оно, правда, стало более привлекательным и благородным, но первое [из этих свойств] с меньшей наивностью, а второе – с менее смелым размахом, чем у только что упомянутых народов. Склонность голландской нации к щепетильному порядку и нарядности, которые требуют много забот и ставят в затруднительное положение, мало говорит в пользу их расположения к естественным и свободным порывам гения, красота которого только искажалась бы боязнью избежать ошибок. Ничто так не противоречит всем искусствам и наукам, как вкус к причудливому: этот вкус извращает природу – прообраз всего прекрасного и благородного. Поэтому то в Испании мало заметна расположенность к изящным искусствам и наукам.

Душевный склад того или иного народа, полагал Кант, лучше всего распознать через то, что в нём есть морального; поэтому он ещё и с этой

точки зрения рассматривал различие в чувстве возвышенного и прекрасного у разных народов<sup>48</sup>.

Испанец серьезен, скрытен и правдив. Мало найдется в мире более честных купцов, чем испанские. У испанца гордая душа, и он больше склонен совершать величественные, чем прекрасные поступки. Так как в присущем ему сочетании [чувств] мало можно найти доброй и мягкой благожелательности, то он часто суров и даже, пожалуй, жесток. Аутодафе поддерживалось в Испании не только суеверием, сколько склонностью нации к рискованному. Испанцев волнует величественно – устрашающая процессия, в которой сан – бенито, расписанных изображений дьяволов, передают пламени, зажженному неистовым благоговением. Нельзя сказать, чтобы испанец был более высокомерен, чем представитель любого другого народа, но он высокомерен и влюбчив причудливо – странным и необыкновенным образом. Кант отмечал: оставит плуг и с длинной шпагой, в плаще гулять по пашне до тех пор, пока не проедет мимо путешествующий чужестранец, или на бое быков, где красавиц страны можно хоть раз увидеть не под вуалью, особым поклоном приветствовать свою повелительницу, а затем в честь её ринуться в опасную борьбу с диким животным – все это необычные и странные действия, далекие от всего естественного.

Итальянец, рассуждал далее Кант, как бы сочетает в себе чувства испанца и француза; у него чувства прекрасного больше, чем у первого, а чувства возвышенного больше, чем у второго. Этим можно объяснить остальные черты его нравственного характера. У француза преобладает чувство нравственно прекрасного. Он учтив, вежлив и любезен. Он очень быстро становится фамильярным, склонен к шутке и непринужден в обращении; выражение мужчины или дама хорошего тона понятно только тому, кто усвоил себе чувство французской устойчивости. Даже

<sup>48</sup> В наиболее изысканной части каждого народа, по мнению Канта, имеются возможные характеры, достойные похвалы, и если кого-то и касается то или иное порицание, то такой человек, если он достаточно рассудителен, поймет свое преимущество, что всякого другого он предоставит его собственной участи, себя же самого будет рассматривать как исключение.

возвышенные чувства, которых у него немало, подчинены чувству прекрасного и свою силу приобретают, лишь согласуясь с ним. Француз очень охотно острит и ради остроумной выдумки без колебания пожертвует долей правды. Напротив, там, где нельзя быть остроумным<sup>49</sup>, он проявляет столько же глубокой проницательности, как и представитель другого народа, например в математике и в других отвлечённых или глубоких науках, а также в искусстве. Остроты имеют для француза не мимолетную ценность, как у других народов; он старается ввести их в употребление и даже сохранить в книгах как важнейшее событие. Он мирный гражданин и за притеснения мстит генеральным откупщикам податей сатирой или парламентскими протестами. Но после того как эти протесты в соответствии со своей целью придадут отцам народа прекрасный практический вид, они ни на что более не годны, как только на то, чтобы быть увенчанными почетной ссылкой и воспетыми в остроумных песнях во славу их.

К заслугам и национальным дарованиям этого народа больше всего причастна женщина<sup>50</sup>, считал Кант. Дело не в том, что женщину здесь любят и уважают больше, чем где-либо в другом месте, а в том, что она дает лучшее

---

<sup>49</sup> Нельзя быть очень строгим, читая сочинения авторов этой нации о метафизике, морали и религии. Обычно в них преобладают прекрасные фантазии, не выдерживающие критики бесстрастного исследователя. Француз в своих изречениях любит смелость; однако, чтобы достигнуть истины, нужно быть не смелым, а осмотрительным. В истории ему нравятся анекдоты, относительно которых ничего другого пожелать нельзя, кроме того только, чтобы они соответствовали истине.

<sup>50</sup> Во Франции женщина задаёт тон во всяком обществе. И хотя нельзя, конечно, отрицать, что любое общество без прекрасного пола довольно бесцветно и скучно, однако если дама задаёт в обществе хороший тон, то мужчине со своей стороны следовало бы задавать в нём благородный тон. В противном случае общество будет в такой же мере скучным, но уже по противоположной причине; ведь ничто так не противно, как одна лишь слащавость. Французы, как правило, не говорят: дома ли господин? А говорят: дома ли госпожа? Госпожа за туалетом, у госпожи *vareurs* (особого рода капризы), - словом, госпожой и о госпоже ведутся все беседы и она в центре всех увеселений. Между тем женщина от всего этого вовсе не делается предметом большего уважения. Человек, занимающийся флиртом, всегда лишен и чувства истинного уважения, и чувства нежной любви. Я отнюдь не хотел бы сказать то, что так смело утверждает Руссо, а именно что женщина всегда остаётся большим ребёнком. Однако проницательный швейцарец писал это во Франции, но надо думать, что, как столь большой защитник прекрасного пола, он был возмущен тем, что во Франции этому полу не оказывают большого действительного уважения.

побуждение к тому, чтобы проявить в надлежащем свете самые излюбленные способности к остроумию, учтивости и хорошим манерам. Впрочем, кто тщеславен, тот, какому бы полу он не принадлежал, всегда любит только самого себя; другие для него только игрушки. У французов отнюдь нет недостатка в благодарных качествах, только вдохнуть в них жизнь может лишь восприятие прекрасного. Поэтому прекрасный пол был бы здесь способен в большей мере вызывать и поощрять благороднейшие поступки мужского пола, чем где-либо в мире, если бы заботились о том, чтобы хоть сколько-нибудь споспешествовать этому направлению национального духа. Жаль, что лилии не прядут.

Недостаток, с которым ближе всего граничит этот национальный характер, является банальность или, мягко выражаясь, легкомыслие. С важными вещами обращаются как с забавой, а мелочи становятся предметом самого серьезного занятия. И в старости француз все ещё поет веселые песенки и может галантно обращаться с женщиной. Делая эти замечания, Кант писал: «...я могу сослаться на великие авторитеты, принадлежащие к этому же народу, и, чтобы оградить от всякой внушающей опасение недоброжелательности, спрячусь за спины таких людей, как Монтескьё и д'Аламбер»<sup>51</sup>.

Англичанин в начале знакомства холоден и к чужестранцу равнодушен. Он не особенно склонен оказывать мелкие услуги, но, коль скоро он стал вам другом, он готов оказать большие одолжения. Он мало заботится о том, чтобы в обществе казаться остроумным и блеснуть там прекрасными манерами, но зато он рассудителен и степенен. Он плохой подражатель и мало беспокоится о том, как судят другие, следуя исключительно своему собственному вкусу. У него нет той учтивости к женщине, что у французов, но он оказывает ей гораздо больше уважения – быть может, даже слишком, – поскольку в супружестве он обычно признает за своей женой ничем не ограниченный авторитет. Он постоянен порой до

---

<sup>51</sup> Кант И. Соч. в 6 т. Т. 2. М., 1964.



упрямства, смел и решителен часто до безрассудства и верен своим принципам, доходя обычно до дерзости. Он легко становится чудаком не из тщеславия, а потому, что ему дела нет до других, и не легко насилует свой вкус из угодливости или поражения; его по этому редко любят так, как француза, но, когда его узнают ближе, его обычно больше не уважают.

Немец, согласно Канту, сочетает в себе чувства англичанина и француза, но ближе всего он, по-видимому, стоит к первому; большее сходство со вторым искусственно и возникает из подражания. У немца удачно сочетаются чувство возвышенного и чувство прекрасного. Если в первом чувстве он не может сравниться с англичанином, во втором – с французом, то, сочетая эти чувства, он превосходит их обоих. Он более любезен в обращении, чем первый, и хотя не вносит в общество столько же приятной живописи и остроумия, как француз, однако проявляет больше скромности и рассудительности. Как во всякого рода чувствах, так и в любви он довольно методичен. Сочетая прекрасное с благородным, он воспринимает и то и другое достаточно равнодушно, чтобы принимать в соображение благопристойность, блеск и обращать на себя внимание. Поэтому для него имеют большое значение семья, титул и ранг как в гражданских делах, так и в любви, его гораздо больше, чем англичанина и француза, беспокоит то, как судят о нём люди. Если в его характере есть что-то, что хотелось бы существенно изменить, то это именно названная слабость из-за которой он не осмеливается быть оригинальным, хотя и имеет для этого все данные. То обстоятельство, что он слишком прислушивается к мнению других, лишает [его] нравственные качества всякой устойчивости, делая их непостоянными и неестественными.

Голландец по своему характеру склонен к порядку и трудолюбив. Поскольку он хлопочет только о полезном, в нём мало заметна склонность к тому, что для более тонкого ума прекрасно или возвышенно. Великий человек — это для него то же, что богатый человек; под другом он подразумевает того, с кем он ведёт переписку, а посещение знакомых, не

приносящее ему никакой пользы, кажется ему весьма скучным. Он представляет собой контраст и французу, и англичанину, и его можно было бы назвать весьма флегматизированным немцем.

Если, согласно Канту, применить эти мысли к какому-нибудь случаю, например к чувству чести, то обнаружатся следующие национальные различия. Честь для француза — это тщеславие, для испанца — высокомерие, для англичанина — гордость, для немца — надменность, а для голландца — чванливость. Эти выражения на первый взгляд кажутся синонимами, однако в соответствии с богатством языка они указывают на весьма заметные различия. Тщеславие ищет одобрения, оно непостоянно и изменчиво, его внешнее проявление — вежливость. Высокомерный человек воображает, будто обладает большими достоинствами, и не слишком хлопочет об одобрении других, его поведение чопорно и заносчиво. Гордость есть в сущности только большая степень сознания своего собственного достоинства и часто может быть совершенно справедливой (почему она иногда и называется благородной гордостью; но никогда никому не могу я приписать благородное высокомерие, так как всегда высокомерие свидетельствует о неправильном и преувеличенном мнении о себе). Обхождение гордого человека с другими равнодушно и холодно. Надменный человек есть гордый человек, который в то же время тщеславен<sup>52</sup>. А то одобрение, которое он старается найти у других, состоит в оказании ему почестей. Поэтому он охотно щеголяет титулами, родословной и внешней роскошью. Немец особенно заражен этой слабостью. Слова милостивый, весьма благосклонный, высокородный, благородный и тому подобные высокопарные выражения делают его речь напыщенной и тяжеловесной и сильно мешают той прекрасной простоте, которую другие народы могут придать своему стилю. Поведение надменного человека в обществе сводится к церемониям. Чванливый человек есть человек высокомерный,

---

<sup>52</sup> Надменный человек не обязательно высокомерен, т. е. не обязательно имеет увеличенное и ложное мнение о своих достоинствах; он может, пожалуй, ценить себя не выше того, чего он стоит; он склонен, однако, бравировать этим своим достоинством.

выказывающий в своем поведении явные признаки презрения к другим. В своем обращении он груб. Это жалкое качество дальше всего от тонкого вкуса, так как оно явно глупо; ведь совершенно ясно, что относиться [к другим] с явным презрением и тем самым вызывать у всех ненависть и язвительные насмешки — это не средство для удовлетворения чувства чести.

В любви немец и англичанин не очень прихотливы, у них есть некоторая тонкость в восприятии, но скорее всего их вкус здоровый и грубоватый; в том, что касается любви, итальянец мечтателен, испанец склонен к фантастическому, француз сластолюбив.

Религия в нашей части света не дело своенравного вкуса, а имеет более достойное происхождение. Поэтому только чрезмерности и то, что в ней собственно человеческого, могут служить признаком различных национальных свойств. Эти чрезмерности я подвожу под следующие основные понятия: легкое верие, суеверие, фанатизм, индифферентность. Легковерна в большинстве случаев невежественная часть каждой нации, хотя она и не обладает сколько-нибудь заметным тонким чувством. Убеждения её складываются на основе слухов и мнимых авторитетов; никакое более или менее тонкое чувство не является здесь побудительной причиной. Примером в этом отношении могут служить целые народы на севере. Легковерный человек, склонный к причудливому, становится суеверным. Такая склонность сама по себе может быть основанием для легковерия<sup>53</sup>. Из двух человек, один из которых заражен этим чувством, а другой отличается хладнокровием и умеренностью, первый, если он даже умнее, все же ввиду преобладающей в нём склонности готов верить в нечто неестественное скорее, чем другой, которого от этой чрезмерности удерживает не его благоразумие, а его

---

<sup>53</sup> Было замечено и раньше, что англичанин, это весьма умный народ, можно тем не менее довольно легко одурачить дерзким возвращением какого-нибудь чуда и чего-то нелепого; они могут вначале в него поверить, чему имеется немало примеров. Однако, отважный дух, подготовленный разнообразным опытом, когда много необыкновенных вещей были признаны тем не менее истинными, быстро пробивается через все мелкие сомнения, которые легко останавливают слабый и недоверчивый ум и, таким образом, иногда без всякой заслуги с его стороны ограждают его от заблуждения.

обыденное и флегматическое чувство. Человек суеверный охотно ставит между собой и высшими предметами своего преклонения некоторых могущественных и необыкновенных людей — так сказать, исполинов святости, — которым повинуется природа и заклинающий глас которых запирает и открывает железные врата преисподней, — тех, кто, головой касаясь неба, ногами своими все ещё стоит на низменной земле. Наставлениям здравого смысла придется в Испании преодолеть поэтому большие препятствия. Дело не в том, что они должны изгнать там невежество, а в том, что им противостоит здесь странная склонность: испанцу все естественное кажется низменным и он полагает, что вызвать в нём возвышенное чувство может только нечто необыкновенное. Фанатизм представляет собой, так сказать, благоговейное безрассудство; его порождает какая-то гордость, слишком большое доверие к самому себе, дабы стать ближе к небесным существам и в поразительном полете вознестись над обычным и установленным порядком. Фанатик разглагольствует только о непосредственном вдохновении и созерцательной жизни, между тем как суеверный человек дает обеты перед образами великих святых-чудотворцев и уповает на воображаемое и неподражаемое превосходство других лиц над его собственной природой. Даже чрезмерности несут на себе, как мы заметили выше, признаки национального чувства, и в этом смысле фанатизм<sup>54</sup>, по крайней мере встречавшийся в былые времена чаще всего в Германии и Англии, представляет собой как бы неестественный нарост на благородном чувстве, присущем характеру этих народов. А вообще говоря, он далеко не столь вреден, как склонность к суеверию, хотя вначале он и неукротим; возбуждение фанатика постепенно охладевает и по самой своей природе должно в конце концов достигнуть надлежащей умеренности. Суеверие, напротив, у людей со спокойным и пассивным характером

---

<sup>54</sup> Фанатизм следует всегда отличать от энтузиазма. Первый воображает, будто чувствует непосредственное и удивительное общение с высшим существом; второй означает то душевное состояние, когда душа возбуждается сверх меры каким-то принципом — патриотической добродетелью, дружбой или религией, причём представление о сверхъестественном общении не имеет здесь никакого значения.

незаметно укореняется все глубже, совершенно лишая их всякой надежды на избавление от этой вредной иллюзии. Наконец, тщеславный и легкомысленный человек никогда не имеет сильного чувства возвышенного, и религия не трогает его, по большей части она для него только дело моды, которой он следует со всей старательностью, оставаясь равнодушным. Таков практический [религиозный] индифферентизм, к которому особенно склонен, по-видимому, национальный дух французов от подобного индифферентизма до святотатственного зубоскальства один только шаг, и по сути своей индифферентизм ненамного лучше полного отречения [от религии].

Если мы бросим беглый взгляд и на другие части света, то увидим, что самый благородный человек на Востоке — это араб, хотя присущее ему чувство приобретает черты причудливого. Он гостеприимен, великодушен и правдив, но его беседы и рассказы и вообще его чувства всегда смешаны с чем-то необычным. Его разгоряченное воображение рисует ему вещи в неестественном и искаженном свете, и даже распространение его религии было великим приключением. Если арабы представляют собой как бы испанцев Востока, то персы — это французы Азии. Они хорошие поэты, вежливы и обладают довольно тонким вкусом. Они не слишком строгие последователи ислама и соответственно своему нраву, склонному к веселью, позволяют себе довольно свободное истолкование Корана. Японцев можно было бы рассматривать как своего рода англичан этой части света, но только в смысле их твердости, переходящей в самое крайнее упрямство, их храбрости и презрения к смерти. Впрочем, у них явно мало признаков утонченного чувства. У индийцев преобладает склонность к гротескному, доходящему до эксцентричности. Их религия состоит из гротесков. Идолы чудовищной формы, бесценный зуб могучей обезьяны Ганумана, противоестественные самоистязания факиров (языческих нищенствующих монахов) и т.п. - все это в их вкусе. То, что женщина добровольно приносит себя в жертву на том же самом костре, который пожирает труп её мужа, - это отвратительная нелепость. Каких только нелепых гримас не содержат в себе

витиеватые и заученные комплименты китайцев; даже их картины гротескны и представляют странные и неестественные образы, подобных которым нет нигде в мире. Китайцы уважают свои церемонии за их весьма древнее происхождение<sup>55</sup>, и ни один народ в мире не имеет их столько, сколько этот.

Африканские негры от природы не обладают таким чувством, которое выходило бы за пределы нелепого. Господин Юм предлагает всем привести хотя бы один пример, когда бы негр проявил какие-либо таланты, и утверждает, что из сотен тысяч чёрных, вывезенных из их страны в другое место, хотя очень многие из них были отпущены на свободу, не было ни одного, который бы в искусстве, или в науке, или в другом похвальном качестве дал что-нибудь великое, хотя среди белых постоянно встречаются выходцы из самых низов, снискавшие уважение в обществе своими превосходными дарованиями. До такой степени значительно различие между этими двумя расами, что и в душевных качествах оно, по всей видимости, столь же велико, как в цвете кожи. Широко распространённая среди негров религия фетишизма есть, видимо, такое идолопоклонство, которое настолько погрязает в нелепом, насколько это вообще возможно для человеческой природы. Птичье перо, коровий рог, раковина или любой другой простой предмет, как только он освящен несколькими словами, становится объектом почитания и к нему обращаются с заклинаниями. Чернокожие весьма тщеславны, но на негритянский лад, и столь болтливы, что их приходится разгонять ударами палок<sup>56</sup>.

Работа Канта «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» появилась в 1763 г. Кант полемизирует с Гердером. Он не принял его метода, эмпирического, несистемного, нефилософского. Он указал на образно-метафорические передержки, допущенные Гердером, особенно в обосновании нравственного начала: индивид прежде рода, человечество

<sup>55</sup> В Пекине до сих пор ещё можно видеть следующую церемонию: при солнечном или лунном затмении сильным шумом отгоняют дракона, стремящегося поглотить солнце или луну, и этот жалкий и невежественный обычай сохраняется с древнейших времен, хотя теперь китайцы более образованны.

<sup>56</sup> См.: Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 2. М., 1964.

прежде государства. Гердер аргументирует образами. За это его осуждает Кант, но это вполне созвучно культурологическому, неклассическому мышлению нашего времени. Кант считал, что если бросить взгляд на историю, то мы увидим, как вкус людей подобно Протею<sup>57</sup> постоянно принимает новые формы. Древние греки и римляне, по его мнению, несомненно, обладали подлинным чувством прекрасного и возвышенного, о чем свидетельствует их поэзия, скульптура, архитектура, законодательство и даже нравы. Правление римских императоров превратило эту столь же благородную, сколь прекрасную простоту в пышность, а затем и ложный блеск, ясное представление о чем дают нам и теперь памятники их красноречия, поэзия и даже история их нравов.

### **Выводы к главе 1**

В истории европейской философии И. Кант оказался первым, кто попытался связать учение об этносе с новым блоком философского знания – философской антропологией. Первоначальная проблема, которая возникла в философской антропологии, касалась темы человеческой природы. Уже Д. Юм заговорил о возможности создания «науки о человеке». Он считал, что в огромном этническом разнообразии можно увидеть некие общие принципы человеческой природы. Когда этнологи и философы стремились раскрыть индивидуальные различия людей, они указывали либо на индивидуальный характер, либо на групповую принадлежность данных граждан. За принципом различий Юм стремился отыскать всеобщность. Однако, размышляя о внутренней самоидентичности индивида или этноса, шотландский философ впал в противоречие. Учение о единой человеческой природе не получило поддержки в его размышлениях о внутреннем единстве человеческого Я. Он постулировал психологический механизм, который объясняет фикцию самоидентичности, постоянства Я. Юм усомнился в целостности ощущаемого мира. В споре с Юмом Кант

---

<sup>57</sup> Протей – человек, наделённый способностью принимать облик зверя, воды или дерева.

показал, что единство в мире ощущений может быть обнаружено с помощью Трансцендентного Эго. Идея трансцендентной самоидентичности у Канта имела прямое отношение к стабильности этносов, к возможности обнаружения общих черт национального бытия. Вместе с тем немецкий философ поставил вопрос о национальном характере. Он попытался охарактеризовать психологические и моральные качества европейцев, живущих в разных странах. Кант показал, что для выявления того или иного национального характера вовсе не обязательно обращаться к эмпирическим исследованиям. Существует иной путь постижения характера – аналитический или описательный, который представляет собой опыт выявления психологических и моральных качеств представителей той или иной нации. В оценке национального характера Кант предельно субъективен и автономен. Он, собственно, и не претендует на окончательность и безупречность обозначенных характеристик. Современная антропология и этнография накопила огромный эмпирический материал, по сравнению с которым наблюдения Канта кажутся поверхностными. Однако сама методология его антропологического постижения феномена этничности сохраняет свою ценность и актуальность.

## **Глава 2. Учение В. Гумбольдта о сравнительной антропологии**

### **Индивидуальные характеры как этносы**

В. Гумбольдт выдвинул проект сравнительной антропологии. Он считал её новой наукой. По его убеждению, сравнительная антропология направлена на изучение индивидуальных характеров. Однако это (в отличие от физиологической антропологии) не погоня за многочисленными различиями, а выявление отношения отдельных своеобразий к общему идеалу человечества. Отграничивая эту науку и от человековедения, изучающего человека вообще (или отдельных особо интересных



индивидуумов), Гумбольдт вводит в сферу своего исследования «характеры человеческих сообществ». По сути дела, речь идёт об этносах.

Основные идеи В. Гумбольдта можно выразить через следующие постулаты: 1) соблюдая полную самобытность, не забывать об общечеловеческих идеалах; 2) применять сравнительный метод с целью осознания собственного бытия и чужого своеобразия; 3) не превращать своеобразие в односторонность и разнообразие в однородность; 4) при изучении различий исходить не из внешних условий и обстоятельств, а из «внутренней формы характера» (которую сам индивидуум либо вообще не в силах изменить, либо может изменить лишь в незначительной степени).

Так же, как в сравнительной анатомии свойства человеческого тела объясняются посредством изучения тел животных, можно, по мнению В. Гумбольдта, в рамках сравнительной антропологии сопоставлять друг с другом и давать сравнительную оценку своеобразных черт морального характера различных человеческих типов<sup>58</sup>.

Историки, биографы, авторы путевых хроник, поэты, разного рода писатели, не исключая даже спекулятивных философов, считал он, поставляют данные для этой науки. В путешествии и дома, в деловой и праздной жизни – повсюду предоставляется возможность обогатить и использовать эти данные, и среди этих занятий ни одно не сопровождает нас столь постоянно как изучение человека. Нужно лишь собрать, просмотреть и упорядочить и переработать тот богатый материал, который дает нам сама жизнь.

Задача эта выпадает на долю сравнительной антропологии, которая, опираясь на антропологию всеобщую и полагая известными родовые характерные признаки человека, занимается лишь его индивидуальными различиями, отделяет случайные и преходящие от существенных и постоянных, исследует свойства последних, определяет их причины, дает им

---

<sup>58</sup> Гумбольдт В. План сравнительной антропологии // Гумбольдт В. фон. Язык и философия культуры. М.: Прогресс, 1985. С. 318.

оценку, устанавливает методику работы с ними и предсказывает их будущее развитие.

В человеческой жизни нет ни одного практического занятия, которое не требовало бы знания человека – и не просто обобщенного, философского его образа, но индивидуального, в том виде, в каком он предстает перед нашими глазами. При получении такого знания трудно избежать одной из двух ошибок: построения либо слишком неопределённого и обобщённого, либо же слишком частного представления об индивидууме; рассмотрения только его потенциальных возможностей или же только одних случайно наложенных на него ограничений. Первая ошибка, полагает В. Гумбольдт, обычно приводит спекулятивного философа к тому, что основные его положения лишаются практической применимости; вторая приводит чистого практика к тому, что его установки лишаются долговечности и утрачивают благотворное влияние на просвещение и внутренний характер.

Чтобы точно понять человека таким, как он есть, и в тоже время свободно судить о возможных путях его развития, практическое наблюдение и философский дух должны действовать совместно. Но сочетать их оказывается значительно легче, если знания о индивидуальном характере становятся в рамках сравнительной антропологии объектом научного размышления и если эта наука находит определённые и точные характеристики своеобразия различных классов людей и распространённых видов влияния внешних ситуаций на внутренний характер. Общие типы, ею выделяемые, могут затем получать дальнейшее уточнение на основании опыта; внутри потенциальной сферы, которую он устанавливает для того или иного характера, можно затем определять то положение, которое он действительно занимает в каждый данный момент.

Всегда говорят, что законодатель должен изучать свою нацию, её дух и образ её мыслей, если он желает её прогрессивного развития. Но как можно в достаточной мере познать характер одной нации, не изучив одновременно и другие, находящиеся с нею в тесной связи, контрастные различия которых, с

одной стороны, собственно, и сформировали этот характер, а с другой стороны, единственно и позволяют полностью его понять? И как можно способствовать прогрессу индивидуального характера, не обдумывая его? В какой мере вообще возможны различия характеров? В какой мере они совместимы с потребностями свободного и всеобщего просвещения и вообще есть ли в них политическая и моральная необходимость?

Чтобы в общих чертах усвоить определённые приёмы искусства управления, полагал В. Гумбольдт, чтобы осознать, что с французом не следует обращаться педантично, а с англичанином – открыто деспотично, конечно, не требуется такой обстоятельной подготовки. Способы щадить чувствительные стороны человеческого характера и использовать его слабости легко почерпнуть из их поверхностного наблюдения.

Но должно происходить нечто совершенно иное. Индивидуальные характеры должны развиваться так, чтобы они оставались своеобразными, не становясь односторонними, чтобы они не препятствовали выполнению общих требований идеального совершенства, чтобы их своеобразие проявлялось не в ошибках и крайностях, но, напротив, не переступало бы установленных границ и сохраняло бы внутреннюю последовательность. Тогда все они смогут действовать сообща, будучи внутренне последовательными и внешне согласованными с идеалом. Ибо только общественным путем человечество может достигнуть высочайших вершин, и объединение многих необходимо не только для того, чтобы посредством умножения сил осуществлять более значительные и долговечные начинания, но в первую очередь для того, чтобы посредством объединения многообразных способностей проявить собственную природу в её подлинном богатстве и во всей широте. Отдельный человек всегда имеет лишь одну форму, один характер, и это верно для отдельного класса людей. Но идеал человечества объемлет все мыслимое разнообразие форм, которые могут быть взаимно совместимы. Поэтому он может проявляться только в совокупности всех индивидов.

«Если мысленно предположить, что в ряду европейских наций отсутствует та, которая в целом не принимала сколько-нибудь значительного участия в культурном развитии этой части света и даже не является нацией в собственном смысле, но лишь ответвлением другого народа – я имею в виду швейцарскую нацию, - подчёркивал В. Гумбольдт, - то сразу окажется, что в развитой, богатой, столь далеко отошедшей от естественной простоты Европы мы не досчитаемся народа, который по сравнению с непохожими на себя соседями обладает такой наивностью нравов, ограничивает себя столь малыми потребностями, довольствуется столь скудным запасом средств и использует установления, свойственные лишь самым юным нациям»<sup>59</sup>.

В. Гумбольдт специально выбрал в качестве примера швейцарский характер, который, по меньшей мере в некоторых своих аспектах, столь близок к природе, что никто не мог бы созерцать утрату его своеобразия иначе, как с чувством внутреннего сострадания. Ибо отнюдь не всякая специфика заслуживает сохранения, и ещё реже заслуживает его специфика национальная, возникающая в результате сочетания столь многих совершенно случайных обстоятельств.

Но как раз потому, что не всякое своеобразие достойно одобрения, а многие его виды даже заслуживают порицания и при этом уже физически (не говоря о других аспектах) невозможно сразу и целиком вырвать людей из привычного для них образа жизни, уничтожить их индивидуальность и превратить их в других людей, уже поэтому необходимо изучать различия между ними и размышлять над тем, что может из них развиваться.

Человек должен сохранять свой характер, полагал В. Гумбольдт, сформированный природой и окружающей средой, только с ним он чувствует себя легко, он деятелен и счастлив. Но он не должен потому в меньшей степени соблюдать общечеловеческие требования и ограничивать своё духовное развитие. Связывать взаимно обе эти задачи должен практический знаток людей, а как он может преуспеть в этом занятии, не

---

<sup>59</sup> Там же. С. 320.

исследовав тщательно все возможные различия человеческой природы и общее отношение отдельных своеобразных черт к идеалу, предписанному для человеческого рода?<sup>60</sup>.

Однако формирование человека выпадает не только на долю воспитателя, религиозного наставника, законодателя. Поскольку человек, кем бы он ни был, все же является человеком, постольку он наряду со всеми прочими своими занятиями связан внутренним обязательством обращать практическое внимание на интеллектуальное и моральное воспитание себя самого и других.

Разум неукоснительно предписывает всякому человеческому сообществу всеобщий закон: уважать свои и чужие системы морали и культуры, никогда не наносить им ущерба, но при всякой возможности очищать и возвышать их. Для этой цели отдельные определённые сферы деятельности оказываются тем важнее, чем сильнее их влияние на дух и характер, и если стремиться полностью достичь этой цели, то нужно в такой же мере учитывать индивидуальную форму характера, в какой и всеобщую.

Во всяком случае, рассуждает В. Гумбольдт, законодатель может от этой обязанности отказаться, ибо в его руках находится величайшая и по своему воздействию на людей самая опасная власть. «Вся политика, и прежде всего внутренняя, тем самым предстает в таком плане, который ей в сущности чужд. Ведь поскольку сама по себе она предназначена только для решения задачи как можно кратчайшим и наиболее надёжным способом добиться главной цели всякого гражданского объединения – безопасности личности и собственности, - поскольку при проведении каждого своего мероприятия она должна прежде всего задаться вопросом, какое влияние оно окажет на характер граждан в его человеческом аспекте, и мерить каждое из них прежде всего по этой мерке. Кроме того, поскольку два её аспекта приводят почти неизбежно к совершенно противоположным результатам, а именно чисто политический – к давлению, а общеморальный – к свободе,

---

<sup>60</sup> Там же. С. 320-321.

постольку самым трудным для нее делом является взаимное сочетание этих противоборствующих требований, и трудность эта ещё более возрастает, если при практическом воплощении политики в жизнь приходится обращать внимание ещё и на такие частные обстоятельства, как охрана и руководство индивидуальным характером»<sup>61</sup>.

Обычная теория по этому поводу легко подвержена злоупотреблениям. Она учит законодателя использовать национальное своеобразие, чтобы легче управлять и господствовать над нацией. Но как легко такие чисто политические интересы при отсутствии более, высоких, моральных, приводят к тому, что намеренно поддерживаются даже очевидные слабости и недостатки.

Ещё труднее, считает В. Гумбольдт, приходится государственному деятелю новейшего времени, когда многие нации не только объединены под общим скипетром, как это бывало и раньше, но представляет собой единую массу в точном смысле этого слова. При возможности совершенно точных и быстрых политических мер в такой ситуации, бесспорно, лучше всего было бы устранить отдельные различия, уподобить друг другу языки, нравы, мнения и т.д. Но возможно ли это без ущерба для своеобразия, а, следовательно, одновременно и для самостоятельности и энергии, и какое из двух преимуществ – однородность или своеобразие – следует принести в жертву? Если государственный деятель начнет искать ответа на этот вопрос с таким намерением, которое не отрицает ни достоинств индивидуального характера, ни несомненной пользы для больших государств и человеческих масс, то он скоро откажется от этих поисков и с большей охотой займется решением другой задачи: как объединить оба эти преимущества? Но обеспечить себе решение этой задачи он может только посредством самого пристального изучения реальной индивидуальности субъектов, с которыми он имеет дело.

---

<sup>61</sup> Там же. С. 321.

Религия, видимо, полагает В. Гумбольдт, в наименьшей степени подвержена влиянию со стороны своеобразия её исповедующих. Она учит истине, а истина объективна и всеобща. Но как раз для нее более всего необходимо заботливо, шаг за шагом, сопровождать модификации духа, если она хочет избежать, с одной стороны, принуждения к вероисповеданию, а, с другой стороны, религиозного равнодушия<sup>62</sup>.

Прочие области жизнедеятельности редко оказывают непосредственное и значительное влияние на внутреннюю индивидуальность. Здесь достаточно избегать грубых ошибок, которые могли бы возыметь отрицательные последствия. Но тем сильнее влияет на своеобразное формирование характера свободный и повседневный обиход, внутри которого имеются более или менее тесные связи: брак, дружба, узкие и широкие круги общества. Искусство этого обихода, если его не сводить, как это до сих пор всегда делалось, просто к способности нравиться и выигрывать, целиком и полностью зависит от знания и формирования характера.

Это искусство, прежде всего, стремится сделать всякий обиход как можно более важным для культуры и характера, вложить в него максимум души, но, кроме того, в каждом случае таким образом обособить и сгруппировать индивидуальности, чтобы они явили наблюдателю картину поучительного многообразия, но в то же время путем взаимного целесообразного соприкосновения сами выиграли в восприимчивости и специфике. Однако и то и другое должно осуществляться только при условии полной свободы, без какого-то ни было предварительного умысла. Все должно происходить само собой, быть игрой и развлечением, а не серьёзным занятием. Таким образом, искусство это станет действительно прекрасным.

Было бы столь же полезным, сколь и развлекательным, пишет В. Гумбольдт, набросать основные контуры этого искусства, но это было бы по плечу только человеку, сочетающему значительный и многосторонний собственный характер с обширными знаниями чужих индивидуальностей и в

---

<sup>62</sup> Там же. С. 322.

равной мере обладающему как богатством мыслей и чувств, необходимых для того, чтобы сделать интересными частные взаимоотношения, так и легкостью и подвижностью, нужными для того, чтобы играть роль в кругах большого света<sup>63</sup>.

Итак, как раз для того, что постоянно выступает в качестве повседневной потребности, мы больше всего нуждаемся в знании индивидуальности человека, и с помощью этого знания мы можем превратить те часы, которые обычно пропадают впустую, в наиболее содержательное время нашей жизни.

В. Гумбольдт упоминает о воспитании. Но слишком очевидно, насколько необходимой подготовкой для него должны быть исследования, подобные настоящему. Для краткости изложения мы пропускаем и некоторые другие области. Так, например, врач должен обратить внимание на моральный и особенно индивидуальный характер, поскольку знание последнего может оказаться для него важным.

Таким образом, сравнительная антропология полезна для двух сферах деятельности. Она облегчает знание характеров и в то же время дает философские основания для их оценки, для расчёта их дальнейшего развития и для предположений о том, насколько они способны в качестве единого целого взаимодействовать с другими. Она служит деловому человеку, который хочет использовать людей и властвовать над ними, но в то же время воспитателю и философу, которые стараются их просветить и улучшить.

Кроме того, она является самым увлекательным занятием для человеческого духа. Ибо он находит в ней: 1) самый возвышенный объект, предлагаемый природой, в наиболее точном и полном описании; 2) многообразие, не только радующее воображение и чувства пестрой и живописной игрой красок, но также изяществом своих черт обогащающее одновременно дух и восприятие, и 3) всегда трактуемое так, что не только

---

<sup>63</sup> Там же. С. 323.



каждая своеобразная черта наблюдается как нечто целое, но также в единое целое объединяются и все эти черты.

Недостаточно того, считает В. Гумбольдт, что сравнительная антропология учит познавать различия человеческих характеров; она сама способствует возникновению ещё больших различий и более целесообразному обращению с уже имеющимися. Но следует ли первое считать достоинством, и верно ли, что слишком большое многообразие форм характеров противоречит общей правомерности и объективности культуры, вкусов и нравов? Ответ на этот вопрос не может быть однозначным в глазах большинства. Все творения человека удаются лучше, если они подвергаются общей и независимой от субъективности отдельных личностей обработке, и только собственно творения духа в определённом смысле являются исключениями из этого правила. Точно так же законы и практические отношения между людьми обретают долговечность и надёжность скорее в результате единообразия нравов, чем за счёт менее регулярной инициативы со стороны необычных индивидуумов<sup>64</sup>. Напротив, сила, изобретательность, энтузиазм зависят от оригинальности, и без незаурядных и самостоятельных движений духа никогда не возникло бы ничто великое.

Вообще различие характеров, даже если бы оно было вредно, все же решительно неизбежно, и вопрос сводится лишь к тому, нужно ли предоставить его игре слепого случая, или же посредством разумного руководства претворить в своеобразие? Но на этот вопрос можно ответить лишь одним единственным образом.

### **Характеры наций и эпох**

Сравнительная антропология исследует характеры целых классов людей, в первую очередь – характеры наций и эпох. Хотя эти характеры часто случайны; должны ли они сохраняться? Должен ли философ, историк, поэт, человек в явном виде нести на себе отпечаток своего имени, своей

---

<sup>64</sup> Там же. С. 323-324.

нации, своей эпохи, наконец, своей личности? Конечно, но только в определённом смысле. Человек должен позволять воздействовать на себя всем отношениям, в которые он вступает, не отвергать никакие влияния, но модифицировать всякое такое влияние, исходя из своих внутренних предпосылок и в соответствии с объективными принципами. Таким он должен быть; то в какой степени это проявится в различных видах его деятельности зависит и от природы его индивидуальности. Но чем больше он может проявить субъективной оригинальности, не наносящей ущерба объективной ценности своего дела, тем лучше.

В отдельных случаях и в отдельные периоды своей жизни человек, возможно, и способен собрать достаточный материал, однако в целом этого материала всегда не хватает. Чем более обширный материал он претворяет в единство, тем он богаче, жизнеспособнее, сильнее, плодотворнее. Но это многообразие он черпает из своих разносторонних отношений. По мере того как он в них вступает, в нём открываются все новые стороны и активизируется его внутренняя деятельность, направленная на развитие каждой из них и на сочетание их всех в единое целое. Отрицательные и пагубные особенности объясняются только праздной приверженностью к какой-либо одной из сторон. Отсюда происходят неуклюжие национальные и семейные характеры, с которыми мы действительно непрестанно сталкиваемся; но в этом повинна внутренняя вялость и косность, а не внешнее многообразие. При правильном теоретическом руководстве ни один член нации не будет столь разительно напоминать остальных; национальный характер будет отражаться в каждой отдельной личности, но поскольку он будет каждый раз смягчаться за счёт воздействия всех прочих отношений, а главным образом, за счёт пытливого и благотворного воздействия разума, постольку в целом он уже не будет столь неуклюжим и поверхностным, то станет более чистым, своеобразным, утонченным и многосторонним.

Человек, взятый в отдельности, размышляет В. Гумбольдт, слаб, и его быстро иссякающие силы позволяют ему свершать лишь немного. Ему

нужна высота, на которую он может подняться; общество, которое ему может служить; ряд, в который он может себя включить. Но это обеспечивается тем, насколько деятельно он распространяет на себя дух своей нации, своего пола, свой эпохи. Что давало римлянину уже то, что он родился в Риме? Что давало Сципиону то, что он происходил из рода Корнелиев? Что дает новейшим поэтам уже то единственное обстоятельство, что они могут считать все богатство греческого поэтического искусства своей собственностью и сразу подниматься на присущую ему высоту?<sup>65</sup>.

Однако от субъективного знания природы ещё долг путь до её объективных свойств. Как может расширение и утончение первого непосредственно способствовать облагораживанию последних? Бесспорно за счёт того, что как наблюдателем, так и наблюдаемым здесь является человек, что он всегда, даже сам того не сознавая, приспособляется к своей внутренней духовной форме и что совокупность господствующих понятий всегда в конечном счёте, часто даже непонятным нам образом, подчиняет себе не только человека, но даже и мертвую природу.

То, что обширные знания своеобразия характеров позволяют правильнее оценивать характеры и находить оптимальные методы обращения с ними, понятно здесь само собой. Но уже само то, что в характере открываются более тонкие нюансы, фактически делает этот характер значительно разностороннее; то, что отдельные разновидности подвергаются изучению, а формы их описываются индивидуально, как они есть, а также идеально, какими они могут стать, позволяет этим разновидностям и формам действительно развиваться более ясно и определённо.

Характер возникает, по мнению В. Гумбольдта, только в результате постоянного воздействия мыслительной и чувственной деятельности. В результате того, что некоторые определённые факторы действуют непрерывно, а другие – никогда или же редко, первые развиваются, а вторые

---

<sup>65</sup> Там же. С. 325.

подавляются, и так постепенно вырабатывается определённая форма характера. Эта непреходящая соотнесенность нашего искусства быть и нашего искусства оценивать, наших практических и наших теоретических свойств дает нам возможность оказывать действенное и практическое влияние на самих себя посредством идеи и нашего собственного духа. Разум не может постигнуть того, на что нет даже намека в сфере чувств и восприятий; но также нельзя вобрать в свою сущность что бы то ни было, что хоть как-то не подготовлено в сфере понятий. Нельзя осознать того, что нельзя воспринять чувственно, для чего отсутствует материальное воплощение; но нельзя также быть тем, для чего нет понятия, для чего отсутствует форма.

Но внимательное отношение к характеристическим особенностям позволяет достигнуть ещё большего. С одной стороны, благодаря этому оценивается каждый объект прежде всего и преимущественно с точки зрения его отношения к внутренней сущности; с другой стороны, пробуждается характер и активизируется его деятельность. Но коль скоро характер пробуждается, то из всех факторов, которые оказывают на него воздействие, он сам усваивает только те, которые ему гомогенны; таким образом, все посторонние источники и факторы собираются в одной единственной точке. Это отчетливо видно на примере характеров, которые по природе являются резкими, страстными и односторонними.

О них справедливо говорят, что они повсюду видят лишь себя и переносят себя на все окружающее, а поэтому их односторонность возрастает в ещё большей мере. Но недостаток их коренится не в чрезмерной активности их индивидуальности, а только в том, что последняя становится таковой в результате страстей и естественной предрасположенности. Однако, если бы она активизировалась посредством духовного настроения, посредством стремления повсюду проявлять своеобразие были бы совершенно другими. Такой человек одновременно вобрал бы в себя все характеристические влияния и своеобразно обращался бы с ними. Но то, что для него

гетерогенно, он не стал бы отбрасывать, а использовал бы по-своему и в своих целях. Он оценивал бы каждый предмет совершенно объективно и беспристрастно, и все отличие (хотя оно, конечно, важное) здесь заключалось бы лишь в степени и способе усвоения. Это вполне отчетливо видно при сравнении некоторых иностранных наций с немецкой. Французам и англичанам присущи исключительно яркие формы характера, но весьма часто они обнаруживают только им свойственный односторонний подход к окружающему миру и не достигают истины и объективности.

Но в первую очередь чистота и определённая характера формируется в обществе, когда он вступает в отношения с чистыми и определёнными характерами. И здесь существенно не только сходство, к которому стремятся характеры, но и контраст, посредством которого они себя друг другу противопоставляют. Ибо моральной, равно как и физической, организации свойственна ассимилирующая конститутивная потребность, которая, однако, как только собственный характер достигает некоторой определённости, стремится не к сходству, но скорее к взаимной координации позиций индивидуальностей. Так, мужской характер становится более чистым и мужественным, когда ему противопоставлен женский, и наоборот. Впрочем, эта особенность более характерна для отдельных индивидуумов, чем для целых сообществ. Менее всего она свойственна характерам наций, которые при взаимном общении склонны скорее выпячивать свою оригинальность или же отказываться от нее, чем её целесообразно устанавливать и формировать. Действие этой особенности до некоторой степени проявляется даже во внешнем строении лица, что доказывает, например, взаимное сходство супругов, несомненно не являющееся игрой воображения.

Когда сделан один шаг, то дальнейшие следуют за ним с невероятной легкостью. Ибо ничто не оказывает на все окружающее столь активного влияния, как человеческая индивидуальность. Одна из самых важных функций отведена здесь происхождению, которое передаёт новому индивиду в качестве готовых исходных данных все то, что уже достигнуто, и тем

самым каждый раз превращает в надёжную собственность то, что до тех пор было лишь недавно завоеванным достоянием.

Итак, изучение характеров в их индивидуальности усиливает саму эту индивидуальность. Но за пределами человеческой природы имеется достопримечательный пример того, как от многообразия форм характеров зависит облагораживание целых видов, а именно – известный феномен того, что домашние животные имеют больше видов, больше вариаций и, наконец, обнаруживают более яркие индивидуальные признаки, чем прочие виды животных.

Устремления сравнительной антропологии направлены на то, чтобы измерить возможное разнообразие человеческой природы в её идеальности; или чтобы исследовать, как человеческий идеал, которому никогда не адекватна отдельная личность, воплощается в отдельных индивидуумах. То, чего она ищет, таким образом, не есть природный объект, но нечто безусловное, - идеалы, которые, однако, так соотносятся с индивидуумами, с эмпирическими объектами, что их можно рассматривать как цель, к которой должны стремиться последние.

Если бы антропология могла решать эту задачу, не снисходя до наблюдения реальной природы, то осталась бы чисто философской и спекулятивной наукой, - полагает В. Гумбольдт. И в определённом смысле она действительно может ею быть. Она может заниматься только общим идеалом человека; она может разлагать его на отдельные аспекты и из этих отдельных характеристик строить отдельные идеальные аспекты формы, в которых вокруг них, выбранных в качестве господствующих черт, будут с должной упорядоченностью концентрироваться прочие свойства, необходимые для истинно совершенного человека. Например, в человеческом идеале есть чувство прекрасного и стремление к истине, причём каждое из них весьма сильно само по себе и находится в совершенном равновесии с другим. Можно выделить обе эти тенденции, превратить каждую в основную характерную черту особой

индивидуальности, исходя из этого угла зрения дополнить форму до конца, и мы получим, не нуждаясь в каком-либо специальном опыте, чистые характеры художника и философа<sup>66</sup>.

Но чтобы полностью выполнить сформулированное выше требование, сравнительная антропология неизбежно должна прибегать к пристальному наблюдению действительности и даже вообще прежде всего исходить из него. Потому что:

Любая более спекулятивная практика вела бы за собой отрицательно сказывающуюся скудость, как в том, что касается многообразия форм, так и в отношении каждой конкретной формы. Даже самые успешные попытки не дали бы возможности раскрыть природу настоящей индивидуальности;

Само выдвижение идеала требует добросовестного наблюдения действительности, ибо этот идеал есть не что иное, как расширенная во всех направлениях, освобожденная от всех ограничений природа;

Она лишь тогда находит практическое применение в реальной жизни, когда непосредственно осуществляется эмпирическое наблюдение; ибо она напрасно провозглашала бы высокие идеалы, если бы не имела средств воплотить их в действительность.

Человек развивается только в зависимости от физических условий его окружения. Обстоятельства и события, на первый взгляд абсолютно гетерогенные его внутренней сущности, - климат, почва, образ жизни, внешняя обстановка и т.п. - вызывают в нём новый и часто самый утончённый и возвышенный моральный отклик. При помощи физических средств - зачатия и рождения - потомкам передаётся уже приобретённая моральная природа, и тем самым интеллектуальный и моральный прогресс, который иначе был бы преходящим и изменчивым, определённым образом способствует непрерывности и постоянству природы. Поэтому физические свойства человека при формировании его характера играют роль весьма значительную во всех отношениях.

---

<sup>66</sup> Там же. С. 327.

Ещё отчетливее, чем у отдельных индивидуумов, проявляется это при рассмотрении всего человеческого рода. Большие массы людей, племена и нации, на протяжении столетий сохраняют присущий им характер, и даже когда он подвергается большим изменениям, в нём все же видны следы исходного состояния. Во все эпохи сходные причины приводят к сходным действиям, а потому в целом при наличии одних и тех же действующих сил мы обнаруживаем примерно одни и те же результаты, то же влияние внешних условий, ту же игру страстей, ту же мощь добра и истины, которая позволяет им проявляться в самых многообразных формах. Повсюду в действиях отдельных лиц проявляется своенравный произвол индивидуальных склонностей, в то время как судьбы масс несут на себе несомненную печать природных сил. Насколько яснее и очевиднее стало бы это для нас, если бы нам не приходилось всегда ограничивать своё рассмотрение весьма коротким отрезком времени и если бы нас не останавливала столь часто неполнота наших знаний.

Все это заставляет сравнительную антропологию не просто исходить из опыта, но как можно глубже в него погружаться. Она должна исследовать характеры, присущие полам, возрастам, темпераментам, нациям и т.д., с такой же тщательностью, с какой естествоиспытатель стремится описать виды и разновидности животного мира. Даже если бы для нее самой было важно установить лишь различия между индивидуальными типами людей, она должна действовать так, как если бы главной её задачей было определение реально существующих индивидуальных различий между людьми.

Ее своеобразие состоит, следовательно, в том, что она обращается с эмпирическим материалом спекулятивно, с историческими объектами – философски, с реальными свойствами человека – в перспективе его возможного развития.

При сочетании естественно-исторического и философского подхода страдает обычно первый; но здесь не меньшая опасность грозит и второму.



Поскольку сравнительная антропология исследует характеры человеческих типов, она легко уступает соблазну считать их либо более определёнными, либо более устойчивыми, чем они есть на самом деле. Но такая тенденция в высшей степени вредна для развития человеческой природы, благородство которой, прежде всего, зависит от возможностей свободы индивидуальности. Это опасный подводный камень, которого нужно избегать при всяком суждении о человеке, ибо его необходимо рассматривать как природную сущность, но не заходить в этом рассмотрении слишком далеко.

Впрочем, здесь этот подводный камень гораздо менее опасен. Ведь в наши намерения входит лишь изучение индивидуальных различий вообще, и в частности таких, которые, кроме того, согласуются с идеальными требованиями; но мы не задаемся целью дать естественно-историческую классификацию человеческого рода<sup>67</sup>.

Даже если бы характеры полов, темпераментов и наций были ещё менее определёнными, чем они есть на самом деле, это не помешало бы успешному применению сравнительной антропологии. Ибо для неё достаточны рассмотрение лишь самых существенных различий и надлежащая проверка и оценка в практических целях того, что действительно можно обнаружить в объекте.

Согласно сказанному выше, сравнительная антропология представляет собой ветвь философско-практического человековедения.

## **Выводы к главе 2**

Учение В. Гумбольдта об изучении индивидуальных характеров представляет собой проект сравнительной антропологии. Впервые в европейской философии ставится вопрос о сопоставлении нравов и психологических особенностей различных этносов. Речь у немецкого философа идёт не только о самой идее, но и о целой программе такого грандиозного этнического проекта. Особенность этого проекта заключалась

---

<sup>67</sup> Там же. С. 329.

не в сравнении отдельных этнических различий, чем занималась физиологическая антропология, а в сопоставлении этих различий с общечеловеческим идеалом. Под характерами человеческих сообществ В. Гумбольдт подразумевает этносы. Идея немецкого философа заключается в том, что невозможно понять специфику своего этноса, не проведя последовательного сравнения его с другими этносами. В. Гумбольдт оставляет открытым вопрос о том, произойдёт ли в будущем слияние этносов. Он полагает, что человеческий род должен включать в себя всё мыслимо уникальное, но обладающее свойством совместимости. По мнению В. Гумбольдта, цель проекта сравнительной антропологии заключается не только в изучении разных этносов. Другая цель состоит в развитии философских оснований этнического бытия. В. Гумбольдт высказывается о возможном разнообразии человеческой природы, отказывая этому понятию в его универсальности.

### **Глава 3. Этноантропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо**

#### **Критика европоцентризма**

Этноантропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо стала складываться в эпоху Просвещения. Однако по многим позициям французский философ не связывает себя с этой эпохой. Он, в частности, не разделяет европоцентристские представления. Мысль о разъединенности людей поддерживалась в европейской философии концепцией избранности Запада. Предполагалось, что другие народы относятся к человечеству условно, поскольку ещё не достигли необходимого культурного и цивилизационного уровня. Разумеется, они идут дорогой прогресса. Однако при этом народы многих стран проживают вчерашний и позавчерашний день Европы. Идущие по социально-исторической лестнице народы далеко не всегда оценивались с

позиции человеческой соборности. Это было не человечество, а скорее народы разных ойкумен.

Идея европоцентризма, хотя и несла в себе обособление Востока, в то же время подспудно была одушевлена поиском родовых основоположений человечества. Она исходила из мысли, что все народы пройдут западными магистралями и обретут единство. В этом смысле представления о Востоке как зоне «недовыполненного» человечества служили той универсальной схемой, которая, сохраняясь, могла вместе с тем в разное время и в разных обстоятельствах наполняться совершенно различным содержанием. Такие значительные течения европейской культуры, как Просвещение и романтизм, новейшая (начиная с А. Шопенгауэра) западная философия, искусство модернизма, молодежная контркультура 60-х гг., самым интенсивным образом вобрали в себя ориентальные элементы, стремясь соотнести, соизмерить себя с Востоком.

Идеологи восходящей буржуазии трактовали культуру как синоним «просвещенности». Что касается «диких» народов, то они оценивались как «несостоявшиеся европейцы». В своих теоретических построениях рационализм XVII-XVIII вв. неизменно опирался на пример «дикарей», живших в «неиспорченном», «исходном» состоянии, руководствовался понятием «естественных свойств человека». Отсюда частая апелляция просветителей к Востоку и вообще культурам, не затронутым европейской цивилизацией.

«Не столько пренебрежительное отношение к чёрным, сколько особенности художественной психологии XVII, XVIII и первой половины XIX столетия, - пишет музыковед В. Конен, — мешали людям западного воспитания заметить афро-американскую музыку, услышать её своеобразную красоту, ощутить её звуковую логику. Вспомним, что в кругозоре поколений, следовавшем за эпохой Ренессанса, не было места не только «ориентальному», то есть внеевропейскому искусству (мы здесь имеем в виду не экзотику, а музыку Востока в своем подлинном содержании). Из

поля зрения также выпал ряд крупнейших художественных явлений, сформировавшихся на культурной почве самой Европы»<sup>68</sup>.

Восходящая к эпохе Просвещения вера в прогресс человеческих знаний укрепляла представление об однонаправленном, монолинейном движении истории. Внеисторически понятная «разумность» в противовес «заблуждениям» и «страстям» рассматривалась просветителями как универсальное средство совершенствования общества. Прогресс мыслился ими как постепенное проникновение европейской цивилизации во все регионы мира. Импульс поступательного движения у просветителей был логически непрерывным и толковался как единство, содержащееся уже в бессознательном начале как осознаваемая конечная цель.

Движение всех народов в единую всемирную историю, которое осмысливали Вольтер, Монтескье, Гердер, породило все же важную идею поиска изначальной универсальной культуры. Сложилось представление, что у истоков истории различные народы не были разделены в духовном и религиозном смысле. У них были общие корни, но единая культура впоследствии распалась на множество самостоятельных ареалов.

Если Гердер усматривал в ориентальном мире воплощение патриархального идиллического начала, то Гегель уже пытался поставить вопрос о том, почему восточные народы ушли от своих человеческих истоков, остались в известной мере за пределами магистральной линии истории. В работе «Философия истории» он пытался раскрыть картину саморазвертывания духа, историческую последовательность отдельных стадий. Так рождается схема «Иран - Индия - Египет».

Этот подход к оценке общественного развития в дальнейшем стал вырождаться в апологетическую, по своей сути, «прогрессистскую» концепцию с характерным для нее представлением о науке (а затем и о технике, информатике) как об оптимальном средстве разрешения любых человеческих проблем и достижения гармонии на путях устройства

---

<sup>68</sup> Конен В. Блюзы и 20 век. М., 1980. С. 4.

рационально спроектированного миропорядка. Предполагалось, что западная культура некогда вобрала в себя все ценное, что мог дать Восток. Более того, сложилась гипотеза о том, что кочевые индоевропейские народы на заре истории вторглись из Центральной Азии в Китай, Индию и на Запад. Встреча разных культур породила будто бы европейскую цивилизацию, обогащенную контактом различных религий.

В этих условиях Ж.-Ж. Руссо формулирует иную позицию. Она отражает представление о равноценности всех культур на земле. Он писал: «Вся земля покрыта народами, которые мы знаем лишь по названиям, а ещё беремся судить о человеческом роде. Вообразите, что Монтескьё, Бюффон, Дидро, д`Аламбер, Кондильяк и люди их склада совершили путешествие на благо своих соотечественников, наблюдали и описали – а они умеют это делать – Турцию, Египет, Берберию, Марокко, Гвинею, страну Каффов, внутреннюю часть Африки и её восточные берега, Малабр, страну Моголов, берега Гага, королевства Сиам, Пегу и Ава, Китай, Татарию и, особенно, Японию, а в другом полушарии – Мексику, Перу, Чили, Маггеланову Землю, страну истинных и ложных Патагонцев, Тукуман, Парагвай, если возможно, Бразилию, Карибские острова, Флориду и другие дикие страны. Нет ничего важнее этого путешествия, и совершить его надо со всем тщанием. Представим себе, что, возвратившись из замечательных странствий, эти новые Гераклы написали бы моральную, естественную и политическую историю всего, что увидели. Тогда мы увидели бы, как из-под их пера возникает новый мир, и таким образом научились бы понимать наш мир»<sup>69</sup>.

### **Программа этноантропологических экспертиз**

Нет, сомнения в том, что в этих фразах отражена настоящая программа этнологических исследований. Те, кого он называет, как возможных путешественников, действительно могут служить образцами этноантропологических экспертиз. По мнению К.-Л. Стросса, Руссо можно

<sup>69</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1.

считать основателем этнологии. Прежде всего, в работе «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми» французский просветитель рассматривал соотношение природы и культуры. Руссо также выделил этнологию из таких областей гуманитарного знания, как история и мораль. Таким образом, он обосновал предмет этнологии.

В работе «Опыт о происхождении языков, а также о мелодии и музыкальном подражании» Руссо писал: «Когда хочешь изучать людей, надобно смотреть вокруг себя, но чтобы изучить человека, надо научиться смотреть вдаль; чтобы обнаружить свойства, надо сперва наблюдать различия»<sup>70</sup>. В работах Гердера обнаруживалось стремление обосновать право народов на общую историю человеческого рода. Но для реализации этого проекта нужно было действительно обратить внимание на разнообразие культурных нравов и образов человека.

Руссо отказывается от философской традиции, в рамках которой изучается только внутренний мир человека, причём европейского человека. Он предлагает искать самотождественность не в ближайших образцах, а в систематической идентификации с другими народами.

Когда этнограф начинает изучать другие народы, проникает в ядро их культуры, его собственная сущность тоже претерпевает преобразование. Он начинает понимать и оценивать ту часть своего внутреннего мира, которая в начале исследования выглядела чужой, иноземной, но постепенно стала фрагментом его собственного «я». Поэтому, согласно Руссо, этнограф не выступает как безликая сущность, лишённая индивидуальных особенностей и нацеленная только на постижение «другого». Мы часто читаем исповеди этнографов. Они испытывают потребность изложить этот феноменологический опыт: открытие себя в чужой культуре.

«Я продолжал любить людей против их желания ..., - обращается он в «Прогулках одинокого мечтателя» к своим современникам. - И вот они мне чужие, незнакомые, никто, наконец, - раз они того хотели. А я – что такое я

---

<sup>70</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1. С. 238.

сам, оторванный от них и всего? Вот что мне остаётся ещё решить»<sup>71</sup>. Здесь Руссо формулирует по сути дела важную философскую идею: чтобы обрести собственную идентичность, нужно отыскать себя в другом. Но этого недостаточно: смысл этой интеллектуальной отваги состоит в том, чтобы хотя бы на определённый срок отказаться от самого себя, растворить собственную самость ради обнаружения чужого мира и погружения в него.

В этой связи примечательна биография известного американского антрополога Карлоса Кастанеды. Как представитель философской антропологии, он стал изучать индейскую культуру, рассматривая поначалу европейский менталитет и образ жизни в качестве предельно значимых, сохраняющих значение нормы для всех других, пока ещё не вполне развившихся культур. Однако по мере знакомства с жизнью индейцев, он неожиданно для себя осознал, что они умеют выходить в зоны альтернативного сознания, открывать новые зоны человеческого бытия. Что мог предпринять в такой ситуации сам Кастанеда. Он мог по-прежнему настаивать на первородстве европейской культуры. Но он вынужден был признать достоинства индейцев, их умопостигаемый мир. В этом случае ему пришлось отказаться от самого себя как представителя культуры, изучающей её менее развитые стадии.

Руссо может рассматриваться как основатель гуманитарных наук, поскольку он едва ли не первый бросил вызов господствующей философии рационалистического толка. Приверженцы принципа *cogito* стремились заложить основания физики, но не придавали значения принципам социологии и даже биологии. Эта приверженность рационалистической традиции, которая была связана с Декартом, сделала философию заложницей мнимых очевидностей «я». Таким образом, «я» приобрело могущество, несоизмеримое с радикальностью сомнения, на которое оно ориентировалось. По мере того, как сомнение обретает всё большие полномочия, «я» все сильнее утрачивает свою индивидуальность. «По мере

---

<sup>71</sup> Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3. С. 571.

того, как «я» приобретает метафизический и гиперболический характер, оно сразу превращается в эталон ценности, но лишь как единичный пример, не являющийся общезначимым с грамматической точки зрения: кто-либо после Декарта пройдет вновь этот путь сомнения, но уже в своем собственном качестве единичного «я». Но таким образом, это «я» становится неличностью, то есть неидентифицируемым, необознаваемым...»<sup>72</sup>.

Култ рационалистической традиции привел к тому, что философия перестала обращать внимание на все, что не соотнесено с разумом, который отстранил себя от других характеристик человека – духа, поиска трансцендентности, веры и эмоций, запросов инстинкта. Декарт хотел парашютировать от внутреннего мира человека к внешнему. Но как раз это пространство, по мнению Руссо, заселено мирами людей, обществ и цивилизаций. В этом контексте интерес к другому миру у приверженцев Декарта оказывался сглаженным, отстраненным.

Руссо говорит о себе в третьем лице. Таким образом, он снимает эффект «я», его диктат. В известных диалогах «Руссо судит Жан-Жака» он фактически отказывается от единичности, удваивает себя. Так Руссо опережает будущие разработки концепции «другого». Если же вести речь об этноантропологических экспертизах, то здесь царствует формула «Я есть другой». Такой этнографический опыт есть свидетельство всеобъемлющей объективации.

В первой из «Прогулок одинокого мечтателя» Руссо полагает, что ему надлежит «отдать себе отчет в модификациях моей души и их последовательности». Он пишет: «Я выполняю на себе операции, схожие в некоторых отношениях с теми, которые физики ежедневно проделывают с воздухом с целью узнать его состояние». Руссо выражает сомнение в том, что мыслит именно субъект, он сам. На самом деле, внутри человека есть нечто, что мыслит себя во мне и рождает сомнение, сам ли я мыслю. На вопрос Монтеня: «Что я знаю?» Декарт ответил: «Я мыслю, следовательно, я

<sup>72</sup> Поль Рикёр в Москве / Научн. рук-ль проекта И.С. Вдовина. М., 2013. С. 124.



существую». Декарт исходил из того, что я – лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум, интеллект, разум – все это термины, значение которых вначале не были понятны Декарту. В посткартезианской философии многие видели в *cogito* лишь истину абстрактную, усеченную, лишенную какого-либо значения. Например, Спиноза в своей «Этике» поставил *cogito* на второй план. Оно вообще утратило свою формулировку от первого лица. «Отсюда вытекает во всём своём величии проблематика «я», но достигается это ценой утраты связи с личностью, о которой идёт речь, с отношением «я» - «ты», складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью «я», с идентичностью исторической личности»<sup>73</sup>.

Руссо не дал ответ на вопрос «Что есть я?». Но он направил исследовательскую мысль в другую сторону. Возникло иное вопрошание: «Есть ли я?». Размышляя на тему человеческого бытия, Руссо стал искать и изучать другого в себе. Это и есть главное стержневое положение гуманитарной мысли. Свою бытийственность Руссо объясняет так: «Я существую... вот первая истина, которая поражает меня и с которой я вынужден согласиться... Имеется ли у меня особое чувство собственного существования или я ощущаю его благодаря своим внешним чувствам? Вот первое сомнение, которое в данный момент невозможно разрешить».

Таким образом, само понятие самотождественности оказывается у Руссо зыбким, поскольку оно требует определённого отстранения от самого себя. Последовательное проведение мысли о том, что моя субъективность есть не что иное, как экстраполяция внешних влияний, проекций другого. Антропологическая концепция Руссо исходит из того, что другой оказывается более значимым и приоритетным, чем я сам. Раньше чем я осознал себя, были уже другие люди, которые во многом определили мою сущность. С той же категоричностью Руссо предлагает рассматривать человечество как нечто, что акцентирует жизнь до людей.

---

<sup>73</sup> Там же. С. 136.

Социальная философия Руссо тоже антропологична. Общество – это феномен, которого нет в природе. Три фактора определяют возникновение социума. Во-первых, дрейф от природы к культуре. Природа противостоит культуре. Но она же и неотторжима от нее. Это противостояние условно, поскольку культуру создал человек – природное создание. Многие чувства и способности человека развивались вместе с культурой. Эта мысль принадлежит бельгийскому драматургу и философу М. Метерлинку. Он писал о том, что в древности людям нравились ароматы самые грубые, самые тяжелые, самые, так сказать, солидные, например, мускус, росный ладан, мирра. «Об аромате же цветов очень редко упоминается в греческих и латинских поэмах и в еврейской литературе. А в наше время – разве увидишь крестьянина, который в часы самого долгого отдыха подумал бы поднести к носу фиалку или розу? И разве не таково первое движение горожанина, когда он находится цветок?»<sup>74</sup>.

Второй скачок – переход от чувственного к рациональному. Способность человека к абстрактному мышлению. Человек обладает необыкновенным даром: он может, например, вызвать в собственном воображении давно ушедшие миры. Он способен с предельным погружением войти в сферу собственных мыслей и критически воспринять их. Человек может рассуждать, познавать, оценивать, выстраивать логически стройную последовательность умозаключений. В своей жизни люди доверяются не только инстинктам. Они могут поступать сознательно. Это поразительная, победоносная способность человека. Разум есть способность понимания и осмысления. Это деятельность человеческого духа, направленная на познание. С помощью разума постигается универсальная связь вещей. Возможно, именно этот благословенный дар выделяет нас из остальной природы. Поэт Игорь Шкляревский написал такие строчки:

«И над натурой нашей звероликой  
Всепониманье возвышает нас».

<sup>74</sup> Метерлинк М. Разум цветов. М., 1995. С. 166.

Всепониманье... Оно нам кажется таким естественным, органичным. Однако всегда ли оно было свойственно нам во все времена?<sup>75</sup>

Третий прорыв связан с переходом от животного к человеческому. Здесь Руссо остаётся в рамках просветительского представления о том, что животное начало в человеке способно окультуриваться, что в ходе истории человек обуживает свою животному природу и облагораживает ее.

Таким образом, антропологическая концепция Ж.-Ж. Руссо исходит из разных дуальностей, которые присущи человеку. Человеческая природа противоречива. Она одновременно природна и культурна, чувственна и рациональна, животна и человекна. Эти человеческие качества не находятся в состоянии изначальной гармонии. Человек вынужден переходить от одной своей ипостаси к другой.

«Начав с того, что отрезали человека от природы, - развивает мысли Руссо К. Леви-Стросс, - образовали его суверенное царство и таким образом захотели отказать ему в самом очевидном его свойстве, а именно в том, что он – живое существо. Когда же он лишился этого свойства, открылось поле для самых разнообразных злоупотреблений. На примере последних четырех столетий в истории Запада люди могли с особой ясностью убедиться в том, что, присвоив себе право радикально отделять человека от животного и признавать за ним одни свойства, в которых отказывают другому, они попали в порочный круг: постоянно отодвигая ту самую границу, отделили человека от других людей и признали привилегию на гуманизм за все более узкими группами людей, которые развращались едва ли не с рождения в силу того, что находились во власти себялюбия»<sup>76</sup>.

У Руссо возникло сомнение в том, что человекообразные обезьяны, обитавшие в Азии и Африке, ошибочно описаны путешественниками. Скорее всего, полагал он, их можно считать людьми неизвестной расы. Люди, которые обладают правом так называться, должны остеречься возможного

---

<sup>75</sup> Гуревич П.С. Основы философии. М., 2011. С. 135.

<sup>76</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология: сб. переводов. М., 1980. С. 52.

недоразумения. Они не имеют право абсолютизировать свою привилегию самим определять, кто достоин, а кто недостойн быть причисленным к человеческому роду.

Но что является индикатором человечности? Руссо полагал, что сострадание. Оно позволяет остро чувствовать грани внутреннего мира человека. Он способен отождествлять себя с любым живым существом. Первый акт идентичности – осознание своей подобности с другими людьми и всем живым. Первоначальный антропологический опыт – это растворенность себя в других существах. Но социальная практика трагична. Человек постепенно приходит к потребности различения. Он отделяет себя от различных видов животных, человеческое от животного, своё «я» от других, собственный этнос от иных национальных образований. Осознание различий становится неизбежным.

Так, Руссо по сути дела провозгласил конец *cogito*. Он показал возможности, позволяющие вывести человека за скобки, выявить его изнанку. Чтобы пресечь декартовскую позицию, нужна была радикально иная антропология, которая следует не только диктату разума, но приводит к активности и другие ярусы человеческой субъективности. Руссо не случайно обнаружил интерес к лингвистике, музыке, ботанике. Зачем они философу, мыслящему рационально?

К. Леви-Стросс разъясняет это парадоксальное увлечение. Руссо в работе «Опыт о происхождении языков» пытается воскресить ход развития человечества. На первой стадии развития языка существует отождествление между прямым и переносным смыслом. Существительное в собственном смысле слова постепенно вырабатывается из метафор, в рамках которых одни предметы смешаны с другими<sup>77</sup>. Музыка тоже обладает поразительной особенностью. Она сама по своей природе и предназначенности устраняет декартовское различие между душой и телом, между материальной и духовной субстанцией. «Музыка представляет собой абстрактную систему

---

<sup>77</sup> Там же. С. 49.

различений, отношений и изменений модусов протяженности, которые имеют два последствия: во-первых, они переворачивают отношение между я и другим, потому что, когда я слушаю музыку, я слушаю себя через нее, во-вторых, благодаря переворачиванию отношения между душой и телом, музыка живёт во мне»<sup>78</sup>.

Пройдёт ещё немного времени, и эту особенность искусства выразит А. Шопенгауэр. По мнению Шопенгауэра, каждое произведение искусства может действовать только через среду фантазии. Поэтому оно должно возбуждать ее, и она ни на минуту не смеет оставаться незатронутой, бездеятельной. Это условие эстетического воздействия и потому основной закон всех изящных искусств. Отсюда следует, что художественное произведение должно давать внешним чувствам зрителя далеко не все, а именно столько, сколько надо для того, чтобы направить фантазию на верный путь: всегда нужно делать так, чтобы оставалось нечто на долю фантазии, и притом последнее. Ведь даже писатель должен излагать таким образом, чтобы читателю всегда оставалось, о чем подумать самому. В искусстве же, кроме того, все лучшее слишком духовно, для того чтобы его можно преподать внешним чувствам: оно должно родиться в фантазии зрителя, хотя рождает его само художественное произведение<sup>79</sup>.

По мнению Руссо, именно ботаника позволяет нам устранить разорванность чувственного и рационального. Философ считал, что изначально этой разорванности не было. Только после пробуждения сознания возник этот разрыв. Однако мир растений возвращает нас к этой слитности.

«Исповедь» Руссо – поразительный документ не только как образец исповедальности. Философ принципиально отказывается от самовозвеличивания и самоцелования. Но дело не в скромности как таковой, а именно в философской позиции. Если сравнивая себя с другим, я

---

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> См.: Гуревич П.С. Эстетические взгляды А. Шопенгауэра // Философия и культура. 2013. № 1(61). С. 119-128.

отказываюсь вообще от своего «я» как гордыни, если при этом я пытаюсь идентифицировать себя с каждым другим, в пределе даже с животным, то можно утверждать, что я не являюсь самим собой. В своем подлинном качестве я, пожалуй, самый слабый, самый уязвимый, самый униженный.

Этнолог пытается описать жизнь конкретного этноса. Если он делает это отчуждённо, с предельным убеждением в величии собственной культуры, он не может понять образ жизни другого племени. Но если он предумышленно отказывается от прославления собственного общества, да и другие социальные образования не принимает в качестве слабых и не вполне полноценных, то он отчётливо может увидеть ограниченность собственного социума или этноса. В таком потоке нет привилегированных этносов и присущих им социальных форм, этнографу понятно, что в течение тысячелетий сменяются различные общества, но ни одно из них не является идеальным.

История, согласно Руссо, есть смена различных форм культурного бытия. Ни одна из этих форм не заслуживает идеализации. Поэтому в своем коллективном существовании человек вынужден трактовать себя как некое «оно», пока он не приблизился к относительно адекватному пониманию самого себя.

### **Революция в гуманитарной науке**

Руссо совершил подлинную революцию в гуманитарной науке, и этот прорыв определил судьбу этнологии. Французский философ предложил выстроить определённую дистанцию между собой и собственным образом самотождественности. Подобно тому, как человек ошибочно отождествляет себя с присущей ему социальной ролью и тем самым обедняет свой образ, так культура не вправе признавать относительно окончательной специфику своего стиля жизни. Внимание этнографа направлено на ту сторону культуры, которая ещё не объявилась, не отлилась в знакомые причудливые

формы. К каждому этносу следует относиться так, как будто он только зарождается.

В этой системе размышлений, я и другой не выступают в качестве антагонистов. Но ведь именно на этом противоборстве и настаивала традиционная философия. На самом деле относительность «я», как и относительность «другого», стремятся к единству. Так в философии Руссо возникает тема несостоятельности общества.

Просветительская философия в целом полагала, что сила и мощь общества крепятся суммой индивидов, сумевших взрастить в себе лучшие качества. Выходит, чем больше достойных людей, тем стабильнее и сильнее общество. На самом деле это совсем не так. Именно образование слоя личностей внутри социума, усиление этого слова ведут к ослаблению общества. С чем же это связано? Лучшие люди в обществе отнюдь не склонны укреплять социальность. Они пытаются преодолеть узы общественных установлений. Природа изгнала человека, но общество, приняв его, стало подчинять человека себе. Это томит граждан, заставляет их, тоскуя о природе, расшатывать социум.

Руссо выдвигает представление о том, что на заре человечества общество было более гибким и гуманным. Однако со временем эти черты стали утрачиваться. Теперь социум оброс ещё большим перечнем негативных характеристик. Но это как раз и позволяет человеку обратиться к размышлениям о том, какова всё-таки природа общества. Эти сюжеты возникают в таких работах Ж.-Ж. Руссо, как «Общественный договор», «Письма о ботанике» и «Прогулки одинокого мечтателя».

Эти радикальные идеи Руссо пугали многих философов. Они боялись, что в конечном счёте такое отношение к социуму, расшатает его и приведёт к гибели. Но другие мыслители понимали, что только такой подход может осуществить ломку признанных представлений о морали, праве и обществе. Руссо предвидел, что в наши дни будут осуществляться всевозможные формы массового уничтожения. Особенно это было связано с судьбой

отдаленных народов. Тот, кто придумал универсальные символы отличия и различия, тот и оказался властелином мира. Стоит только разглядеть антропологическое различие между этносами, чтобы вообразить себя высшим существом. Антрополог потому и считает себя властелином, что он сам придумал антропологию. Он сам изобретает те права, которые навязывает другим народам. Тот этнос, который отказывается от игры в различия, не абсолютизирует это различие, должен быть уничтожен.

Этот вывод сделал французский философ Жак Бодрийяр. Он показал это на конкретных исторических примерах. Когда испанцы прибыли на землю американских индейцев, те ничего не понимали в различии этносов. Если в их сознании и существовало представление о различии, то оно обнаруживалось в радикальном варианте. Индейцы воспринимали испанцев не как представителей другого этноса. Они считали их богами. Но именно непонимание этнического различия и вызвало неистовство испанцев. Они истребляли индейцев с такой жестокостью, которая не имеет других оправданий. Ни экономических, ни религиозных, вообще никаких иных мотиваций.

Индейцы не оказали сопротивления, поскольку они не могли проникнуться идеей различия в европейском понимании. Так, коренное население выбрало иной жребий – они решили коллективно принести себя в жертву. Парадоксально, что они принимали смерть с таким воодушевлением и страстью, что это ещё больше инспирировало садистские и палаческие устремления испанцев. Такое истолкование событий в США не было возможным в социальной антропологии. Вероятно, этнографы искали бы разгадку проблемы в каких-то социальных, религиозных или экономических причинах.

Но здесь мы вступаем в сферу философской антропологии. Парадоксальное желание индейцев уничтожить самих себя, было единственной возможностью сохранить тайну своего отличия. Оно оказывается более значимым, чем само существование в этом мире.



Ж. Бодрийяр усматривает эту тенденцию в поведении Кортеса, иезуитов, миссионеров и даже самих антропологов. Другой этнос как носитель радикальных установок и ценностей просто невыносим. Принять иной этнос как существующий на других основаниях невозможно. Но и уничтожить тоже неправомерно. Может быть, возможна сделка как более тонкая форма уничтожения? Так, по словам Ж. Бодрийяра получает права другая версия истребления. Индейцы обречены на уничтожение не потому, что они не христиане. Повод для «вычерка» этноса иной – они оказываются в большей степени христиане, чем испанцы. А этого нельзя допустить.

Индейцы тоже ведут себя жестоко и истребительно. Они приносят массовые жертвы. Это, впрочем, не означает, что у них нет жалости или сострадания. Это не подтверждается также моральными представлениями данного этноса. Свирепость и неистовство – это просто-напросто неукоснительное требование их богов. Вера здесь настолько рельефна, что заставляет испанцев усомниться в том, что их вера столь же абсолютна и глубока. В этом случае рождается иной повод для истребления. Оказывается, западная культура выглядит курьезно, в ней нет истовой веры, а есть религия золота и торговли. Бескомпромиссная вера индейцев приводит испанцев к мысли, что они сами осквернили собственную веру. На чем же покоился их фанатизм? Миф о христианской культуре развеян. Так соприкосновение культур вызывает не диалог и понимание, а скорее развязывание палаческих настроений.

Ж. Бодрийяр показывает упрощение представления о том, что люди неизбежно видят в чужих этносах образ Другого. Но ведь коммуникация обоюдна. Чтобы разглядеть в другом человеке или этносе чуждого, надо чтобы такое же отчуждение возникло и в голове Другого. Ведь я могу видеть в чужаке носителя других ценностей, а он, в свою очередь в силу разных причин, может воспринимать меня как тождественного, такого же, как и он сам. Ж. Бодрийяр пишет: «Алакалуфы с Огненной земли были уничтожены, так и не попытавшись понять белых людей, ни поговорить, ни поторговать с

ними. Они называли себя «люди» и знать не знали никаких других. Белые в их глазах даже не несли в себе различия: они были просто непонятны. Ни богатство белых, ни их ошеломляющая техника не производят никакого впечатления на аборигенов; за три века общения они не восприняли для себя ничего из этой техники. Они продолжают грести в своих челноках. Белые казнят, убивают их, но они принимают смерть так, как если бы не жили вовсе. Они умирают, ни на йоту не поступившись своим отличием»<sup>80</sup>.

Алакалуфы не только не могли ассимилироваться с белыми. Они, как показывает Ж. Бодрийяр, не достигли даже такой стадии развития, когда осознается культурное различие. Алакалуфы уходят из жизни, но не позволяют белым признать за ними различие с ними. Они неизлечимы, замечает по этому поводу Бодрийяр.

Но у белых совсем иное восприятие данной ситуации. Они считают алакалуфов другими, наделяют их различием. Однако оставляют их внутри человеческого рода. Это, по их мнению, люди, а не животные. Что и позволяет, как им кажется, насаждать среди них Евангелие, подвергать их жестокой эксплуатации и только после этого уничтожать.

Ж. Бодрийяр пишет: «Во времена своей независимости алакалуфы называли себя «люди». Потом белые назвали их тем же именем, которым они стали называть белых: «чужие». И они сами начинают называть себя на своем языке словом «чужие». Наконец, в последнее время они называют себя алакалуфами, тем единственным словом, которое они ещё произносят в присутствии белых и которое обозначает «дай-дай» - теперь они именуют себя лишь словом, несущим в себе информацию о их нищете. Сначала они были самими собой, потом стали чужими самим себе, затем утратили самих себя: трилогия имён, которыми этот народ последовательно называл себя, отражает историю его истребления»<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006. С. 198.

<sup>81</sup> Там же. С. 199.

Какой же вывод делает Бодрийяр? Он показывает, что право на убийство обретают те, кто обладает универсальной способностью перечислять различия и затем свободно распоряжаться этими различиями в собственных интересах. Раз алакалуфы сохранили свою самобытность, не предприняли никаких усилий, чтобы представить себе Другого, то их дальнейшее существование не гарантировано. Они обречены. Но не станет ли устранение этой самобытности фатальным и для самих белых? Если объявится на Земле иная, чем европейская, радикальная необычность, то она превратит белых в жертву. Они будут обречены на уничтожение, поскольку в этих условиях реванш станет неизбежным.

Сошлемся на простую иллюстрацию этих выводов. В течение долгих столетий европейцы угнетали африканские колониальные народы. Но вот колониализм рухнул. Этносы материка получили свободу. Пройдя опыт насильственного унижения, они, вероятно, станут поборниками свободы и достоинства? Ничего подобного. Афроцентризм, ставшим в своё время заметным идеологическим течением, парадоксальным образом был направлен против белых. Ход мысли таков: они нас угнетали, теперь мы будем делать с ними тоже самое.

Может быть, в условиях глобализации, когда все народы постепенно переходят к западному образу жизни, эти рассуждения утратили свою силу? Ничего подобного. Многие этносы, живя по меркам европейской цивилизации, не принимают её и даже презирают. Достаточно сослаться, например, на поведение арабских иммигрантов во Франции. Они радикально отвергают ценности европейской культуры, но при этом пользуются привилегиями западной цивилизации<sup>82</sup>.

В определённом смысле можно сказать, что эти арабы – фанатичные поклонники Запада, более ревностные его приверженцы. Но, с другой стороны, обживание европейских ценностей у них носит пародийный характер. Когда представители других культур ведут переговоры с Западом,

---

<sup>82</sup> Зотов Георгий. Франция на коленях // Аргументы и факты. 2013. № 32. С. 10.

они демонстрируют сохранность собственных ритуалов. Не исключено, что другие народы однажды исчезнут, как это случилось с алакалуфами, которые не приняли белых всерьез. Но такая вероятность существует и для белых. Они могут сойти с дороги жизни, так и не осознав, что их белизна отнюдь не небесное благословление, а итог потрясающего сближения и смешения всех рас и всех культур. Белый цвет как раз и есть амальгама всех цветов. «Но цвета можно сравнивать не иначе, как используя универсальную шкалу частот. Сравнение различных культур также возможно, только если прибегнуть к структурной шкале различий. Но эта игра ассиметрична. Ведь только для западной культуры все прочие несут в себе различие. Что же до самих других культур, то белые для них не являют никаких различий, они просто-напросто не существуют, они – призраки из другого мира»<sup>83</sup>.

### **Выводы к главе 3**

Ж.-Ж. Руссо разработал своеобразную концепцию, которая относится к феноменологии этноса. Его взгляд на эту тему отличается от европоцентристской установки просветительского сознания XVIII в. Опираясь на работы этнографов, Руссо радикально переосмысливает понятие самотождественности человека. Французский мыслитель дистанцируется от концепции Декарта, которая усматривает самопостижение личности во внутренней работе «я». Руссо полагает, что представление человека о самом себе, так же как и этноса о своей сущности, невозможны без оглядки на другого человека или этнического образования. В контексте такого сравнения само понятие «я» значительно сужается, поскольку, принимая на себя образ другого, человек, в той же мере как и этнос, осознаёт относительность своих представлений. Расшифровка другого приводит к тому, что человек пытается увидеть себя в зеркале иного существа или иной культуры. Именно поэтому К. Леви-Стросс назвал Руссо основателем гуманитарных наук. Представление о сложностях самоопознавания своей и

---

<sup>83</sup> Там же. С. 200-201.

чужой культуры, изложенное Руссо, получило развитие в постмодернистской философии.

#### **Глава 4. Структурная антропология К. Леви-Стросса**

##### **Опасности этнографа**

Французский философ К. Леви-Стросс радикально переосмыслил проблему этноса, включив в её рассмотрение целый ряд вопросов, которые традиционно относятся к философской антропологии. Изучая этнографический материал, этот исследователь изменяет сам подход к антропологическим исследованиям. Он отмечает в своих трудах, что многие этнологи, в том числе М. Мосс, Б. Малиновский, осознали, что просто разлагать и препарировать социальные факты не следует, поскольку существо этнической проблемы требует включения в сферу такого исследования не социальные очевидности как таковые, а их осмысление и переживание людьми. Без включения человеческого фактора, несущего в себе момент субъективного осознания того или иного феномена, невозможно проникнуть в глубину этнологического исследования.

Прежде всего, К. Леви-Стросс обращает внимание на участие этнографа в жизни туземного общества. Две опасности подстерегают исследователя, который имеет дело с инородным культурным материалом. С одной стороны, он не освобожден от соблазна взять в качестве нормы установки той культуры, к которой он сам принадлежит. В этом случае он воспримет эмпирику, ему предоставленную, как чужую, недоразвитую, недоовощённую. Скрытый смысл народных обычаев и ритуалов останется для него непрозрачным. Но есть и иная угроза. Она состоит в том, что исследователь, «очарованный» чужой культурой, растворяется в ней, адаптируется, оказывается её пленником и тогда будет утрачена исследовательская дистанция, которая является гарантом объективности и

строгости научных выводов<sup>84</sup>. Профессия антрополога требует глубокой беспристрастности, этот метод можно назвать методом политической неангажированности.

Французский исследователь подчёркивает, что изучение культурного феномена никогда не будет полным, если анализ не будет доведён до категорий бессознательного<sup>85</sup>. Он осудил такую практику, когда антропология оказывается своеобразной инженерией, конструирующей машину с помощью серии рациональных операций. Способность воспринимать сугубо интимный, закрытый опыт другого человека, согласно К. Леви-Строссу, оказывается одним из средств достижения эмпирической верификации.

К. Леви-Стросс разглядел в профессии антрополога духовное призвание, одушевленное исканием приключений и разгадкой. По его мнению, поворот к раскрытию новых, ранее не учтенных аспектов человеческой деятельности, начинается с того, что суть жизни этноса не задаётся на путях собирания фактов. Нужно инвентаризировать не факты, а смыслы. Это суждение позволяет толковать труды К. Леви-Стросса в духе философского постижения человека. Как только исследователь отвлекается от простой регистрации артефактов культуры, он по сути дела вступает в сферу распознавания человеческой природы.

Аналогичный процесс можно проследить на примере исторической антропологии.

В исторической науке долгое время царствовал позитивизм. Эта гуманитарная наука обожествляла социальные факты. Ведь это кажется аксиомой. Чем ещё должен заниматься историк, если не коллекционированием исторических событий? Поэтому считалось, что он должен освоить как можно больше архивных источников. Чем больше в его распоряжении окажется фактов, тем лучше. Чем больше фрагментов

---

<sup>84</sup> Гуревич П.С. Постигание человека через артефакты культуры // Философия и культура. 2014. № 6(78). С. 916-918.

<sup>85</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология: сборник переводов. М., 1980. С. 94.

исторической истины получит историк, тем яснее станут причинно-следственные связи. Так через конкретные факты, их нанизывание можно подойти к осознанию законов исторического развития. Однако, приобрел неизбежность вопрос о том, что делать с фактами? Их можно возвеличить или опозлить, извратить или восстановить подлинную огранку, забыть или завещать потомкам.

Это очевидный парадокс. Монбланы фактов, неизмеримое разнообразие исторических подробностей. Факт никогда не существует сам по себе. В нём есть и оценка самого события, готовность принять или осудить данное историческое мгновение. История всегда представляет собой неповторимую констелляцию событий. При несомненной исторической мудрости всегда ощутима уникальность конкретной судьбы народов, их боль и надежда. Историю можно выстроить вокруг властителей и полководцев. Но тогда останется без внимания то, что известный мыслитель Юрий Лотман называл «поэтикой повседневности». Вероятно, собирание фактов – важная обязанность историков. Но все равно возникает вопрос, каковы возможности познания истории? Если ценность факта в нём самом, то мы никогда не поймем, что же творилось в давние времена, как жили люди, о чем они думали, к чему стремились. Ведь сама реальность тех веков уже исчезла. Как восстановить её во всех измерениях, если следы в источниках непрозрачны, их нужно не просто воспроизвести, а разгадать их подлинный смысл.

В программе Леви-Стросса для практического антрополога в «Структурной антропологии» картезианский метод сомнения предстает как неизменный агностицизм. Эти «антропологические сомнения» состоят не только в знании, что человек ничего не знает, но в решительном изложении того, что человек знает, включая его собственное незнание, и даже оскорбления или отказ от самых дорогих идей и обыкновений ради других идей и обыкновений, в высшей степени им противоречащих. Таким образом, быть антропологом значит занять весьма оригинальную позицию *vis-à-vis* по отношению к собственным сомнениям, собственной интеллектуальной

неуверенности. Леви-Стросс дает ясно понять, что для него это в высшей степени философская позиция.

Антрополог в стиле Леви-Стросса это новая порода. Он, в отличие от теперешнего поколения американских антропологов, не просто скромный наблюдатель, собирающий данные. У него также нет топора, чтобы его точить, – ни христианского, ни рационалистского, ни фрейдистского, ни какого другого. В сущности, он занимается спасением собственной души путем пытливого и энергичного акта интеллектуального катарсиса.

Французский философ постоянно подчёркивает, что этнограф не может быть только регистратором фактов. Он просто вынужден философствовать. Ведь простое перечисление фактов является, по его словам, «кормилицей сомнений». Существо иной жизни не раскрывается через разрозненные факты. Волей-неволей это побуждает к философскому осмыслению действительности. «Несмотря на видимость противоположного, - подчёркивает К. Леви-Стросс, - антрополог отличается от социолога более философским методом мышления. Из боязни стать жертвой заблуждения социолог впадает в объективизм. Этнолог же этой боязни не испытывает, потому что изучаемое общество для него ничего не значит...»<sup>86</sup>.

Такое заявление выглядит парадоксом: изучать общество и при этом полагать, что само оно ничего для него не значит. Понять это можно только в том смысле, что этнолог фетишизирует подробности, а антрополог стремится опознать то, что скрывается за этими фактами, тот смысл, ту глубинную закономерность, которая открывается за этими деталями чужой жизни. Леви-Стросс допускает, что этнография может быть обречена стать причудливым духовным образованием столь же неадекватным отражением иного мира, как и знания самих туземцев о европейском обществе. «Так, на одного индейца племени квакиутль, - пишет Леви-Стросс, - которого Боас пригласил в Нью-Йорк в качестве информатора, вид небоскребов и усеянных автомобилями улиц не произвел никакого впечатления; вся его любознательность пошла на

---

<sup>86</sup> Там же. С. 111.



карликов, гигантов и бородатых женщин, которые в это время экспонировались в Тайм Сквер, на автоматы, распределяющие готовые блюда (в кафе) и т.д.<sup>87</sup>. Именно эти факты ставили под сомнение собственную культуру индейца, а именно она интересовала его при знакомстве с американским обществом.

Не страдают ли такой же аберрацией западные антропологи, когда обращаются к толкованию туземных обычаев и институтов? Нет ли здесь скрытого намерения «подверстать» все это под современные теории? Так, Леви-Стросс ставит под сомнение проблему тотемизма. Значимость этой темы, по его мнению, неотделима от тяги к гротеску, это детской болезни религиоведения, негативной проекции неподконтрольного (разуму) страха перед священным, от которого не удалось избавиться самому наблюдателю. Выходит, нельзя исключить, что теория тотемизма была исключительно для «нас», поэтому может быть она и окажется впоследствии иллюзорной.

У Шекспира сказано, что жизнь – это история, рассказанная сумасшедшим. Но ведь и многим этнографам изучение чужой культуры виделось как трагическая хроника человеческих ошибок, безумия, тщетных усилий, обманутых надежд. Все это для Леви-Стросса обдуманное основание искать неожиданные гарантии объективности. Было бы ошибкой считать древние общества устойчивыми, не подверженными изменениям. Они существуют на Земле гораздо дольше, чем европейская история. Эти культуры претерпели разного рода трансформации: переживали периоды кризисов и благоденствия, знали миграционные процессы, войны. Неудивительно, что они создали некоторые опоры, которые порождают отчаянное сопротивление всякой попытке не только изменить эти структуры, но даже и проникнуть вглубь таких обществ. Они озабочены неизменностью своего бытия.

---

<sup>87</sup> Там же. С. 112.

### **Рабство этнографического наблюдения**

Многие этнические феномены невозможно объяснить путем сопоставления хронологии, относящейся, к примеру, к феноменам искусства. К. Леви-Стросс, по этому поводу пишет: «Открытие в Африке искусства Ифе, которое по изощренности не уступало европейскому искусству эпохи Возрождения, но предвосхитило его на три-четыре века – в той же Африке ему задолго до этого предшествовало искусство Нок, - меняет наше представление о современном африканском искусстве, в котором пытались видеть беспомощный слепок с искусства более высоких цивилизаций»<sup>88</sup>.

Культурная антропология – в широком смысле комплекс знаний о человеке как творце и носителе культуры. Человек рассматривается здесь как существо биологическое, чья природа трансформирована и определяется культурой. Культурная антропология синтезирует данные естествознания, психологии, философии и гуманитарных наук (истории, этнографии, этнологии, искусствоведения, религиоведения и др.). Предполагается, что собранные этнографами и культурологами знания о культуре раскрывают сущность человека, его человеческую природу, поскольку через созданную им культуру он раскрывает и себя самого. Но правомерен и иной исследовательский ход: как с помощью знаний, накопленных философской антропологией, растолковать явления культуры, их загадочный и зачастую парадоксальный смысл.

Исследователи приводят многочисленные и впечатляющие факты, которые свидетельствуют о странных ритуалах, обычаях, социальных миражах и других подробностях культурной жизни разных этносов и народов. Но как можно объяснить эти различия в социальной деятельности многих общностей? Может быть, лучше всего это сделать, опираясь на культурологические открытия. Эта формула: «культура толкует культуру», - конечно, правомерна. Но нельзя ли положить в основу распознавания

---

<sup>88</sup> Там же. С. 100.

культурных процессов довольно обширное и самостоятельное философское постижение человека.

Леви-Стросс протестует против рабства этнографического наблюдения. Он предлагает разглядеть за той или иной культурной традицией тему «специфически человеческого». Французский философ обращается к проблеме происхождения человека. Известно, что З. Фрейд в книге «Тотем и табу» пытался разгадать первоначальный смысл тотемизма. Исходя из того, что часть запретов сама по себе понятна по своим целям, другая же, напротив, кажется бессмысленной, Фрейд рассматривал табу как результат двойственности чувств. Он выводил феномен совести из первородного греха, совершенного пралюдьми, - убийство первобытного «отца». Сексуальное соперничество детей с отцом привело к тому, что они решили избавиться от него. Однако этот проступок не прошёл для них бесследно. Страшное преступление пробудило раскаяние. Дети поклялись никогда больше не совершать таких деяний.

Так, произошло, по Фрейду, рождение человека из животного. Здесь есть попытка объяснить появление сознания из тайн психики. Совесть – это, по сути дела, удвоение реальности. Я восстанавливаю в своей памяти эпизод, который вызывает во мне смятение чувств. Работает моё воображение. Но ведь философы давно отмечали, что сознание рождается не из потребности людей сказать что-то друг другу, как подчёркивал Энгельс, а из мучительного процесса воскрешения той навязчивой картины, которая пробудила совесть. Раскаяние, стало быть, породило и феномен культуры как средство преодоления навязчивых вождедений.

Эту же концепцию поддерживал и К. Леви-Стросс. Он писал: «Известно, какую функцию выполняет в первобытных обществах правило запрещения инцеста. Благодаря этому правилу за пределы кровно-родственной группы, если можно так выразиться, «выталкиваются» сёстры и дочери (её членов) и между группами завязываются связи по браку, первые

связи, которые можно назвать социальными. Таким образом, на запрещении инцеста зиждется само существование человеческого общества»<sup>89</sup>.

Другие представители структурализма тоже допускали, что человек выломился из природного царства благодаря совести, пробуждённой в нём убийством. Французский литературовед Ролан Барт пишет о том, что некоторые авторы (Дарвин, Аткинсон и вслед за ними Фрейд), считали, что в древнейшие времена нашей истории люди жили ордами; каждая орда подчинялась самому сильному самцу, который безраздельно владел женщинами, детьми и вещами. Сыновья же не владели ничем; сила отца мешала им получить тех женщин – сестер или матерей, - которых они желали. Если они имели несчастье вызвать ревность отца, их убивали, кастрировали или изгоняли. И, в конечном счёте, по мнению этих авторов, сыновья объединились, чтобы убить отца и занять его место. После отцеубийства между сыновьями началась раздор, они яростно боролись друг с другом за право наследования, и лишь после длительной братоубийственной борьбы они пришли к разумному соглашению: каждый отказался от прав на свою мать и на своих сестер. Так возник запрет за инцест<sup>90</sup>.

К. Леви-Стросс отмечает, что запрещение инцеста существует и в современных культурах. Но в отличие от американских индейцев и австралийских аборигенов оно формулируется иначе. Однако вполне возможно, что этот обычай теперь выполняет другую функцию. Не правомерно ли поэтому полагать, что человеческая природа остаётся неизменной, а типы структур меняются в зависимости от местных исторических традиций? Так возникает тема пластичности социального как такового.

Французский исследователь применяет строгий формализм к традиционным темам – системе кровного родства, тотемизму, соотношению

---

<sup>89</sup> Там же. С. 104.

<sup>90</sup> Барт Ролан. Избранные работы. М., 1989.

мифа и ритуала. Он полагал, что антрополог должен брать на себя обязанности психоаналитика. В работе «Печальные тропики», которую американская писательница, литературный, художественный, театральный кинокритик Сьюзен Зонтаг считает одной из великих книг минувшего столетия, Леви-Стросс профессионально расчленяет мир на «внутри» и «вовне», домашнее и экзотическое, академический городской мир и тропики.

Леви-Стросс, обращаясь к культуре различных народов, убеждается в огромном разнообразии обнаружений человеческой природы. В каждой культуре существует жгучая потребность в восполненности человеческого бытия. Европа, в частности, тянется к экзотике, которую обнаруживает в Азии, на Ближнем и Среднем Востоке, среди дописьменных народов, в мифической Америке. Утомленная европейская рациональность пытается найти «отдушину» в безличной энергии сексуального экстаза, свойственного знойным африканским племенам. Сознание пытается отыскать своё значение в бессознательном. Гуманистическая культура, пронизанная пафосом сингулярности, парадоксальным образом тянется к квантификации и математическим методам. Европейский мир тянется к экзотике, но не только для того, чтобы оценить её своеобразие, а также и для того, чтобы её «освоить», «адаптировать к себе».

С 1935 по 1939 гг., во время долгих университетских каникул с ноября до марта, а однажды даже в течение целого года, Леви-Стросс жил среди индейских племен в глубине Бразилии. «Печальные тропики» содержат записи его встреч с этими племенами – кочевыми намбиква, которые в своё время убили миссионеров, тупи-кавахиб, не видевших до той поры белого человека, прекрасно обеспеченными бороро, чопорными каудивео, которые в огромных количествах создают абстрактные картины и скульптуры.

Философско-антропологический смысл научной деятельности Леви-Стросса хорошо раскрыла С. Зонтаг. Она сравнивает деятельность французского исследователя с позицией Лукреция. Тот был убежден, что изучение естественных наук - это способ этической психотерапии. Цель

Лукреция состояла не в обретении независимого научного знания, а в ослабление эмоциональной тревожности. Лукреций видел человека, разрывающегося между сексуальным удовольствием и болью эмоциональных потерь, мучимого суевериями, внушенными религией, преследуемого страхом телесного упадка и смерти. Он рекомендовал научное знание, которое учит разумной беспристрастности, спокойствию. Научное знание для Лукреция обладает психологическим изяществом. Это путь к освобождению.

Философская антропология Леви-Стросса тоже окрашена пессимизмом. её нельзя назвать мизантропологией. Но история воспринимается им именно в этом ключе. Он наблюдал, как прошлое рассыпается у нас на глазах. Древняя культура иссушается и гибнет. Когда в поле твоего наблюдения около двадцати тысяч голых, бедных, кочующих, прекрасных индейцев намбиквара, но через два десятилетия их остаётся всего не более двух тысяч вымирающих представителей этой культуры, поневоле хочется назвать тропики «печальными».

### **Структурная антропология**

Леви-Стросс называет свой метод «структурной антропологией». её исходные позиции в том, чтобы стереть все следы личного опыта исследователя и сгладить человеческие черты его предмета, того или иного первобытного общества. В «Неприрученной мысли» Леви-Стросс называет свою мысль анекдотической и геометрической. Его очерки в «Структурной антропологии» демонстрируют, по большей части, геометрическую сторону его мысли; это применение строгого формализма к традиционным темам – системе кровного родства, тотемизму, ритуалам, связанным с достижением половой зрелости, соотношению мифа и ритуала и так далее. Леви-Стросс в большой мере отделяет себя от того, что называет «естественноисторическим» течением в британской антропологии, представленным такими учёными как Б. Малиновский и Р. Радклифф-Браун.

Британские антропологи были самыми последовательными поборниками «функционального анализа», который интерпретирует разнообразие обычаев как различные стратегии создания универсальных социальных целей. Так, Б. Малиновский полагал, что эмпирические наблюдения, полученные при встрече с конкретным первобытным обществом ценны не сами по себе, а тем, что позволяют выявить некую общую, универсальную мотивацию, которая определяет жизнь всех обществ. По мнению Б. Малиновского, разнообразные феномены культуры проходят испытание временем, выдерживают конкуренцию и только в результате этого сохраняют себя. Разумеется, пробы на эффективность сами по себе имеют разные критерии. Люди конкретных культур могут иначе оценивать такие очевидные достоинства жизни, как полезность, правильность, справедливость.

Леви-Стросс считает эти рассуждения беспочвенными. Антропология не может иметь такую цель, как поиск универсальной мотивации. Тот материал, который в психологии или социологии относится к постижению человека, не способен подвести к общим выводам. Ведь этнография не имеет полного знания о тех обществах, которые она исследует. Она может приобрести некоторую ясность в понимании структур той или иной культуры, но антропология не способна сразу постичь и назначение этих структур, их функции. Поэтому она, по мысли К. Леви-Стросса, может быть лишь описательной, но не аналитической дисциплиной. Ей подвластны лишь формальные отличия одного общества от другого. Традиционная (не структурная) антропология не обнаруживает интереса ни биологическому, ни к социологическому арсеналу традиций, ни к социальным функциям тех норм и обычаев, которые бытуют в обществе.

В то время, как Б. Малиновский или Р. Радклиф-Браун образец любых родственных связей выводят из биологии, К. Леви-Стросс рассуждает об искусственности, (небиологичности) родственных обычаев. Структуралистская антропология, таким образом, отвергает чисто

биологический подход к постижению человека. Она полагает, что человек есть слепок различных социальных отношений. Каждое общество предлагает её представителю обширный арсенал возможностей. Здесь никто не играет по правилам. Реальные агенты социума предпочитают неожиданные и нетривиальные ходы. Традиционный антрополог толкует тот или иной ритуал или запрет просто как перечень существующих правил. Но он не уделяет достаточного внимания «природе партнеров», то есть людей или социальных групп, которые вовлечены в эту игры по правилам.

В чём же заключается радикальный прорыв Леви-Стросса в изучении примитивных культур и различных этносов? Он состоит в преобразении инстинктивного (природного) человека в человека культуры. Этот процесс реализуется через табу инцеста, он обозначает схему, общую для всех культур. Те отношения, которые возникают между людьми в результате данного запрета, порождают первую, исходную модель социальной организации. Однако это не только проблема происхождения общества или культуры. Это и философско-антропологическая тема, поскольку естественный человек в этом случае обретает новое качество. Так складывается некая бинарная оппозиция – «человек – природа».

Леви-Стросс склоняется к идее «сверхрационализма». Он полагает, что в природе и Вселенной уже заключена некая рациональность. Она присуща органической и физической материи. Именно эта рациональность обуславливает специфику мышления первобытных людей. Но в то же время она оказывается предпосылкой изучения самого человека. Рациональное мышление, по К. Леви-Строссу, имеет несколько этапов. Он обнаружил это, изучая мифы. В таком типе мышления действует объективная логика отношений между предметами, причём уже она получает выражение в терминах и суждениях. Так, выявляет себя своеобразная комбинаторика бессознательного мышления. Леви-Стросс убеждён в том, что закономерность и последовательность созидательной деятельности человека



оформилась уже в примитивных обществах. Эта логика присуща как древним культурам, так и современности.

Таким образом, человечество в целом, огромный массив людей, живущих на Земле, связан единой структурой бессознательного. Но почему же при такой общности история раскрыла огромное множество этнических и национальных образований. Здесь очевидно, что драматургия бессознательного по-разному реализует себя в конкретных исторических условиях. Так французский философ предлагает осмыслить известную трудность философской антропологии – почему человеческая природа демонстрирует и известную устойчивость, стабильность и в то же время порождает множество различных образцов поведения, в том числе и этнического. Такое движение философской мысли позволяет Леви-Строссу дать нетривиальное толкование мифа. Во всем многообразии мифологических сюжетов он обнаруживает не столько следы истории каких-либо этносов, сколько своеобразный игровой ход, через который проступает противоборство базовых противоречий человеческого бытия. К их числу можно отнести контрверзу жизни и смерти, природы и культуры.

В этом контексте возникла парадоксальная цель структурной антропологии. Она отказалась от бесконечного процесса фиксации этнических различий и деталей жизни конкретных народов. Структурная антропология стала очищать бытие конкретного этноса от историчности и конкретности. Именно мифологическое мышление способно помочь этносу преодолеть тяжелые этапы жизни этноса, выпавшие на его долю испытания. Оно также позволяет подняться на невероятную высоту человеческого мышления. Лишь миф обнажает сокровенные отношения человека и Вселенной.

По мнению К. Леви-Стросса, именно язык обозначает пути для постижения всех явлений жизни человека и общества. Он и раскрывает смысл существования тех или иных общественных структур. Язык есть порождение мысли. Смысл обнаруживается только там, где предметы или

действия названы; мир означаемых предметов есть мир языка. Язык несет в себе социальные установления и систему значимостей, не может быть изменен или создан по произволу отдельного индивида. Он является коллективным договором, обеспечивающим коммуникацию. Речь, напротив, есть результат индивидуального выбора.

Так, по сути дела, в структурной антропологии преобразуется тема человеческой природы. Обычная антропология ничего не проясняет в этом направлении. Накопленные ею подробности сами требуют упорядоченности, а общий смысл из них непосредственно не следует. Миф в трактовке Леви-Стросса имеет собственную логику. Это не сбой познающей мысли, а выражение её формальности, логичности. Причём логика мифа отнюдь не примитивна. Она вполне может соперничать с рациональностью современной науки. Французский философ убеждён в том, что развёртывание возможностей архаического мышления не уступает правилам современной рациональности. Поэтому нет оснований фиксировать разницу между мифическим мышлением доисторических обществ и научным мышлением современных, исторических форм логики познания.

Леви-Строссу удалось использовать методы структурного анализа для переосмысления многообразной фактуры эмпирической антропологии. Обычаи, ритуалы, мифы и табу, считал он, – это язык. Как в языке, где звуки, из которых состоят слова, взятые сами по себе, бессмысленны, так и часть обычая, ритуала или мифа (согласно К. Леви-Строссу) сами по себе лишены смысла. Анализируя миф об Эдипе, он настаивает, что отдельные части мифа (ребёнок-найдёныш, старик на перекрестке дорог, женитьба на матери, ослепление и т.д.) не значат ничего. И лишь соединенные в общий контекст части начинают обретать смысл – смысл, которым обладает логическая модель. Эта степень интеллектуального агностицизма, действительно, необычайна. И, чтобы оспорить ее, необязательно поддерживать фрейдистскую или социологическую интерпретацию элементов мифа.

В некоторых версиях этого мифа нет значимых мотивов, например, самоубийства Иокасты и самоослепления Эдипа. Но разве это нарушает структуру мифа? Нам нет необходимости искать такой вариант мифа, в котором эти сюжеты наличествуют. Но ведь именно так поступала традиционная школа, которая отыскивала первоначальный, подлинный или полный вариант мифа. Однако в парадигме Леви-Стросса миф – это совокупность всех его вариантов. Отдельный фрагмент мифа позволяет раскрыть логику и непреложность мифологического мышления.

«Мы поднимаемся, таким образом, от рассмотрения отдельных мифов, - писал Леви-Стросс, - к рассмотрению своего рода абстрактных схем... По мере того, как первоначальная туманность расширяется, концентрируется и организуется её ядро, разрозненные нити переплетаются между собой, пробелы заполняются, завязываются связи, за хаосом начинает маячить нечто похожее на порядок. Подразделенные на группы последовательности трансформаций присоединяются к первоначальной группе, являющейся как бы зародышем, и воспроизводят её структуру и взаимосвязи. На свет появляется многомерное тело, которое в центральной части проявляет признаки организации, в то время как на периферии ещё царит хаос»<sup>91</sup>.

Итак, согласно Леви-Строссу универсальность человеческой природы заложена в подсознании. Она не может быть раскрыта средствами классической философской антропологии, которая анализирует в основном результаты рационального, сознательного постижения человека. Объективное разностороннее знание о человеке, по его мнению, можно получить только в рамках структурной антропологии. Объяснить генезис и функционирование человека и человеческого общества можно, стало быть, синтезируя данные, которые получены этнографией, этнологией и антропологией. Однако речь идёт не просто о сравнении полученных результатов. Предполагается ещё одна стадия такой аналитической деятельности – переход к стадии структурной антропологии, которая толкует

---

<sup>91</sup> Леви-Стросс К. Структурная антропология: сборник переводов. М., 1980. С. 168-169.

те структурные элементы, совокупность которых составляет бессознательную структуру человеческого разума.

Те модели, которые выявлены структуралистским методом, нельзя рассматривать в качестве эмпирической действительности. Однако они реальны, хотя и не могут быть опознаны путем непосредственного наблюдения. Чтобы прорваться к истинной яви, нужно выбраться за границы конкретно воспринимаемой реальности. Ментальные структуры всегда сохраняют свою подлинность, они не подвержены историческим преобразованиям. Они созданы самой природой. Но если нам удастся выявить структуру разума, мы можем познать строение Вселенной. Таким образом, структурная антропология пытается раскрыть законы природы, культуры и человека.

### **Руссо и Леви-Стросс**

Толкование этноса у К. Леви-Стросса отличается от идей Ж.-Ж. Руссо. Да, Руссо можно считать родоначальником антропологического подхода к культуре. Он указывал на факторы, без которых невозможно понимание чужого этноса. Без отождествления себя с другими людьми, без сострадания к представителям другой культуры невозможно построить человеческую коммуникацию. Без этих факторов немислимо и подлинное этнологическое познание. Неслучайно Леви-Стросс отвергает расизм как способ негативной оценки чужих этносов. В работе «Раса и история» он рассуждает о многообразии равноправных человеческих культур. Ни интеллектуальные, ни социальные оценки не позволяют адекватно постичь жизнь других этносов.

Леви-Стросс отмежевывается от ложного эволюционизма, который рассматривает древние культуры как недоразвитые, не достигшие ещё нужной стадии развития. Ошибочно полагать, что другие народы идут тем же путем, что и европейцы, но многие из них находятся на той стадии, которую европейцы давно уже миновали. Неразумно также сопоставлять по этой

шкале архаические формы европейских культур с культурой древних народов. Скажем, бесписьменные туземные племена минувшего столетия не являются ни первобытными, не отражают детское состояние человеческой истории. Они ориентировались на сохранение изначальных форм, отражающих связи с природой. В этом их специфика, а вовсе не характеристика их стадийного развития. С этой точки зрения, Леви-Стросс выступал против европейской трактовки прогресса, согласно которому человечество сделало приоритетным именно западный образ жизни. Так, в области познания человеческого тела, связи его физического и психического аспектов Восток на несколько тысячелетий опережает западные цивилизации. Известен приоритет Индии в создании религиозно-философских систем. Французский философ считал, что на Земле нет такой цивилизации, которая могла бы предъявить свои права на универсальность. Мировая цивилизация мыслима лишь как некая федерация национальных культур, обеспечивающих свою самобытность.

К. Леви-Стросс стремился к постижению туземных культур, к осознанию присущей им символики, логической связности. Он искал возможности понимания самых заветных, сокровенных сторон иной культуры. Понятие «этноса» является чрезвычайно непростым. В западной науке оно используется довольно редко, и строгие классические научные определения, которые были бы предметом безусловного академического консенсуса, отсутствуют. Существует такие направления в науке, как этнология и этнография. Первая описывает различные народы мира, их особенности, а вторая, по формуле Леви-Стросса, является подразделом антропологии и изучает структуры примитивных этносов и архаических племен. Из такого словоупотребления видно, что под «этносом» на Западе принято понимать народы, чья культура относится к разряду «первобытных». Поразительно, об этносе написано множество трудов, но так и осталась неисследованной проблема культурной антропологии: что нового

открывается нам, когда мы постигаем этнос через человеческую природу, а не через бесконечное перечисление культурных различий.

В противоположность Ж.-П. Сартру, Леви-Стросс не считает личность единственной точкой отсчёта в исследовании человеческого мышления и поведения. Отсюда различие как в оценках исследования – диалектического и аналитического, так и во взглядах на личность, язык и историю. Сартр понимал под диалектикой форму отношения человека к материальному миру. В отличие от Маркса для него диалектическим является лишь содержание человеческой, а не естественной истории. Диалектика сводится Сартром к анализу тех отношений, которые имеют место между человеком, находящимся в определённой ситуации, и противостоящими ему силами. Свою роль посредника человек выполняет благодаря осмысленной и свободной деятельности, он не руководствуется при этом слепыми силами природы или суперорганическим групповым сознанием. Сартр выступает поэтому против аналитического метода, цель которого выявить чуждые человеку силы, направляющие его мысли и действия.

Леви-Стросс в отличие от Сартра ищет глубинные структурные принципы социальных отношений. По его мнению, конститутивные элементы реальности сводимы к бинарным отношениям, которые он считает логическими на уровне структуры (здесь правомерен аналитический метод исследования) и действительными на поверхностном уровне реальности (здесь применим диалектический метод).

Леви-Стросс исходит из первичности структурных компонентов, к которым он причисляет все явления и формы жизни: человеческую личность, язык, социальные законы, историю. Так язык изоморфен сознанию, ибо человек сначала учится говорить, а потом мыслить: изучая язык, мы сможем многое узнать о мире. Исследуя примитивные системы родства, Леви-Стросс пришёл к выводу, что групповые законы – не что иное, как проявления глубинного закона экзогамии, закона запрета инцеста, который считается в системе этого ученого первичным элементом культуры.

Личность, согласно К. Леви-Строссу, свободна в том смысле, что, перестраивая компоненты своего существования, она получает множество новых структур с практически бесконечной возможностью выбора. Однако эти же компоненты ограничивают свободу, так как они по природе неразложимы и не зависят от человеческой воли.

Сартр же видит в человеке изначально свободное существо. Однако действия человека ограничиваются материальным и социальным мирами. В социальные ограничения он включает язык и групповые законы, последние суть продукты сознательной человеческой деятельности и выражают отношения между нашей волей и инертной средой. Человеческий коллектив сам вырабатывает эти законы, каждый новый член коллектива не насильственно подвергается их действию, но поддерживает их по доброй воле. Язык не является результатом сознательной деятельности и, будучи общественным орудием, отчуждает личность от её экзистенциальной свободы.

История для Сартра – хаос событий, упорядочиваемый диалектикой; он признает её главной областью проявления человеческой сущности и подчёркивает её утилитарную роль. Все это дает Леви-Строссу основание считать, что история для Сартра выполняет ту же роль, что и миф для примитивного человека. С точки зрения Леви-Стросса, история не есть непрерывный процесс. Это, скорее, дискретный отбор человеком определённых событий, которые можно логически упорядочить. Поэтому противопоставление компонентов истории, как полагает Леви-Стросс, основано на понятиях «до» и «после Я».

К. Леви-Стросс пришел к выводу, что человеческая природа не оставалась и не остается неизменной. Вот что пишет по этому поводу А.А. Пелипенко: «Глупо думать, будто люди во все времена мыслят примерно одинаково. Иными словами, провозглашается, что меняется лишь содержание мышления, его «лексика», но никак не сами ментальные и уж тем более не психофизиологические структуры. Таким образом, по сути,

отрицается когнитивная эволюция человека в истории. Привкус этой идеологической установки проник и в весьма, казалось бы, удаленные от идеологии сферы. Так, даже в критике К.Леви-Строссом концепции первобытного мышления Л. Леви-Брюля просматривается акцент на отрицание принципиальных когнитивных различий между первобытным и современным человеком, что представляет собой явную, хотя, возможно, и невольную идеологическую натяжку. Словом, я стою на позициях признания когнитивной эволюции и структурного изменения ментальных конфигураций в истории»<sup>92</sup>.

#### **Выводы к главе 4**

Впервые в российской и западной философии этничность рассматривается как антропологический феномен. Определяется место структурной антропологии в развёртывании «антропологизации» этнического исследования. Леви-Стросс считал, что этнолога в его работе должны интересовать не просто факты, подробности «слепы», если они не пропущены через эмоциональный мир человека. Пытаясь разглядеть в эмпирической массе «специфически человеческое», Леви-Стросс преобразовал человеческую природу в бессознательное. Отсюда его утверждение, что универсальность человеческой природы заложена в его бессознательном. Следовательно, можно предполагать, что никакой общей природы человека нет. В истории сменяют друг друга разные типы людей, выражающие различные ментальные состояния.

---

<sup>92</sup> Пилипенко А.А. Стратификация человека. Миф об абстрактном человеке // Новое в науках о человеке. К 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М., 2015. С. 134.



## Глава 5. Н.А. Бердяев о национальных страстях

### Нация как суперценность

Н.А. Бердяев подчёркивал, что страсти, которые обычно вызывают национальные проблемы, мешают прояснению сознания. По мнению русского философа, прежде всего в этом вопросе следует устранить бессмысленное «противоположение национальности и человечества». Крайности в понимании сути проблемы нашли выражение в национализме и космополитизме<sup>93</sup>. Национализм - идеология культурного верховенства той или иной нации. Национальные идеи - воистину движущая сила народа по его продвижению к вершинам цивилизации, к раскрытию собственного культурного потенциала. Нация в национализме выступает как суперценность. Когда национал-патриот, как отмечал Р. Нибур, говорит: «Я рожден, чтобы умереть за мою страну», - он выражает своими словами то двойственное отношение, которое называется верой. Культура всегда имеет национальный характер и национальные корни. Национализм наделен огромной животворящей энергией. Он мобилизует интеллектуальные духовные силы, обеспечивает вхождение той или иной нации в историю.

Нацию можно характеризовать как культурно-исторический факт. Что касается национализма, то он движется не столько реальной историей, сколько этнообразующим мифом. Для национал-патриота жизнь нации является той действительностью, в свете которой его собственная жизнь становится чем-то стоящим, он полагается на нацию как на источник собственной ценности. Он доверяет ей прежде всего, может быть, в том смысле, что живёт с оглядкой на неё как на продолжающуюся реальность, из которой он вышел сам. Его собственная деятельность и само существование должны слиться с общей культурной жизнью.

Поскольку нация в национализме оказывается высшим ценностным центром, с которым соотносит себя националист, постольку он не поднимает

---

<sup>93</sup> Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М., 1999. С. 257.

вопроса насчёт её благости в отношении его самого. Здесь отсутствует Гоббсово положение о национальном правительстве, которое определяет, что справедливо и что не справедливо. Даже личные враги национал-патриота будут обладать определённой ценностью, поскольку они являются гражданами нации. Культурные ценности - картины, скульптуры, поэзия, музыка - будут цениться в качестве творений нации, олицетворений её духа. Экономические достижения рассматриваются в качестве выражений взлета всего сообщества. Вера в нацию становится, стало быть, ценностным центром, источником всех ценностей.

Национализм порождает мощную энергию самоидентификации. По выражению Э. Фромма, английский джентльмен, не снимающий смокинга в самой экзотической обстановке, или мелкий буржуа, оторванный от своей среды, чувствуют себя заодно с нацией или какими-то её символами. Одинокий фермер начинает своё утро с поднятия американского флага, что символизирует принадлежность данного конкретного человека к великой нации.

Всякая нация, руководствуясь здоровым инстинктом, пытается продемонстрировать максимум силы и процветания. Она стремится раскрыть себя в истории. Национальное заложено в древних недрах природы, однако потенциальная энергия национального бытия обнаруживает себя в истории. Творческая сторона национализма проявляется в утверждении уникальности нации, её прошлого, её былого или возможного величия.

В истории человеческой культуры прослеживаются две тенденции - к универсализму и индивидуализации. Нация как ступень индивидуализации в жизни общества есть сложное историческое образование. Национализму чужда идея равенства. В бытии каждой нации складываются периоды расцвета и увядания, времена высшего напряжения духовных сил и отрезки истории, когда обнаруживается слабость конкретных наций. Поэтому в мозаике культур складывается определённая иерархия. Национализм предполагает главенство конкретной нации.

Нация как источник культурного, исторического творчества действительно обладает огромной ценностью. Но эта святыня, как и все ценности, может извращаться. Мифологическое сознание способно выражать идею национальной обособленности или идею национального насилия. Национализм обнаруживает эгоцентризм и ненависть к другим нациям. Он стремится подчинить себе все другие ценности, а не только национальные. Так рождается однонаправленное, идеологизированное сознание. Самоутверждение нации может принимать формы национализма, т.е. культурной замкнутости, непроницаемости. При этом культивируется идея национальной исключительности, которая сопряжена с ненавистью и пренебрежением к другим нациям.

Национализм идолопоклоннически превращает нацию в верховную и абсолютную ценность, которой подчиняется многообразие жизни. Народ заменяет собою Бога. Национализм - эмоциональный феномен. Его историография внеисторична. Никакие интеллектуальные аргументы в споре с национализмом не имеют силы. В нём обосновывается право народа на собственное достоинство и величие. Поэтому исторические факты получают в национализме причудливую интерпретацию.

Национализм связан не только с любовью к своему национальному. Он порождает также ненависть ко всему чужому, к другим народам. Отсюда рождается замкнутость, изоляция национальной культуры, непроницаемость её для иных народов и культур. Это порождает самодовольство, партикуляризм. Так родилась, например, идея о том, что России уготован особый путь, особая миссия, сопряженная с раскрытием её уникальности. По утверждению Е.Н. Трубецкого, русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении русского Христа, в более или менее тонкой русификации Евангелия. Существенная сторона национального мессионизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.

Национализм не согласуется с христианским универсализмом, с христианским откровением о том, что нет эллина и иудея, а есть Человек,

который имеет безусловную ценность. Национализм глубоко противоречит персоналистической этике, он отрицает верховную ценность человеческой личности. Внутренний мир человека в национализме совершенно подавлен социальным или национальным коллективизмом. Однако национализм далеко не всегда противостоит универсализму, который получает в этом типе сознания своеобразную аранжировку. Так, по словам Е.Н. Трубецкого, А. Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов лишь постольку, поскольку он проводил знак равенства между вселенским и «православным», а на место «православного» так или иначе подставлял «русского». Идея единства человечества не чужда национализму. Вселенское трактуется как иерархически организованный космос культуры.

Н.А. Бердяев подчёркивал, что человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный, а не отвлечённый человек, как русский, француз, немец или англичанин. Человек, по словам русского философа, не может перескочить через целую ступень бытия, от этого он обеднел бы и опустел бы. Национальный человек - больше, а не меньше, чем просто человек, в нём есть родовые черты человека вообще и ещё есть черты индивидуально-национальные. Можно желать, согласно Бердяеву, братства и единения русских, французов, англичан, немцев и всех народов земли, но нельзя желать, чтобы с лица земли исчезли выражения национальных ликов, национальных духовных типов и культур.

Объединение человечества, его развитие к всеединству совершается через мучительное, болезненное образование и борьбу национальных индивидуальностей и культур. Другого исторического пути нет, другой путь - это отвлечённость, пустота или чисто индивидуальный уход вглубь духа, в мир иной. Судьба наций и национальных культур должна совершиться до конца. Принятие истории есть уже принятие борьбы за национальные индивидуальности, за типы культуры.

Однако национализм культивирует не только обособленность, но также экспансию за счёт других народов, демонстрирует империалистическую

волю. Последняя заложена в образовании больших национальных государств. Предельное устремление - образование мировых империй. Такими были империи Древнего Востока, Римская империя, империя Карла Великого, империя Византийская, Российская империя и СССР. Национализм малых народов - это обнаружение изоляции и самодовольства, национализм больших народов - империалистическая экспансия. Культура греческая, культура французская и германская в эпохи цветения и есть пути мировой культуры единого человечества, но все они глубоко национальны, индивидуально своеобразны. Все великие национальные культуры - всечеловечны по своему значению<sup>94</sup>.

Национализм все превращает в орудие национальной мощи, национального своеобразия и процветания. Религия, церковь, по мнению Н.А. Бердяева, есть для национализма исключительно национально-историческая категория. Национализм последовательно ведёт к многобожию, к языческому партикуляризму. Он был чужд христианскому универсализму средневековья. Он, как считал философ, есть порождение новой истории, потерявшей чувство единства и движущейся в направлении партикуляризма. В частности, французский национализм происходит от Французской революции, от идеи верховенства нации.

«Современный национализм, - писал Н.А. Бердяев, - есть дегуманизация и бестиализация человеческого общения. Это есть возврат от категорий культурно-исторических к категориям зоологическим. Национализм идолопоклоннически превращает национальность в верховную и абсолютную ценность, которой подчиняется вся жизнь. Народ заменяет Бога и национализм не может не столкнуться с христианством, с христианским универсализмом, с христианским откровением о том, что не эллина и иудея, что всякий человек есть абсолютную ценность»<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> Там же. С. 260.

<sup>95</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 345, 347.

Индивидуальная ценность нации выражается прежде всего в культуре, а не в государстве. Мир разделяется не только на национальности, но и на более широкие образования - мир латинский, англосаксонский, германский, славянский. Такова история мира. Западная гуманистическая культура издавна была склонна выдавать свой тип культуры как универсальный и единственный. Она не признавала существования разных типов культуры, не искала глубинного восполнения иными мирами. Мессианская идея Москвы как «третьего Рима» послужила идейным обоснованием огромного и могущественного государства. Однако ни Московская Русь, ни императорская Россия не осуществили «третьего Рима».

Национализм нередко принимает расовую символику. Французский исследователь Ж.А. де Гобино разработал миф об избранной арийской расе и великой миссии германцев. Фашистский национализм был связан с расизмом более, чем национализм других народов. По словам Н.А. Бердяева, через всю германскую мысль XIX в. проходит идея германского империализма, сознание великой германской миссии и чувство германской гордости.

Национализм неразрывно связан с этатизмом. Осуществление великой миссии нации или расы, реализация её империалистической воли требуют силы и власти. Национализм может реализовать себя только через государство. Он стремится захватить государство в свои руки. Без приобретения государственной мощи национализм остаётся лишь эмоциональным состоянием народа. Современный национализм гораздо более связан с государством, чем с культурой, которой мало дорожит. Он сплошь и рядом отрекается от традиций национальной культуры.

Как считал Н.А. Бердяев, старый русский национализм никогда не дорожил русской культурой. Он боготворил государственную мощь, его героями были генералы, министры, губернаторы, а не поэты, художники, философы, учёные, реформаторы и пророки. Совершенно так же новый русский национализм после войны и революции более всего ищет приобретения власти. Он дорожит государством более, чем культурой. В

современной России возникают программы возрождения национальной культуры через государственность. Говорят об исторической миссии русского народа, его роли и возможности стать в новых исторических условиях подлинно государствообразующей основой новой России. Пишут о необходимости пробуждения национального, общественного, политического и гражданского самосознания русских.

Одна из особенностей современного сознания - разрастание «чёрного национализма». Он грозит устойчивости европейской культуры. Наступает конец Европы как исключительного монополиста культуры. Новый культурно-исторический миф призван возродить одну из человеческих рас. По словам Э. Линкольна, «чёрный национализм» - это более чем мужество и мятеж, это образ жизни. Он безоговорочно осуждает «чуждую» ему «белую культуру» и отрицает символы этой культуры.

Исследователи указывают на некоторые особенности «чёрного национализма». Прежде всего, он связан со своеобразной философией истории. Согласно историософскому воззрению негритюда, современные чернокожие ведут своё происхождение от замечательных предков, от могущественных и просвещенных правителей и завоевателей. Всесторонне разрабатываются мотивы расовой гордости. Современная ситуация рассматривается как судьбоносная встреча двух соперничающих культур и религий. Африка рассматривается как колыбель цивилизации. Утверждают, что все достижения человечества возникли в Африке. Отмечается, что единство культуры всех африканцев обусловлено изначально их расовым единством. Проводится мысль о том, что свой национализм народы Востока получили с Запада.

Национализм - специфическая направленность этнического сознания, декларирующая избранность данного народа. При этом абсолютизируется национальная исключительность, исповедуется недоверие и враждебность к другим этносам. Национализм нельзя связать ни с каким-либо особым типом культурного определения или общественного устройства, ни с какой-либо

особой системой коммуникации, ни с интересами какого-либо отдельного класса, ни с особыми экономическими отношениями, особым психическим состоянием или психологической потребностью, особой социальной функцией или целью. Поэтому невозможно построить какую-либо приемлемую теорию национализма на основе указанных факторов.

Между названными факторами и национализмом не существует необходимой и прочной связи. Национализм слишком всеобъемлющ, чтобы его можно было свести к идеологии и политике того или иного класса... Он слишком сложен и разнообразен, чтобы рассматривать его как реакцию на конкретный тип экономической эксплуатации. Центральным оказывается вопрос о связи национализма с достижением государственной власти и её использованием. Национализм не является специфической формой политики, которая существует лишь в политическом контексте, создаваемом современным государством.

Государство не столько порождает национализм, сколько создает определённые политические ситуации, в которых национализм приобретает особый смысл и особую силу. Именно принимаемая современным государством форма оказывает особое воздействие на формирование националистической политики. Современное государство обладает суверенитетом над определённой территорией. Суверенитет сосредоточен в конкретном институте, например монархии или парламенте, и считается по своей природе неделимым.

Хотя национализм нередко апеллирует к универсальным принципам и историческим политическим правам отдельных социальных групп, политика обретает подлинно националистическую форму тогда, когда на суверенитет начинают притязать от имени культурной общности. Общие условия для зарождения национализма возникают в том случае, если в политический конфликт вовлекаются группы, прежде отлученные от участия в политической жизни, и если государство затрагивает ту сферу жизни, которую эти группы привыкли считать «частной». Следовательно,



национализм изначально является негативной и оппозиционной формой политики. Национализм есть понятие, включающее политические движения, которые осуществляют государственную власть или стремятся к ней и оправдывают свои акции националистическими доводами. В числе таких доводов следует назвать, прежде всего, политическую доктрину, основанную на следующих посылах:

- а) существует нация с ярко выраженным своеобразным характером;
- б) интересы и идеалы этой нации имеют приоритет над всеми другими идеалами и интересами;
- в) нация должна быть как можно более независимой, что обычно предполагает по крайней мере достижение политического суверенитета.

Хотя националистическим движениям нередко удаётся овладеть государственной властью, национализм логически и реально противоположен государству. Рассматривая национализм как форму преимущественно оппозиционной политики, можно построить типологию националистических движений на основе взаимоотношений национализма и государства, выделяя при этом три основных типа националистических движений: «сепаратистские», ставящие своей целью отделение от государства, в рамках которого они развились; «реформистские», целью которых является достижение государственной власти и её использование для «обновления», «очищения», «модернизации» нации и достижения ею господства; «объединительные», стремящиеся к разрушению существующих государств, их слиянию в более широкие государственные или политические образования.

В течение последних 300-400 лет имели место два типа государств - национальные и «ненациональные», поэтому указанные типы националистических движений существуют в двух вариантах и включают в целом 6 вариантов национализма. Например, «объединительный национализм», развившийся в условиях «ненациональных» государств, включает немецкий и итальянский национализм до образования соответствующего

ющих национальных государств, а «объединительный национализм», развившийся в условиях «национальных» государств, представлен арабским национализмом и panaфриканизмом.

Будучи произвольной комбинацией эмоций и прагматизма, национализм имеет весьма ограниченный «созидательный потенциал», что быстро обнаруживается в тех случаях, когда националистические движения приходят к власти. Так, нацисты не смогли создать что-либо позитивное взамен презиравшегося ими либерального государства, за исключением произвольных и иррациональных политических структур, в рамках которых национализм превратился в риторику, оправдывающую любую успешную политическую линию.

В молодых государствах Азии и Африки национализм как идеология развития или форма культурной инженерии имеет, по-видимому, ограниченную ценность. Нередки случаи, когда националисты сознательно и активно противодействуют тем процессам, которые объективно способствуют «национальной интеграции», считая, что эти процессы ведут к расколу нации по классовым или партийным линиям. Национализм - паразитическое движение и паразитическая идеология, формируемые тем, чему они противостоят. Будучи эффективным как оппозиционное движение, национализм исчерпывает себя с приходом к власти.

### **Космополитизм**

Космополитизм (от греч. *kosmos* – мир, Вселенная; *kosmopolites* - гражданин мира) - мировоззрение и культурная установка, направленные на осмысление единства мира, универсализма.

Н.А. Бердяев писал: «...невозможно и бессмысленно противоположение национальности и человечества, национальной множественности и всечеловеческого единства... Чувствовать себя гражданином Вселенной не означает потери национального чувства и национального гражданства. К космической, вселенской жизни человек

приобщается через жизнь всех индивидуальных, иерархических ступеней, через жизнь национальную. Космополитизм есть уродливое и неосуществимое выражение мечты о едином, братском и совершенном человечестве, подмена живого конкретного общечеловечества отвлеченной утопией. Кто не любит своего народа и кому не мил конкретный образ его, тот не может любить и человечество, тому не мил и конкретный образ человечества. Абстракции плодят абстракции»<sup>96</sup>.

Как утверждал Диоген Лаэртский, слово «космополит» в значении «гражданин мира» впервые было употреблено киником Диогеном Синопским. Что касается Плутарха, то он приписывал приоритет в этом вопросе Зенону из Китиона. По замечанию В.С. Соловьева, в то время как Александр Македонский и Цезарь политически упраздняли на Западе и на Востоке национальные границы, космополитизм вырабатывался и распространялся в качестве философского принципа представителями двух наиболее популярных школ античной философии - бродячими киниками и невозмутимыми стоиками. «Они, - писал В.С. Соловьев, - проповедовали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений и границ. Человек по самой природе своей, следовательно, всякий человек, учили они, имеет высшее достоинство и назначение, состоящее в свободе от внешних привязанностей, заблуждений и страстей...»<sup>97</sup>. Отсюда неизбежное признание условными и призрачными всяких извне данных рассуждений - гражданских, национальных и т.д. Понятие «римский» не только по внешнему объёму, но и по внутреннему содержанию отождествлялось с понятием «всемирный».

Американский учёный У. Тарн в статье «Александр Великий и единство человечества» попытался показать, что идея общности рода человеческого может быть прослежена, по крайней мере, до Александра Великого. К. Поппер считал, что космополитические умонастроения могут

---

<sup>96</sup> Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918, С. 93, 95.

<sup>97</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М., 1988. С. 362.

быть выявлены ещё раньше: у Диогена, Антисфена и даже Сократа. Последнему тоже приписывают создание термина, а в доказательство приводят суждение Эпиктета: «Если верно то, что утверждают философы о родстве между богом и людьми, тогда на вопрос о родине человек должен отвечать словами Сократа: я не афинянин или коринфянин, а я космополит...». Аналогичную ссылку можно отыскать и у Цицерона.

По мнению многих исследователей, идея космополитизма присутствует также у софистов Антифонта и Гиппия, а позднее - у Теофраста. К. Поппер связывал идею космополитизма с Великим Поколением времени Перикла. Он считал это достаточно правдоподобным, даже если и не рассматривать более детальных свидетельств.

Можно ожидать, что идея космополитизма имплицитно содержится в имперских тенденциях, подобных той, которая была характерна для века Перикла. Это утверждение кажется ещё более правдоподобным, если существуют другие эгалитаристские настроения. Те мысли, которые У. Тарн приписывал Александру Великому, в некотором смысле возрождают лучшие идеи афинского имперского сознания («империализма») V в. до н.э.

К. Поппер называл Великим Поколением то поколение афинян, которое знаменовало поворотный пункт в истории человечества. Люди этого поколения жили в Афинах как раз накануне и во время Пелопоннесской войны (431-404 гг. до н.э.). Среди них были великие консерваторы, такие, как Софокл и Фукидид. Среди людей этого поколения были представители переходного периода, которые колебались, как Еврипид, или были настроены скептически, как Аристофан. Именно тогда жили и великий лидер демократии Перикл, который сформулировал принципы равенства перед законом и политического индивидуализма, и Геродот, которого приветствовали и превозносили в городе Перикла как автора сочинения, прославившего эти принципы. К Великому Поколению несомненно принадлежали также Протагор, уроженец Абдер, ставший весьма влиятельным в Афинах, и его земляк Демокрит.

Этим философам принадлежит теория, согласно которой такие институты, как язык, обычаи и законы, не имеют магического характера табу, а сотворены человеком, они не естественны, а условны. В то же время эти философы утверждали, что мы сами отвечаем за данные институты. Существовала также школа Горгия - Алкидама, Ликофрона и Антисфена, выдвинувшая принципы недопустимости рабства, рационального протекционизма, т.е. веры в универсальную империю людей. И наконец, был - пожалуй, величайший из них - Сократ, преподавший всем урок, согласно которому нам следует верить в разум, но опасаться догматизма, сторониться как мифологии, неверия в теорию и разум, так и магической установки тех, кто сотворяет идол мудрости. Другими словами, он учил, что духом науки является критицизм.

У. Тарн отмечал, что в V в. до н.э. в Греции зародилось движение, которое отвергало деление человечества на греков и варваров. Однако это движение почти не повлияло на ход истории, поскольку впоследствии всякая мысль в данном направлении удушалась Платоном и Аристотелем. Негативное отношение к космополитизму со стороны Платона и Аристотеля не вызывает сомнений. Платон утверждал, что варвары являются естественными врагами греков и что с ними следует вести борьбу вплоть до полного их порабощения. Аристотель считал, что варваров следует оценивать как рабов по природе. Имеются серьёзные свидетельства того, что по крайней мере во времена Платона и Аристотеля ясно осознавали: проблема эгалитаризма касается двух совершенно аналогичных различий, а именно различия греков и варваров, с одной стороны, господ (свободных) и рабов - с другой.

К. Поппер согласен с высокой оценкой эгалитаризма и идеи единства человечества в книге У. Тарна. Он возражал главным образом против тарновской экспертизы относительно влияния эгалитаристского движения и идей ранних киников. К. Поппер уверен, что У. Тарн признал бы за этими теориями большее значение, если бы заметил параллели между

космополитизмом и аболиционизмом. Параллелизм в отношениях греки - варвары и свобода - рабство отчетливо просматривается в античном сознании. Замечания, направленные против разделения греков и варваров, носили у древних греков отрывочный характер, но, несмотря на это, имели большое значение для жизни.

Киники Антисфен и Диоген Синопский выражали негативное отношение к полису. Подобно Аликадаму и Ликофрону, Антисфен принадлежал к школе Горгия, эгалитаристские теории которого он расширил, превратив в учение о братстве всех людей и о всеобщей человеческой империи. Социальный идеал стоиков, особенно Зенона из Китиона, включал создание такого социума, внутри которого читлся бы универсальный закон.

В период кризиса античного полиса и образования империи Александра Македонского космополитические сюжеты обрели опору в экспансии античной цивилизации. Весь античный мир должен был в конце концов прийти к объединению во вселенское целое, к преодолению всяческого партикуляризма. Распадение на Восток и Запад, на целый ряд древних культур и народов, на множество партикуляристских религий в конце концов должно было привести к процессу объединения и образования единого великого вселенского целого, материального и духовного. Дело Александра Македонского содействовало объединению Востока и Запада.

Духовное объединение началось в великий эллинистический период, когда сливались все религии Востока и Запада. Для него характерен синкретизм, в котором собраны все культурные типы, выработанные в древнем мире. Образование единого всемирного государства - Римской империи - было результатом интригующего процесса древнего мира, который сделал возможной всемирную историю. Александр Македонский и Марк Аврелий обосновали идею единства мира. Усиливался религиозный синкретизм. Греко-римский пантеон постоянно заслонялся восточными образами. Культ империи, начиная с Рима, как нельзя лучше отражал её

этнографическую и культурную пестроту. Всемирная история единого человечества началась с этого периода объединения Востока и Запада.

Расцвет римского стоицизма знаменовал собой поворот Римской империи в целом от внешнего к внутреннему. Хотя стоики и ориентировались на космос и мировой разум, все же особое внимание они обращали на ресурсы человеческого духа. «Когда внутреннее господствующее начало верно природе, - писал Марк Аврелий, - то его отношение ко всему происходящему таково, что его всегда может легко приноровиться к возможному и данному... Оно подобно огню, овладевающему тем, что брошено в него: слабая лампадка как бы потушена, а яркое пламя мгновенно охватывает попавшее в него, пожирает его и вздымается благодаря этому ещё выше»<sup>98</sup>.

Космополитические сюжеты проходят через всю историю Европы. Н.А. Бердяев подчёркивает, что нельзя быть врагом единства человечества во имя национальности в качестве националиста. Такое обращение национальности против человечества есть обеднение национальности и её гибель. Но, с другой стороны, Н.А. Бердяев критиковал космополитизм, который превратился в утопию, вычеркнув в своей основе национальное чувство и национальную гордость. В условиях современной глобализации идеи русского философа обретают особую актуальность.

### **Выводы к главе 5**

В современной научной и философской литературе тема национализма отошла на второй план. Между тем социальная практика свидетельствует о том, что этот феномен не исчез, он проявляется теперь в иных формах, нежели при зарождении национальных государств. Н.А. Бердяев подчёркивал, что в истории человеческой культуры можно обнаружить две тенденции – стремление к универсализму и индивидуализму. Русский философ полагал, что движение человечества к общей цивилизации –

---

<sup>98</sup> Римские стоики. Сенека. Эпиктет. Марк Аврелий. М., 1995. С. 287.

прогрессивный процесс. В этом отношении он считал любое проявление к индивидуализации помехой на пути к общей судьбе человечества. Н.А. Бердяев считал формирование нации – объективным процессом. Он был далёк от того, чтобы фиксировать в ней иллюзорные фантомные образования. Поэтому осуждал насильственное прерывание развития нации. По его мнению, судьба наций и национальной культуры должна быть завершена, а не прекращена принудительно. Нацию Н.А. Бердяев рассматривал как культурно-исторический факт. Однако национализм русский философ рассматривал как явление, в котором по определению сильны мифологические сюжеты. Он характеризовал их как этнообразующий миф.

Н.А. Бердяев не был абстрактным сторонником космополитизма. Он утверждал, что образ космоса в той же мере, как и образ нации в космополитическом сознании отсутствует. Всё дело, по Н.А. Бердяеву, в иерархических системах. Гражданин мира не может утратить в себе чувство нации, национальной гордости. Поэтому космополитизм не есть нечто отвлечённое. В этом случае он может оказаться утопией или реакционным фантомом. Космополитизм и философски и жизненно несостоятелен, если он связан с потерей национального чувства и национального гражданства.

### **Общее заключение ко второй части**

До возникновения философской антропологии проблема этноса постоянно находилась в центре внимания историков, социологов, психологов и культурных антропологов. Сложились различные виды антропологического знания, направленные на изучение отдельных этносов, быта и образа жизни, с помощью которых они реализуют стратегию выживания. Возникла даже идея найти критерии, которые позволяют обозначить особенности этносов. Родилось представление о единстве человеческой природы и невозможности охватить общим взглядом этническое многообразие.



Заслуга И. Канта заключается в том, что он, создавая философскую антропологию как особое направление, обратил внимание и на этническую проблематику. Так в философии возникла идея, которая лишь угадывалась в культурной антропологии: через обширное этническое многообразие можно выявить общие характеристики человеческой природы. Кант также прицельно возразил Юму, который усмотрел в эмпирике антропологов фикции самотождественности и, таким образом, утвердил положение о том, что отдельный человек, как и этнос, может добиться цельности своего «Я», своей внутренней, неповторимой сущности. Кант логически доказал возможность обнаружения общих черт национального бытия. Философское размышление об этносе формировалось иначе, чем эмпирическое исследование. Тем не менее, Кант отважился раскрыть особенности национальных характеров.

Эта попытка получила затем продолжение и развитие в трудах европейских философов. В. Гумбольдт пытался преодолеть сложившуюся исследовательскую практику, которая не выходила за рамки изучения собственного этноса. Он предложил программу сравнения отдельных этносов, чтобы показать общие черты и различия в формировании современных этносов. Так выглядел его грандиозный компаративный проект. Позиция В. Гумбольдта не исключала идеи многообразия человеческой природы.

Ж.-Ж. Руссо более основательно продумал концепцию человеческой природы и резко возражал против отождествления туземцев с европейцами. Он считал, что этнос не может создать адекватное представление о себе, если он не имеет в качестве сравнения другие этносы. Эта идея получит потом детальную расшифровку в постмодернизме. Ж.-Ж. Руссо не без оснований считают прародителем гуманитарных наук.

К. Леви-Стросс выдвигает идею нового, универсального гуманизма, в котором налицо психологическая готовность и теоретическая способность принять Другого путем переосмысления самого себя. Его проект

предполагает возрождение образа жизни вымирающих индейцев как некую общечеловеческую возможность.

В работах Н.А. Бердяева содержится критический анализ национализма и космополитизма. Появление нации русский мыслитель считал объективным культурно-историческим фактом. Он считал, что каждая нация имеет право завершить свою историческую судьбу. Этому мешает национализм и космополитизм. Национализм выдвигает идею превосходства и величия отдельной нации, а космополитизм, борясь против этого этнообразующего мифа, лишает нацию её законной судьбы и вырождается в отвлечённую утопию.

## **Часть третья. СОВРЕМЕННАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЭТНИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЫ**

### **Глава 1. Этнос или этничность**

#### **Границы человеческой природы**

За последние годы стремительное развитие получила отечественная этнопсихология. Издаются книги, публикуются статьи, защищаются диссертации. Говорят даже о новых направлениях внутри этнопсихологии – специальной, прикладной, сравнительной. Казалось бы, радиус и предмет этот дисциплины понятен. Речь идет о междисциплинарной отрасли знания, которая изучает этнокультурные особенности психики людей, психологические характеристики этносов и психологические аспекты межэтнических отношений.

Энтузиастов данной дисциплины не смущает тот факт, что сам этот термин не является универсальным. В других странах исследования такого рода называются по-разному: «психология народов», «психологическая антропология», «сравнительно-культурная психология», «кросс-культурная психология». В этом тоже нет особой проблемы. К примеру, тот блок знаний, который в нашей стране называется культурологией, в США именуется «социальной» или «культурной» антропологией, этнологией или даже психоисторией.

И все же, несмотря на эту внешнюю ясность, сама проблема изучения национальной и этнической идентичности становится все более и более запутанной. Сложность вовсе не в том, что к данному блоку знаний подключились сначала этнологи и социальные антропологи, чуть позже юристы, конфликтологи и культурологи. Многие отрасли знаний носят сегодня междисциплинарный характер. Психологам нет необходимости отстаивать свою приоритетность в этнологии, потому что невозможно

составить относительно ясного представления об этносе без усилий социологов, лингвистов, биологов, экологов.

Беспокойство вызывает подчас общая направленность проводимых исследований. Авторы многих работ видят свою задачу в том, что выявить некое внутреннее ядро того или иного этноса и представить его как нечто уникальное, самобытное, не похожее ни на что иное. И здесь возникает важный методологический вопрос, который состоит в том, что при изучении того или иного явления следует не только раскрыть его своеобразие, но также обозначить и некое сходство с другими феноменами. Данная тема в философии, культурологии и психологии возникает не впервые. Известна, к примеру, полемика В.С. Соловьева с Н.Я. Данилевским.

Исследователи давно заметили, что культуры отличаются друг от друга. Культура древних ацтеков не похожа на древнекитайскую, египетская культура иная по сравнению с античной. Сегодня на Земле можно выделить множество локальных культур. Они разнятся и по тайне своего происхождения, и по традициям, и по внутренним особенностям. Так можно ли дать единое определение культуры, если их на самом деле огромное множество? Н.Я. Данилевский (а позже О. Шпенглер) полагали, что нет нужды в обобщающем определении культуры как феномена, поскольку мы имеем на земле многообразие совершенно различных культурных миров. Эта позиция вызвала критику со стороны В.С. Соловьева. «Признавая человечество за пустую абстракцию, Данилевский видит в культурно-историческом типе высшее и окончательное для нас выражение социального единства»<sup>99</sup>.

В.С. Соловьев настаивал на том, что человечество вовсе не представляет собой разрозненной массы культурно-исторических типов. Существуют не только культуры, но и культура как собирательное понятие. Нельзя полагать, будто есть «снега», но нет «снега». Применительно к нашей теме, можно говорить о том, что существуют не только этносы, но и

---

<sup>99</sup> Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 409.

национальная культура, которая является более общим понятием этнопсихологии. Поэтому локальное исследование, направленное на изучение самобытности того или иного этноса, не может не встраиваться по определению в более общую картину общественной жизни.

Методологически эта проблема связана также и с критическим освоением современной постмодернистской философии. Известно, что классическая философия и психология были направлены на поиск тождества окружающих нас явлений. За множеством различных свойств и особенностей исследователи всегда искали общее основание, позволяющее выявить единство, а не только несходство этих процессов. Постмодернисты же, борясь с центризмом, ввели понятие «следа» и «различия». Эти понятия воспринимаются в некоем единстве, поскольку без «следа» нет «различия», а без «различия» нет «следа». Постоянное подчеркивание отличий не может быть абсолютной когнитивной установкой. Оно правомочно только в определенном социальном контексте. Следовательно, сложившееся в этнопсихологии стремление во что бы то ни стало указать на уникальность традиций, языка, менталитета не может рассматриваться как окончательная цель исследования.

За множеством различий в этносах неизбежно просматривается нечто общее, характеризующее специфику этого феномена. Попробуем разобраться эту проблему в рамках современной философской антропологии. Многие авторы в наши дни полагают, что понятие «человеческой природы» устарело, отдает метафизикой и «птолемеевщиной».

Наиболее отчетливо эта тенденция присуща последним работам А.А. Пелипенко. В одной из своих статей он пишет: «“Абстрактная антропология” - глубоко ложное и по природе своей мифологическое представление о неизменности метафизически понимаемой человеческой природы, бесконечно воспроизводящей самое себя, несмотря ни на какие изменения историко-культурного контекста. Инициатором этих изменений выступает не кто иной, как все тот же абстрактный “философский” человек с

его абстрактными же волей, свободой и неизменно растущими потребностями. Нельзя сказать, что исторические изменения вовсе отрицаются. Они признаются, но в конкретном анализе почти не учитываются, отодвигаясь на периферию рассмотрения, в область чего-то второстепенного, наносного, лишь поверхностно затрагивающего (искажающего) универсальную сущность человека. А эта «метафизическая» сущность всякий раз конструируется из бессознательной универсализации культурно-антропологической конституции самого исследователя или, самое большее, его антропологических представлений и исторического горизонта»<sup>100</sup>.

Непросто оспаривать это положение А.А. Пелипенко. Тем более что автор научной статьи не называет конкретных представителей этой «абстрактной антропологии». Он утверждает, что многие философы вообще не способны отвлечься от бессознательной универсализации собственной культурно-антропологической конституции. Надо полагать, что такая метафизическая процедура оказалась преодоленной только самим А.А. Пелипенко. Но разве философская антропология могла бы сложиться как самостоятельная область философских знаний, если бы она состояла бы сплошь из этих субъективных заблуждений? Судя, по рассуждениям автора, дело обстоит именно так. Он прямо указывает на это: «Иными словами, человек Аристотеля – это, грубо говоря, прежде всего сам Аристотель, человек Канта – сам Кант и т.д. Отсюда – бесконечные экстраполяции ментальных структур, техник и способов мышления на самые разные ситуации исторического и доисторического прошлого. В результате создается картина истории культуры, которую даже нельзя назвать чудовищно искаженной. Это просто некая воображаемая «философская»

---

<sup>100</sup> Пелипенко А.А. Стратификация человека. Миф об абстрактном человеке // Новое в науках о человеке. К 85-летию со дня рождения академика И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М., 2015. С. 133.

история, которая – при всей своей самостоятельной эвристической ценности – ничего общего не имеет с историей действительной»<sup>101</sup>.

Здесь мы встречаемся с рядом утверждений, на наш взгляд, смелых, но бездоказательных. Прежде всего, тезис об изменчивости человеческой природы – более чем двухвековой сюжет философской антропологии. Немецкие философ уже в начале XX в. выдвинули тезис о том, что человек находится в авантюре собственного развития. Мы не можем дать обстоятельное определение человеческой природы, потому что она не является неизменной. Однако из этого тезиса вовсе не вытекает вывод А.А. Пелипенко, который считает данное понятие отражением метафизичности исследователей. О том, что люди склонны связывать это понятие с собственной ментальностью, отражающей социальный статус, догадывались многие мыслители. Многие философы убеждены в том, что человек не имеет собственной фиксированной природы. Люди рождаются пластичными и в ходе социализации оказываются предельно разными. Ф.-М. Вольтер подчеркивал: сельские жители имеют о человеке одно представление, король — другое, священник — третье. «Если бы кто решил, что наиболее полной идеей человеческой природы обладают философы, он очень бы ошибся: ведь если исключить из их среды Гоббса, Локка, Декарта, Бейля и еще весьма небольшое число мудрых умов, прочие создают себе странное мнение о человеке, столь же ограниченное, как мнение толпы, и лишь еще более смутное. Спросите у отца Мальбранша, что такое человек, он вам ответит, что это субстанция, сотворенная по образу Божьему, весьма подпорченная в результате первородного греха, но между тем более сильно связанная с Богом, чем со своим собственным телом, все усматривающая в Боге, все мыслящая и чувствующая в нем»<sup>102</sup>.

Следовательно, мысль А.А. Пелипенко о том, что образ человека у Аристотеля отличается от аналогичного образа у Канта, а рассуждение о

<sup>101</sup> Там же.

<sup>102</sup> Вольтер. Метафизический трактат // Мир философии: Книга для чтения. М., 1991. Т. 2. С. 20.

человеке у Вольтера не совпадает с подобными размышлениями у Мальбранша, вообще не является особой новостью. Но означает ли это, что надо расстаться с самим понятием «человеческой природы»? Один из современных философских антропологов С. Смирнов пишет: «Итак, разговор о природе человека — это разговор об очередном мифе».

Аналогичные взгляды встречаются и в науках об этносах. С одной стороны, речь идет о поразительном разнообразии национальных форм жизни. Нередко они предельно специфичны, что будто бы ставит вопрос о правомочности самого понятие «этнос». С другой стороны, этносы как будто сами растворяются в глобально целостной системе. В.А. Кутырёв пишет: «Везде то же самое надевают, едят, пьют, поют, везде Диснейленд и Макдональдс. Своеобразие народов уходит в прошлое, в традицию, в фольклор и существует как пережиток прошлого. Если бы в городах не было старых кварталов и музеев, то путешествовать было бы совершенно бессмысленно – человек неизбежно попадает в окружение изощренно одинаковых автомобилей, дизайн-зданий, его преследуют вездесущие рекламы транснациональных корпораций. Многообразное, до противоположности, пестрое, географически разбросанное и растянувшееся по историческим эпохам человечество стоит на пороге трансформации в раздираемое противоречиями, но структурно однородное пространственно-временное образование»<sup>103</sup>.

Постмодернистская установка, связанная с фиксацией многообразия и различий, несомненно, оказалась продуктивной в критическом разборе общих понятий. Везде и повсюду искать не общее, а особое, отдельное привела постмодернистов к постановке многих острых проблем современности. Однако вместе с тем возникло тотальное и неоправданное отвержение общих понятий, которые стали рассматриваться как тормоз в развитии социальной науки. Однако можно ли, например, отказаться от

---

<sup>103</sup> Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015. С. 68-69.



понятия «человеческая природа» на том основании, что оно слишком умозрительное, абстрактное и непродуктивное?

Вопрос о том, что представляет собой такое существо, как человек, не может быть разрешен только в рамках накопления отличий между людьми. Рано или поздно возникает необходимость уточнить, скорректировать некие общие признаки, без которых человек немислим. Человек – продукт белковой формы жизни. Но можно представить себе и другое существо, порождение кремниевого носителя. Однако будет ли это человек или что-то другое, не связанное с ним? Человек без тела – все равно человек? Живое создание, лишённое страстей и чувств – остается человеком или речь идет об ином творении? Эти вопросы отнюдь не дань абстрактной, метафизической антропологии. А.А. Пелипенко описывает разные ментальные структуры, выявленные историей культуры, и ему мнится, что они не сводимы ни к какой общей человеческой природе. Разнообразие культурно-исторических форм не снимает общего вопроса о том, как понимать человеческую природу.

А.А. Пелипенко, допустим, отмечает, что у гоминидных предков человека частично разрушились границы правополушарных перцептивных паттернов, которые обеспечивали адекватность животного восприятия реальности, фильтровали сигналы, исключая из перцептивного поля все модусы вещей, которые не имеют отношения к прописанным в инстинктах жизненным программам<sup>104</sup>. Возникают вопросы – гоминидные предки человека – люди или «чистые» животные? Но ведь в человеке животность – важнейший его признак. Можно ли без особых комментариев указать лишь на разрушение паттернов у наших предков, но оставить в стороне проблему человеческой природы? Целесообразно ли говорить о человеке, если в нем неожиданно исчезнет сапиентность? Живое, деятельное создание, лишённое разумности, перестанет быть потомком Адама или нет? Именно этим путем продвигался Кант, когда задумался над возможным разнообразием разумной

---

<sup>104</sup> Пелипенко А.А. Антропологические основания смыслогенетической теории // Человек как субъект конструирования. Вопросы социальной теории. Научный альманах. Том VII. Вып. 1-2. 2013-2014 / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Толстановой. М., 2015. С. 52.

жизни в Галактике. Если существуют на других планетах представители особой формы сущего, то, по мнению Канта, они непременно обладают разумностью. Но этого недостаточно. Можно полагать, что они также обладают какими-то нравственными представлениями. Разум, который относится нейтрально к борьбе добра и зла, обладает какой-то недостаточностью, поврежденностью. Наконец, у этих разумных существ не может не быть неких критериев красоты. Без хотя бы относительного согласия в принятии разграничения между прекрасным и безобразным невозможна ни разумность, ни моральность.

Останется ли человек самим собой, если сложатся иные формы существования, культивирующие одиночество и уединенность, о чем мечтают представители так называемого квантового мышления? Сохранит ли он свою природу, если отвергнет нынешние формы социальности в целом? Человек, разорвавший все общественные связи, все еще заслуживает прежнего обозначения? Мыслители, отвергающие понятие человеческой природы, ссылаются на способность человека к пересотворениям, к изменениям. Тем более что внутреннее относительно стабильное ядро человека непрочно, расколото, лишено целостности.

Конечно, многие политики пытались обосновать собственные общественные прожекты, ссылаясь на человеческую природу. Это относится к представителям либеральной и консервативной идеологии, к расизму и социалистической идее. Однако это вовсе не дискредитирует самое понятие «человеческой природы». История позволяет лишь отказаться от ложных ориентиров, разувериться в некоторых вариациях антропологических и социальных толкований. Но сама идея «человеческой природы» должна сохранить свою ценность. «От нашего представления о природе человека, — пишет современный философский антрополог В. Брюнинг, — зависит очень многое: для конкретных людей — смысл и цель жизни, понимание того, что нам следует делать и к чему стремиться, на что надеяться или кем быть; для человеческих сообществ — какое мы хотим построить общество и какого

рода социальные изменения должны осуществлять. Ответы на все эти важнейшие вопросы зависят от того, признаем ли мы существование некой “истинной”, или “внутренней”, природы людей. Если да, то что же она такое? Различна ли она у мужчин и женщин? Или подобной “сущностной” человеческой природы нет, а есть лишь способность формироваться под воздействием социального окружения — экономических, политических и культурных факторов?».

Разумеется, перечисление базовых признаков человеческой природы не может оставаться вечным или не подвергаться философско-критической рефлексии. Но философская антропология не может обойтись без данного базового понятия. Бесконечные вариации на тему различий человеческого поведения и форм жизни людей неизбежно и каждый раз по-новому возвращают нас к данному базовому понятию. Мы вынуждены различать, что в человеке случайного, эфемерного и что относится в нем к стабильной сущности. «Под человеческой природой чаще всего, - отмечает П.С. Гуревич, - в философской антропологии понимается совокупность стойких, неизменных черт, общих задатков и свойств, выражающих особенности человека как живого существа и присущих человеку разумному во все времена независимо от биологической эволюции и исторического процесса. Раскрыть эти признаки, значит выразить человеческую природу»<sup>105</sup>.

### **Этничность как новое понятие**

Формирование нации или этноса предполагает, прежде всего, опору на социальные исторические факты. Об этом подробно говорилось в предыдущих разделах. Этнос при всех своих вариациях и преобразованиях не может не сохранять культурно-историческое содержание. Если бы это было не так, то в современном мире объявилось бы множество неожиданных этносов, лишенных исторической почвы. Но в том-то и дело, что, будучи стойким социальным образованием, этносы стремятся и к иллюзорной

---

<sup>105</sup> Гуревич П.С. Философская интерпретация человека. СПб., 2013. С. 328.

идентичности. Это феномен тоже был назван в предыдущих разделах диссертации. Отметим еще раз, что современная трактовка этноса включает в себя и анализ работы воображения, который используется в социальном конструктивизме. В современной философской и этнологической литературе используется еще один термин – «этничность».

В первую очередь получает актуальность вопрос о том, чем отличается понятие этноса от этничности. Под этносом подразумевается исторически сложившаяся на конкретной территории стойкая община людей, которые располагают прочные общими чертами, особенностями культуры и языка. Но есть еще одна линия, без которой определение этноса будет неполным. Этноса нет, если его представители не осознают свое внутреннее единство, свое отличие от других этносов. Известно, что понятие этноса было введено русским ученым С.М. Широкогоровым в 1923 г. В русском языке сходный смысл имеет слово «народ». Истоки культурного, этнического творчества людей можно видеть в культовой, религиозной деятельности (ритуализм) или деятельности социальной (социологизм, социальная антропология).

Есть все основания полагать, что этничность как понятие выражает не столько очевидные, явные черты этноса, сколько внутреннее родство и метафорическое единство тех людей, которые в известной степени отлучены от этноса, не могут слиться с его основным характером. Мне кажется, эту идею в свое время хорошо выразил Ф. Тютчев:

Хотя враждебной судьбиной  
И были мы разлучены,  
Но все же мы народ единый,  
Единой матери сыны;  
Но все же братья мы родные!  
Вот, вот что ненавидят в нас!  
Вам не прощается Россия,  
России – не прощают вас.

К этничности, судя по всему, можно отнести, прежде всего, символы групповой сплоченности, метафоры и знаки общей культуры. События на Украине хорошо раскрывают этот процесс. Он имеет не только социальный, но и символический аспект. Здесь с особой яркостью обнаруживает себя механизм идентичности. Существование этносов в чужой культуре стало переосмысливаться. Обнаружились исторические связи и параллели. Этничность выражает именно идею этнической идентичности, общности почвы и судьбы.

Преодоление прежних традиционных представлений об этносе стимулировалось не только политическими факторами. К концу 70-х гг. минувшего столетия обнаружился кризис социального познания как метода эффективного исследования новой реальности. Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля утвердила представление об активном конституирующем характере сознания в процессах общественного взаимодействия. Социальный конструктивизм оказал огромное влияние на осмысление феномена этничности. Так называется — социологическая и психологическая теория, изучающая процессы социопсихологического конструирования социальной реальности в человеческой активности. Социальная реальность и социальное взаимодействие индивидов рассматриваются как совокупность мыслей, идей и ценностей и не сводятся к материальным условиям.

В так называемых науках о человеке исследователь имеет дело с такой реальностью, которая производится и воспроизводится человеческой деятельностью в целом. «Точка зрения социального конструктивизма в психологии (восходящая к Л.С. Выготском), согласно которой высшие психические функции человека, включая сознание и структуру «Я», обусловлены культурно-исторически и возникают в процессе коммуникации и совместной деятельности, разделяется многими современными исследователями»<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Лекторский В.А. Философия, познание, культура. М., 2012. С. 147.

### **Интенсивность этнических состояний**

Этничность обладает сильнейшим эмоциональным зарядом. Речь идет не только об отчаянном сопротивлении распаду этнического ядра, о пассионарности этнического духа. Мощь этнической обособленности невозможно свести только к умышленным действиям отдельных личностей или заинтересованных лидерских групп. Она обычно проступает в глубинах общего сознания и обретает некие черты сакральности.

В отечественной этнографии обычно проблема этноса осмысливалась через перечень определенных признаков. Как правило, в число определителей этнического включалась территория, общность происхождения, государственная принадлежность, экономические связи, антропологические особенности, язык, культура, особенности психического склада, этническое самосознание<sup>107</sup>.

В истории прослеживаются неоднократные попытки построить наднациональное общество, которое рассталось бы с национальными определителями. Однако можно утверждать, что ни одно из них не привело к триумфу ни в одной из частей света. Глобализация, как известно, неожиданно натолкнулась на мощное сопротивление унифицирующим тенденциям современного мира.

В связи с этим современная философия демонстрирует две различные исследовательские тенденции. В одном случае научная мысль движется от антропологии к социальной философии. В другом, напротив, - от социологии к антропологии, которая позволяет, по мнению сторонников этой позиции, выявить уникальные свойства этнического сознания, которые не обусловлены целиком социальными факторами. «Наиболее продуктивно выделение двух базовых парадигм социогенеза: примордиализма, рассматривающего социальную общность как продукт длительной преемственной социокультурной эволюции, и конструктивизма, рассматривающего общность как продукт целенаправленного социального

---

<sup>107</sup> Головнев А.В. Антропология Движения. Екатеринбург, 2009. С. 63.

конструирования со стороны элит (конструктивизм, как таковой), либо со стороны самих общностей и их участников (инструментализм)»<sup>108</sup>.

Что касается этничности, то в качестве самостоятельной научной категории это понятие известно с 60-х гг. прошлого столетия. Оно получило распространение в европейской философской антропологии и социальной философии при изучении национальной культуры, национальных форм символизации, национально-этнического характера. В определенной мере это понятие взорвало академическую убежденность в том, что процессы национальной самоидентификации в странах Европы и Северной Америки уже завершились. Однако социокультурная реальность неожиданно изменилась. Потерпела крах концепция мультикультурализма. Новую силу обрели этнические и национальные конфликты. Социально-политические процессы столкнулись с новой версией этнического фактора.

Возникает вопрос, чем продиктована потребность еще в одном термине – этничность? Не избыточно ли это понятие? Нет, оно закономерно и выражает глубокие и серьезные изменения, которые происходят в мире в эпоху глобализации. Уже отмечалось, что для атрибуции этноса особую роль играет этническое самосознание. Древние греки называли этносом те племена, которые греками не являлись. Но для древнегреческого самосознания черты этноса не были главенствующими. Сегодня многие люди ощущают свое кровное родство со своим народом, но могут быть при этом разделены с ним. Так, русские люди в Крыму были отлучены от русской культуры, русского языка. Здесь возникает теоретический вопрос: содействует ли интеграция народа растворению этнических особенностей? На современном этапе мы видим, что стремление отдельных стран ассимилировать чужаков не увенчивается успехом, а, наоборот, рождает этническую солидарность.

---

<sup>108</sup> Сафонов А. Нация и этнос, как сущностно различные социальные феномены: новая парадигма социогенеза // Философия и культура. 2014. № 7(79). С. 1006-1007.

Но суть не только в этих частных примерах. В новых исторических условиях действительно оказалось недостаточно одного слова «этнос», поскольку выявилось множество характеристик, которые могли относиться к конкретному этносу. Если рассматривать этнос как понятие, которое в полной мере выражает объективную сущность данного социального образования, тогда в другом слове потребности нет. Когда речь шла лишь об эволюции этнических групп (племена, народности, нации), понятие этноса было самодостаточным. Оно обозначало наличие гомогенных, функциональных и статичных характеристик одного этноса, позволяющее сравнивать их с другими этносами по тем же параметрам. Но социальная практика вынудила исследователей искать понятие, которое могло отразить подвижный и поликультурный характер современных обществ. В.А. Тишков выделяет ряд характеристик этничности:

1. Наличие разделяемых членами группы представлений об общем территориальном и историческом происхождении, наличие единого языка, общих черт материальной и духовной культуры;

2. Политически оформленные представления о родине и особых институтах, как, например, государственность, которые могут считаться частью того, что составляет образ народа;

3. Чувство отличительности, то есть осознание членами группы своей принадлежности к ней и основанные на этом формы солидарности и совместные действия<sup>109</sup>.

Можно сослаться также на М. Вебера, который считал этнической общностью такое образование, члены которой обладают субъективной верой в общее происхождение, ссылаясь на физический облик, сходные обычаи или, к примеру, общую память о колонизации или иммиграции. Ф. Барт указывал также на соотнесение социальных и культурных границ в сознании группы.

<sup>109</sup> Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия. (<http://iph.ras.ru/elib/3585.html>).



В современном общественном сознании отчетливо обозначена установка на бурное социальное развитие. Перед человечеством на самом деле открываются невиданные перспективы. Редкое социальное исследование свободно от обсуждения темы неограниченных возможностей, которые открываются перед человечеством. Огромный энтузиазм вызывают расшифровка генома человека, развитие информационных технологий, экспансия квантового мышления. Обоснование невиданного цивилизационного прыжка в будущее рождает негативное отношение к традиции вообще. Все, что относится к закрепленному историческому опыту, подвергается критической оценке. На повестке дня самоотрицание условий воспроизводства живого человека как родового существа, семьи, этносов, национальностей. Глобальная идеология техногенной цивилизации захватывает одну страну за другой, сметая подчас силу традиции, в которой кристаллизован исторический опыт. Рождается иллюзия, будто для стремительного развития технологии нужно руинизировать все традиционное как помеху цивилизационной динамики.

«Экономика, государственное устройство, наука, первоначальное возникшие в Европе, - отмечает В.А. Кутырёв, - сейчас захватывают в свою орбиту другие народы. Так называемые общечеловеческие ценности фактически рождаются западной, либерально-рыночной демократией. «Новый мировой порядок» результат ее развития и несогласные с ним рассматриваются как консерваторы, стоящие на обочине цивилизационного процесса, его «изгой». Кто хочет сохранить традиции своей культуры и нерыночный, нелиберальный образ жизни, тот противится «воле истории». Если бы существовала красная книга погибающих культур, она была бы очень толстой, а вскоре её возможно придется сдать в архив из-за того, что заносить туда больше нечего. На Земле остается одна, единственная – глобальная – современно-западная культура. Вернее сказать, не культура, а цивилизация»<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015. С. 69.

Приверженцы глобализации ссылаются на общую закономерность слияния различных мелких образований в более крупные общественные организмы. Этносы и культуры, которые известны истории, сами явились результатом интеграции более мелких социальных общностей. Народности возникали из племен, нации рождались путём переплавки в тигле истории народностей. При этом неизбежно утрачивались обычаи, языковые особенности, культурные устои. Рушились экономические и государственные формы. В этом смысле глобализация не является, мол, чем-то парадоксальным, неожиданным.

Между тем социальные философы давно заметили, что продуктивное развитие может опираться только на разнообразие форм жизни. Чем дальше отстоят друг перед другом полюсы культуры, тем динамичнее и плодоноснее результаты исторического процесса. И наоборот, всякое «сглаживание» традиций, упрощение культурного процесса, сведение его к монокультуре чревато серьезными негативными последствиями. В этом контексте глобализация с ее тенденцией к уравниванию, нивелированию культурных устоев представляет несомненную опасность для человечества. Глобализм может одержать победы, лишь дробя национальные государства, этносы. В настоящее время некоторые страны уже вступили в стадию информационного общества, виртуализма, нанотехнологий, квантового мышления. На повестке дня процесс устранения всякой традиционности и ее давних форм в виде индустриализма, социальной организации и культуры.

Смысл глобализаторской деятельности заключается в том, чтобы этносы как можно быстрее утратили свою самоидентичность, распались бы на части и в таком варианте интегрировались бы в некую новую целостность. Однако этот процесс переплавки этносов натолкнулся на многочисленную сложность. Оказалось, что традиция не просто фрагмент развития, который можно «утратить» в ходе прогресса. Многие современные исследователи рассматривают ее как культурную форму выражения бытия вообще, как отражение вечности. Сколь стремительно не развивался бы

прогресс, он не может утратить свою основу, свой расшатанный фундамент, который скреплен традицией.

В европейской гуманитарной мысли традиционное общество чаще всего характеризовалось негативно. Философы отмечали неспособность такого социума к развитию, к интенсивной динамике. Эти представления, к примеру, пронизывают известную работу К. Поппера «Открытое общество и его враги». Английский философ усматривал в традиционном обществе феномен закрытости, косности и противодействию динамике истории.

Между тем более глубокое проникновение в жизнь традиционного общества показало, что многие стороны общественной жизни были отлажены в них с учётом особенностей человеческой природы и поэтому оказались более приемлемыми, чем, допустим, аналогичный опыт современной культуры. Обычаи, присущие традиционному обществу, порой кажутся современникам странными, нецелесообразными. Однако чаще всего это пример «перекошенный» социальной оптики. Сошлемся, скажем, на иллюстрацию, которую приводит Э.М. Спирова в своей статье «Общество традиционное и современное»: «Разве кто-нибудь разделяет сегодня просветительское представление о том, что древние племена были дикарями, едва покинувшими животное царство? Изучая традиционное общество, современные исследователи пришли к выводу, что многие стороны социальной жизни были организованы в нем гораздо целесообразнее и даже цивилизованнее, чем в нынешнем социуме. Скажем, современное общество страдает от избыточности производства и потребления. Мы расточительно относимся сегодня к недрам и богатствам земли, производим товаров больше, чем необходимо, не скупимся на военные расходы. Эта растратность вызывает серьезные опасения у экспертов. Между тем в архаическом обществе производство было подчинено непроизводительным разрушениям. Традиционное общество, согласно работам Батая, прибегало к разрушениям, уничтожало избыточность произведенного. Это кажется абсурдным для современных представлений. Зачем уничтожать созданное? Но современное

общество задыхается от избыточности, от производства ненужных товаров и непроизводительных затрат. Предки были, по мысли Батая, умнее, они чувствовали, что потребности нужно связывать с потреблением, а сверхпотребностей избегать. Может быть, это и есть показатель неразвитости, нецивилизованности? Или, напротив, признак громадного духовного опыта, который подсказывает племенам, как избежать ловушки нерационального прогресса?»<sup>111</sup>.

Современные французские исследователи широко опираются на этнологическое знание, обращаясь к так называемым архаическим обществам. Изучение древних способов производства и обмена показало, что современные экономические формы не могут рассматриваться как идеальные или универсальные. Более того, традиционные модели жизни и социальной связи рассматриваются как более совершенные, нежели те, которые практикует капитализм. В частности, многих современных философов заинтересовал феномен дара, который имел широкое распространение в древних этносах. Этой темой занимались Ж. Деррида, Э. Левинас, П. Рикёр, М. Анри, Ж.-Л. Марион. Не обошли данную проблему и социальные мыслители К. Лефор, В. Декомб. При этом неожиданную аранжировку приобрели вопросы, которые связаны с ролью традиции в современном мире.

Попробуем вслед за французским исследователем М. Энаффом перечислить те вопросы, которые рождены современными трактовками традиционного общества, изучением древних этносов и способов организации их жизни. Что связывает одно человеческое существо с другим человеческим существом? Откуда берется само желание установить такую связь? Каким образом сосредоточенное в себе существо, каким является каждый из нас, может принять другого, жаждать его присутствия, его уважения? Благодаря каким мыслительным или аффективным процессам,

<sup>111</sup> Спирова Э.М. Общество традиционное и современное // Культура как вид человеческого бытия и познания. Сборник материалов Всероссийской научной конференции с международным участием в филиале ФГБОУ ВПО «Тюменский государственный университет» в г. Ишиме, посвященной 70-летию доктора философских наук, профессора Полищука Виктора Ивановича. Ишим, 2015. С. 58-59.

каким средствам коммуникации или объединения? Каким институтам? Почему все это может сохраняться во времени и обновляться? Что заставляет нас жить вместе и образовывать сообщества, политические объединения, нации?<sup>112</sup>.

Прежнее представление о том, что этнос является не универсальной, а частной формой совместной жизни и потому может легко исчезнуть или раствориться в другом объединении, французские исследователи противопоставляют другим трактовки прочности этноса. Именно в недрах родоплеменных союзов рождаются и шлифуются первые формы совместной общественной жизни, которые невозможно «развенчать» простым указанием на то, что они сложились на основе традиции.

Современные зарубежные исследователи глубоко и последовательно размышляют о том, насколько значимо именно философское перепрочтение антропологических данных? Какой теоретический интерес может побуждать философа приняться за материалы этнографических исследований? Может ли философ просто принять к сведению данные, полученные антропологами, или ему надлежит придать им большую рефлексивную глубину? Можно, разумеется, оценивать акт дарения, который практиковался в древних этносах, лишь как этнографический курьёз. Можно предполагать, что эти архаические формы способны пройти сквозь время и всплыть в нашем коллективном бессознательном. Но такие выводы малопродуктивны в эпистемологическом отношении.

Разумеется, философия может опираться на этнографические сведения. Но речь идет не о воспроизводстве этих данных, а о включении их в общий историко-философский процесс. М. Энафф подчеркивает, что некоторые древнейшие работы, где восхваление безвозмездности сразу соотносится с даром разумности. Эти сочинения французский исследователь называет философскими. К примеру, трактат Сенеки «О благодеяниях» или религиозные тексты. Они, по мысли М. Энаффа, обозначают одну из

---

<sup>112</sup> Энафф Марсель. Дар философов. Переосмысление взаимности. М., 2015. С. 6.

фундаментальных черт моральности как таковой. «Ритуальные процедуры дарения, - пишет он, - как и жертвоприношения, которые нас так впечатляют, - не несут в себе ничего экзотического ни в обществах, которые их практиковали, ни в обществах, которые их все еще практикуют. Понять функцию и смысл этих процедур весьма существенно, и нам надо заняться вопросом, почему они не наблюдаются и не рассматриваются в этих формах сегодня; это побуждает нас также исследовать (что весьма важно), каким способом выражается теперь то, что располагало их в центре традиционных обществ»<sup>113</sup>.

В самом деле, нельзя не поразиться тому факту, что многие народы, которые располагают сегодня современными политическими институтами, имеют рыночную экономику и соответствующие формы производства и обмена, каким-то непостижимым образом сохраняют связь с теми ритуалами, с теми социальными практиками, которые, как можно полагать, уже не существуют в европейском мире. Это означает, что без обращения к человеческой природе как понятию философской антропологии невозможно в наши дни раскрыть исторические судьбы этносов. Можно, разумеется, полагать, что архаические формы жизни никак не связаны с современностью. Они являются достоянием истории. Но это совсем не так. «Экономику дара» невозможно отнести только к архаике. Современное общество располагает множеством политических, юридических и экономических институтов. Однако в общественной практике по-прежнему существуют процедуры и позиции взаимности на социальном и личном уровне. Именно поэтому нет оснований считать ритуальный обмен дарами просто древней формой будущей коммерции. Не следует считать его также архаической экономикой.

Именно поэтому нам кажется односторонней позиция Сл. Жижека, который считает, что именно глобализация обеспечивает многообразие форм социальной жизни. По его мнению, происходит непрерывный расцвет групп и подгрупп с их гибридными и текучими, смешивающимися идентичностями.

---

<sup>113</sup> Энафф Марсель. Дар философов. Переосмысление взаимности. М., 2015. С. 292.

Каждая группа настаивает на своем праве вести особый образ жизни, имеет особую культуру. По его мнению, капиталистическая глобализация влияет на наше восприятие этнических и иных форм принадлежности к сообществу<sup>114</sup>.

На наш взгляд, истинный смысл глобализации состоит именно в унификации культурной жизни и уничтожении этнического своеобразия. А парадоксальный интерес к гей-культуре или к латиноамериканской музыке является не прямым следствием глобализации, а ее неожиданным следствием. Как отмечалось в начале нашего исследования, встречные образцы этнической особенности порождены именно приверженностью к глубинным истокам совместной жизни, а не возможностями глобализации. Стремление расколоть этническую идентичность встречает активный процесс, который находит свое претворение в неожиданных, казалось бы, парадоксальных формах. Когда многовековому жизненному укладу наносится удар, то включается безостановочный механизм искания идентичности. Гей-туризм или модное увлечение латиноамериканской музыкой легко замещается новыми идентичностями. Найти эпатажные формы самоидентификации гораздо легче, чем отстают глубинные стержневые устои этнической идентичности. Племенная идентичность американских индейцев в наши дни не что иное, как своеобразный рекламный продукт. Именно поэтому в современной общественной практике трудно различить мультикультурализм и фундаментализм. Формальное признание равноценности всех этнических образований не противоречит стремлению к сохранности этнических особенностей.

Кажется поразительным тот факт, что в разные эпохи и в разных местах культурного процесса, обнаруживают себя требования общей жизни. Но в то же время эти запросы соотносятся с разными регистрами. Европейская цивилизация вряд могла стать современной реальностью, если бы не произошли глубинным преобразованием между практиками дарения, с

---

<sup>114</sup> Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 288.

одной стороны, в Греции и эпохе Гомера, практиками кельтскими, германскими, скандинавскими, древнеримскими и, с другой стороны, и трансформациями публичных форм социальных связей, которые сложились в наши дни.

Публичная жизнь в традиционных обществах соотносилась с ритуалами. Эти сложные символические ситуации касались всех аспектов общей жизни. «Ритуалы, как и мифы, были искусными изобретениями, которые вызывали к жизни порядок, сочетающийся с особенностями окружающей среды, выделяемыми в зависимости от их особой сравнительной ценности и комбинируемыми в соответствии с подразумеваемыми правилами. Эти изобретения были искусными одновременно по способу их внутреннего функционирования и благодаря способности выражать организацию воспринятого мира и социальных отношений»<sup>115</sup>.

Почему эти формы символической коммуникации должны интересовать философа? Ведь это формы мысли, не имеющие понятия. Исторические судьбы этноса позволяют проследить постоянные процессы преобразования, которые соотносятся с новыми условиями, диктуемыми природной, технологической или социальной средой.

### **Выводы к главе 1**

Исторические судьбы этносов рассматриваются в рамках различных научных направлений. В одном случае подчёркивается стойкость этнической специфики, неразложимость тех внутренних оснований, которые обеспечивают существование этносов. В другом случае проводится мысль о том, что сами этносы в своё время сложились в результате распада определённых социальных связей. Поэтому их историческое время истекло. Приверженцы такой позиции отвергают ценность традиции и оценивают её как обузу в общем процессе общественной динамики. В условиях массового

---

<sup>115</sup> Энафф Марсель. Дар философов. Переосмысление взаимности. М., 2015. С. 294.



увлечения прогрессом исчезновение этносов является лишь вопросом времени. Однако процесс глобализации натолкнулся на неожиданные трудности. Этноты не хотят растворяться в недрах общественной анонимности и обнаруживают поразительную живучесть и склонность к новым формам идентичности.

В главе обоснована мысль о том, что стремление устранить понятие человеческой природы и указать на нечёткие критерии этничности, вызваны сходными причинами. Традиция в главе трактуется как геном человеческой цивилизации, как опора идентичности. Без трактовки этого положения невозможно, на наш взгляд, определиться в противостоянии примордиализма и конструктивизма. Наша позиция, обозначенная в главе, состоит в критическом разборе прогрессистских иллюзий, связанных с устранением констант человеческого существования. Накопление разного рода различий, характеризующих этническую жизнь, не располагает уже к глубинной философской рефлексии. Вновь возникает проблема поиска общих оснований человеческой природы, этнической специфики и исторической судьбы этносов.

## **Глава 2. Примордиализм**

### **Корни этноса**

В то время, когда некоторые социальные философы из всех сил бичевали примордиализм, многие национальные политики и идеологи упорно доказывали, что их интересует не этническая истина, а тяга к перевоплощению, к возможности в новых политических условиях доказать свою особенность, нередко безотносительно к исторической правде. Стало быть, глобализация столкнулась не с традицией или архаикой, она стала вязнуть в потоке идентичностей. Исследователи стали рассуждать о том, что

понятие идентичности вообще мало что выражает, что нужны новые понятия и категории, которые могли бы отразить новую социальную ситуацию.

Что же такое примордиальность и почему она стала объектом критики? Это понятие происходит от лат. *primordialis, primordium* – существующий изначально, первобытный, примитивный, рудиментарный, то есть относящийся к истокам. Собственно, это слово отсылает к основам этноса, к его корням. Возникает вопрос, какой этнос предпочтительнее – традиционный, изначальный или современный сконструированный? Многие современные исследователи сразу используют негативную коннотацию. Мол, для представителей этноса первая «бытность» всегда предпочтительнее<sup>116</sup>. П.К. Гречко пишет: «Её коннотативность «прежде всего» выражает не временную очередность или выделенность, а явную предпочтительность. То есть этнические основания жизни не обязательно древние, но отношение к ним не просто традиционное, а традиционалистское – некритичное, стихийно, в виде своеобразного общественного инстинкта принимаемое. Человек этнический чаще всего не субъект, а объект, объектная жертва культуры – естественно, своей, этнической. Для этнически ориентированного человека истина лежит не в настоящем или в будущем, а в прошлом, так или иначе состоявшемся»<sup>117</sup>.

Нам предстоит понять, как соотносятся между собой различные теоретические позиции в осмыслении этноса. Классическая философия была озабочена тем, что обнаружить изначальную сущность (эссенции) не только в отдельном человеке, но в каждом социальном образовании. Один из видных философских антропологов писал: «Существуют различия между мужчинами и женщинами, между молодыми и старыми, а также различия между индивидами. Многие различия не поверхностны, но отличаются лишь той или иной степенью каких-то качеств, но являются глубоко коренящимися. Предположение об общечеловеческой природе, вера в её существование, в

<sup>116</sup> Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности. Историческая продвинутость и ее вызовы. М., 2015. С. 189.

<sup>117</sup> Там же.

то, что мы все разделяем общие черты, является краеугольным камнем всякой эпистемологии, исследующей, как мы познаем человеческий мир»<sup>118</sup>. Эссенциалистский смысл этих рассуждений связан с тем, что, хотя, по мысли Х.П. Рикмана, установление полного списка свойств, свойственных нашему познанию, лежит за пределами пролегоменов, но все же, уж коли определены какие-то черты человеческой природы, то они могут быть применимы и к другим людям. Только так можно получить каркас философской антропологии.

Заметим, что эссенциализм в философской антропологии в наши дни подвергается критике. Сошлемся в качестве примера на статью А.А. Пелипенко. Выступая, по сути дела, против эссенциализма, он правильно указывает на его недостатки. Признание изначальной сущности человека или этноса не позволяет учитывать радикальные перемены, которые происходят в их судьбе, в реальной истории. Однако полностью принять позицию А.А. Пелипенко невозможно. Он убежден в том, что в истории философской антропологии происходят бесконечные экстраполяции ментальных структур, техник и способов мышления на самые разные ситуации исторического и доисторического прошлого. Одним словом, человек Аристотеля – это, прежде всего, сам Аристотель. Если бы это было именно так, как представляет А.А. Пелипенко, то ни Шелер, ни Кассирер, ни Бубер не смогли бы создать некую типологию философско-антропологических учений, а утверждали бы лишь одну антропологическую модель, созвучную им ментальным навыкам.

Как уже отмечалось, философская антропология, как и любая область знаний, не может существовать без общих категорий. Понятие «человеческой природы» имеет самый общий смысл. Оно не касается частных. Представление о человеке радикально меняются, но до тех пор, пока мы имеем дело именно с человеком, а не киборгом или с кибернавтом, мы

---

<sup>118</sup>Возможна ли философская антропология? // Это человек. Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Высшая школа, 1995. С. 68.

сохраняем это понятие на его самом отвлеченном уровне. Без такого обобщающего понятия, философская антропология блуждала бы в лабиринте частных и особенностей человеческого существования, не решаясь помыслить их абстрактный смысл.

А.А. Пелипенко отмечает: «В реконструкции исторических форм смыслогенетическая теория придерживается принципа восхождения от когнитивных схем – к ментальным структурам, а от них – к социокультурным практикам и, наконец, к отдельным культурным феноменам. Таким образом, постижение культурной реальности разных исторических эпох достигается на основе когнитивных схем соответствующего исторического субъекта»<sup>119</sup>. Культурная реальность разных исторических эпох может открыться не только через когнитивные схемы исторического субъекта. Изучение антропологической реальности разных эпох – обязательное предназначение философской антропологии. Однако нужно ли после обнаружения конкретных ментальных схем человека конкретной эпохи или образа жизни, отвергать само понятие «человеческая природа» как обобщенно-философскую категорию.

Эссенциализм классической философии стремился обнаружить общую природу не только человека, но и, скажем, этноса, имея в виду такие извечные обозначения, как предназначение, историческая роль, судьба. Разумеется, эта методология обожествляет неизменность, постоянство, в известной мере и метафизичность. В сатирической форме это умонастроение выразил Ярослав Гашек в знакомой фразе: «Все немцы жадные, я знал одного немца». В то же время мы можем говорить о различных обнаружениях национального характера конкретного народа, словно отвлекаясь от реальных модификаций этого феномена.

Тотальная критика эссенциализма в постмодерне имеет свои плюсы. Однако не следует проводить окончательные расчеты с таким подходом к

---

<sup>119</sup> Пелипенко А.А. Антропологические основания смыслогенетической теории // Человек как субъект конструирования. Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. VII. Вып. 1-2. 2013-2014 / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2015. С. 45.

исторической судьбе этноса. Не все учёные дают эссенциализму негативную оценку. В частности, К. Кэлхоун в своих работах показывает, что признание эссенциализма, равно как и отвержение его, не снимают острых проблем идентичности социальных общностей. По первому впечатлению, именно в современную эпоху проблема идентичности стала актуальной. Но сама проблема имела необходимую остроту и в давние эпохи. «Интерес к идентичности, - писал он, - обусловлен также теми же ее обнаружениями в рамках модернити, которые и прежде выявляли ее проблематичность. Речь идёт не просто о том, что нас больше, чем наших предков, заботит вопрос о том, кто мы такие. Скорее нам намного труднее установить нашу сущность, приемлемыми образом поддерживать собственную идентичность по ходу нашей жизни и добиваться её признания другими»<sup>120</sup>.

Кэлхоун далее от того, чтобы считать эссенциализм досадным недоразумением европейской интеллектуальной жизни. Он отдаёт отчёт в том, в XVIII-XIX вв. на фундаменте данного методологического принципа сложились многие философские системы. И сам эссенциализм не утратил своей продуктивности. Можно, разумеется, толкуя этнос, отвлечься от его предустановленной сущности, и сосредоточиться на тех исторических преобразованиях, которые он претерпел. Не составит труда перенести акцент в изучении этноса с его наследия на его обретения, но всегда ли это прояснит сложные проблемы этнической идентичности?<sup>121</sup>.

В эпоху конструктивизма (о нем речь пойдет далее), можно взять на вооружение постмодернистскую методологию деконструкции, которая позволит порой вернуться к изначальной идентичности ради последующих сравнений. Критика эссенциализма под пренебрежительным слоганом «птолемеевщина» недопустима. В обозначении столь сложной проблематики, как историческая судьба этносов, важно обеспечить, на наш взгляд,

---

<sup>120</sup> Calhoun C. *Critical Social Theory: Culture, History, and Challenge of Difference*. Oxford; Cambridge, 1995. P. 194.

<sup>121</sup> См.: Calhoun. *Op.cit.* P. 203-204.

эвристический полезный диалог различных методологических подходов к феномену этноса.

### **Два направления в примордиализме**

Примордиалисты считают, что этнос и нация отнюдь не являются случайными образованиями в истории. Это реально и объективно возникшие общественные объекты. Именно они определяют фундамент социальности. Этнос и нация исторически сопровождают развертываемый динамичный процесс. Он протекает по отдельным стадиям развития общественной динамики. Индивид не может не относиться к конкретной социальной общности. Это его изначальный (primordial) признак.

Сторонники данной исследовательской традиции полагают, что прототипы наций можно проследить с самых истоков истории. Несомненно, полагают они, что если люди принадлежат к конкретной этнической общности, то можно представить некий перечень неизменных культурных черт, относящихся к этому общественному образованию. Усилия примордиалистов направлены на определение этнической основы, которая сохраняет свою устойчивость и укоренённость в традициях. Наибольшей популярностью примордиализм пользуется у сторонников национализма.

Нет оснований утверждать, что проблема этноса не пользуется вниманием в общественном гуманитарном сознании. Исследователи утверждают, что этот феномен значим не только для политиков. Этнические проблемы активно обсуждаются в научном сообществе. Они возникают и обретают остроту в обыденном сознании. Однако нельзя сказать, что в этой области философского сознания есть хотя бы относительное единство взглядов. Демаркация позиций заставляет ответить на вопрос: можно ли считать этнос конкретным социальным феноменом или он представляет собой продукт коллективной фантазии, результат галлюцинаторной работы ума, своеобразным артефактом коллективного бессознательного?

В современной социальной философии подверглась критике концепция примордиализма. Представители этого направления рассматривали этнос как изначальное, неизменное объединение людей. Их «кровность» рождала убеждение в том, что каждый этнос имеет стабильные черты, по существу не подверженные преобразению. Эти взгляды родились еще в античной философии и получили подкрепление в работах Э. Дюркгейма о групповой солидарности. Предполагалось, что разные народы в различные эпохи сохраняли свое собственное движение и особый облик.

Внутри примордиализма можно выделить два направления – социобиологическое и эволюционно-историческое. Приверженцы социобиологии полагают, что этнос можно рассматривать как сообщество людей, имеющих общность биологических признаков, которые в ходе истории преобразуются в социальные. Приведем в качестве иллюстрации, как размышляет по этому поводу историк и политолог из «Горбачев-фонда» В.Д. Соловей. Он полагает, что русскость – не культура, не религия, не язык, не самосознание. Этот феномен он оценивает как метафору крови в качестве носителя социальных инстинктов общественной активности.

«Социобиологическое направление представляет когнитивную модель объяснения этнического в терминах преимущественно биологического детерминизма, - отмечает Ю.В. Мухлынкина. - Этничность представляется своего рода изначальной (примордиальной) характеристикой человечества. Осознание групповой принадлежности как бы заложено в генетическом коде и является продуктом ранней человеческой эволюции. В крайнем варианте этого подхода этничность рассматривается как изначальный инстинктивный импульс, а этнические общества – как результат расширения кровнородственных связей (Поль ден Берг)»<sup>122</sup>.

Сторонники первой позиции объединяются под общим течением, названном примордиализмом. Примордиализм или эссенциализм — в

---

<sup>122</sup> Мухлынкина Ю.В. Вариативность трактовки понятия «этничность» // Тенденции. Философские проблемы социально-гуманитарного знания. М., 2009. С. 86.

этнологии (этнографии) – одно из направлений, которое рассматривает этнос в качестве изначальное и неизменного объединения людей «по крови» с постоянными признаками, как изначальное и неизменное объединение людей «по крови» с неизменными признаками. Примордиализм является наиболее ранним направлением в этнологических исследованиях, развивавшимся на основе установок философского эссенциализма. В рамках примордиализма складывались эволюционистские представления об этносе, учения об этносе С.М. Широкова и Вильгельма Мюльмана, дуалистическая концепция Ю.В. Бромлея, пассионарная теория этногенеза Л.Н. Гумилева.

Исследователи такой же подход усматривают в теории этносов Л.Н. Гумилева. Он полагал, что ошибочно считать этнос феноменом, который рожден социальными, лингвистическими, идеологическими или психологическими факторами. Этнос он уподобляет биологическому организму. Вместе с тем, в учении Л.Н. Гумилева этнос относится все же к более высоким самоорганизации, чем те, что встречаются в природе. Это все же является сложной формой организации коллективной жизни людей. Самое главное в этносе – его способность осознавать свою самотождественность и противопоставлять себя другим общностям.

По мнению русского философа С.Н. Булгакова такая апелляция к крови является признаком расизма. Началу крови, по его мнению, должно быть отведено соответственное место в учении о человеке и, прежде всего, должна быть отмечена ложная и еретическая идея о том, что кровь есть единственное и всеопределяющее начало в человечестве<sup>123</sup>. Расизм, по его мнению, с одинаковым негодованием отмечает как идею духовного персонализма, с признанием самобытного духовного центра в каждом человеке, так и единого универсального всечеловечества.

Представители эволюционно-исторического направления полагают, что по своей сущности этнические признаки социальны. Они исходят, как правило, из определения этноса, который дал в свое время Ю.В. Бромлей:

---

<sup>123</sup> Протоиерей Сергей Булгаков. Христианство и еврейский вопрос. М., 1991.



«Этнос – «исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая совокупность людей, обладающих относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также общим самосознанием, зафиксированным в самоназвании. Но ни один из этих признаков, как показала теоретическая критика, не является базовым. Можно назвать, к примеру, языковые группы, культурные, территориальные группы. Сложение этих признаков не рождает понятие «народа».

Приверженцы этих концепций (их можно назвать также культурным вариантом примордиализма) толкуют этничность как такое объединение, которое имеет постоянные социальные признаки. Перечень их значительно расширен: сюда входит территория, язык, экономика, расовый тип, религия, мировоззрение и даже психический склад<sup>124</sup>. Порой в качества психологического признака обозначаются архетипные образования (Н. Глейзер, Д. Мойнихен). К этой тенденции можно отнести исследования К. Гирца, Г. Де Воса, Л. Романуччи-Рос.

По определению Г. де Воса, этническая группа это самоосознаваемая группа людей, представители которой имеют общие парадигмы традиций. Эти парадигмы обычно включают в себя религиозные верования, язык, общее понимание течения истории и общую историческую родину. Он указывает также на чувство преемственности, непрерывной связи с прошлым, составляющее существенную часть самоопределения индивида»<sup>125</sup>. С. Энлоу полагает, что скрепляющим стержнем этнической группы можно считать верования и ценности, которые разделяют его представители. У. Фриман видит специфику группы в ее деятельности, в том, что ее члены делают и тот способ, которым они это делают. Однако он указывает также и на такой феномен, как «самоэтнография», который можно понять как приписывание себе определенных качеств и свойств.

---

<sup>124</sup> Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 483.

<sup>125</sup> Белик А.А. Психологическая антропология. М., 1993.

Модернистским, то есть традиционным концепциям этноса присуща антиномия: нация появляется на определенном этапе исторического развития; нация существует от века. Сторонники примордиализма рассматривают нацию как первозданную, самобытную природную общность, объединенную «почвой», «кровью» и «судьбой». Каждый этнос, по мнению приверженцев данной концепции, хочет построить на своей земле собственное государство. Следовательно, наличие общей территории выступает как один из главных признаков нации. Территориальное самоопределение этнонации оказывается в этой системе аргументов, законным. Всякое обнаружение в этносе «чужаков», инонациональных вкраплений рассматривается примордиалистами как скандал, отклонение от этнической чистоты, как повод для радикальных, агрессивных мотиваций в политике.

Однако в последних десятилетиях минувшего века межэтнические противоречия обнаружили особую остроту. Во всех многонациональных государствах обнаружились серьезные конфликты. В ходе «второй волны» глобализации стало ясно, что традиционные общества испытывают сильные социальные потрясения. Поначалу традиционная этнология не могла найти в европейской науке адекватного толкования. Небывалые социальные страсти, эмоциональный заряд протестов осмысливали в духе необузданных инстинктов. Искали причины в генетических структурах народов, которые многие тысячелетия пребывали в доисторическом состоянии.

Еще четверть века назад исследователи сетовали, что хотя академическая специальность «расовые и этнические отношения» располагает обширной исследовательской литературой, тем не менее она теоретически бедна<sup>126</sup>. В ту пору казалось, что новые горизонты этнической теории открывает социобиология. По мнению видного социобиолога Пьера Ванденберга, известного американского исследователя, автора ряда книг по проблемам этничности, причина отставания этнической теории в том, что

---

<sup>126</sup> Vandenberghe P.L. The ethnic phenomenon. N.Y., etc.: Praeger, 1987. XIV, 301 p.

социальные науки в целом давно разошлись в своих устремлениях с науками о жизни. При этом, социальное поведение человека, как считал этот автор, изучается практически как феномен *sui generis* в отрыве от аспектов эволюции человеческого организма. Между тем социальное поведение и эволюция организма взаимосвязаны и их эффекты особенно очевидны в области расовых и этнических отношений, которые уже давно находятся в водовороте политических споров и дискуссий.

Развитие социобиологии в последние десятилетия, как считал Ванденберг, с особой очевидностью указывает на недостаточность сравнительного изучения человеческих сообществ, проводимого с позиций культурного детерминизма, по-прежнему доминирует в социальных науках и оправдывающего изоляцию социальных наук от биологии. Большая часть социальных ученых продолжает придерживаться практически неограниченно пластичной модели культурного поведения, формируемого исключительно культурными факторами.

Автор предложил более широкую социобиологическую перспективу изучения человеческого поведения на трех различных, но взаимосвязанных уровнях: 1) генетическом, 2) экологическом и 3) культурном.

В чем же основные положения концепции данного автора? Во-первых, как и все другие организмы, мы сформировались биологически посредством естественного отбора. Фундаментальный механизм естественного отбора – это дифференциальное воспроизводство альтернативных наборов данных генов. Многие социальные учёные утверждают, что человеческие способности (дедуктивное мышление, использование символического языка, культура и т.д.) сформированы биологически. Во-вторых, как и другие организмы, мы сформировались посредством адаптации реакций на многообразие условий окружающей среды. Фенотип организма является продуктом взаимодействия генотипа и среды. Наследственность и окружение, таким образом, являются взаимодополняющими сторонами эволюционного процесса. Третьим решающим элементом, необходимым для

понимания человеческого поведения, является культура, которую можно понимать как набор приспособлений для контроля, модификации и даже создания важной части нашей окружающей среды.

Ванденберг считал, что, несмотря на важность культуры, она не может быть отделена от экологии или генетики. Все три фактора сложным образом взаимосвязаны между собой. Гены селекционируются под влиянием внешней среды и оказывают влияние на культуру. Культура вырастает из биологической эволюции и реагирует на многочисленные явления, но также влияет на экологию, а, следовательно, и на биологическую эволюцию всей планеты.

Одной из фундаментальных проблем социальных наук является проблема человеческой социальности как таковой, т.е. проблема сохранения социального порядка. Сотрудничество и конфликт издавна рассматривались как две стороны одной реальности, но только сейчас становится очевидным, по мнению Ванденберга, что человеческая социальность является специальным случаем социальности животного мира. Люди конкурируют друг с другом относительно дефицитных ресурсов, конвертируемых в окончательную ценность – приспособленность, определяемую как репродуктивный успех.

Автор следует концепции, утверждающей, что окончательной единицей Биологического отбора, т.е. наименьшей самовоспроизводящейся единицей является ген. Организм в этом случае является только средством для воспроизведения самого гена (посредством размножения организмов). Гены, программирующие успешное размножение организма, тем самым обеспечивают свое распространение. Для увеличения возможностей организма гены программируют его на выполнение двух задач: первая – конкурентная борьба с организмами – носителями альтернативных наборов генов с целью сдерживания распространения последних; вторая – сотрудничество с организмами – носителями родственных наборов. Степень сотрудничества между организмами прямо связана с соотношением общих

генов, и, наоборот, степень конфликта является обратной функцией этого соотношения.

Сформулированные на генном уровне утверждения интуитивно более понятны при рассмотрении их в перспективе организма. В силу того, что сотрудничество увеличивает индивидуальную приспособленность, организмы генетически «склоняются» к предпочтению родственников неродственникам, близкого родства – далекому. Чем теснее организмы связаны родством, тем выше соотношение общих генов, в силу чего общие гены, увеличивают возможность своего воспроизводства в сравнении с генами, программирующими произвольное сотрудничество.

Такая генетически селективируемая склонность к nepoтизму, называемая также родственным отбором, лежит в основе животной, а также человеческой социальности. Индивиды (животные или люди), взаимодействуя конкурентно или в сотрудничестве с целью увеличения своей приспособляемости, реализуют эту цель с использованием трех основных механизмов: 1) посредством родственного отбора; 2) путем взаимного сотрудничества; 3) за счет применения насилия. Человеческое поведение, основываясь на трех проведенных механизмах, хотя и являют собой широкое разнообразие форм тем не менее, не отличается категорически от животного поведения.

Переходя к проблемам природы этничности, чувства этноса и т.д., автор утверждает, что «этнические и расовые чувства являются продолжением родственных чувств. Этноцентризм и расизм, таким образом, оказываются расширенными формами nepoтизма»<sup>127</sup>.

С этой точки зрения, этничность оказывается расширенной родственностью, а происхождение является главной чертой этничности. Но достаточно очевидным представляется и то, что в ряде случаев общность происхождения, приписываемая этнической группе, может оказаться фиктивной. Даже в ограниченных родственных группах нередки случаи вымышленного происхождения. Почти во всех обществах существует

---

<sup>127</sup> Vandenberghe P.L. The ethnic phenomenon. N.Y., etc.: Praeger, 1987. P. 19-20.

институт усыновления; определённая часть всех детей оказывается не связанной с кровным родством (в силу разных причин) со своими отцами. «Если даже в ограниченном кругу ядерной семьи родственников может оказаться биологической фикцией, то совсем не удивительно, что расширенное родство, предполагаемое этничностью, часто оказывается мнимым. Чем больше этническая группа, тем выше вероятность в такой ситуации»<sup>128</sup>.

Почему, однако, в ситуации достаточно широкой возможности мнимого родства внутри этнических групп, именно идея родства оказывается вполне заслуживающей доверия и цементирующего представления об этнической солидарности? Понятно, что этничностью можно манипулировать, но её нельзя создать из ничего, так как она укоренена в поколениях общего исторического опыта. Попытки принять универсалистские критерии этничности, основанные, например, на легальном гражданстве или приобретении квалификационных культурных навыков, не выдерживают испытания примерами реальной практики функционирования полиэтничных обществ.

Автор указывает на существование трёх основных «показателей этничности», с использованием которых в большинстве случаев принимаются решения о принадлежности индивида к данной этнической группе. Первый показатель – генетически передаваемый фенотип (внешность); второй – «этническая униформа» (свойственные данной этнической группе тип одежды и намеренные изменения внешности – обрезания, татуировки, прически и т.д.); третий показатель – поведенческий (в том числе языковой). Данные маркеры служат определению этнических границ. Сами же этнические чувства часто выглядят иррациональными вследствие того, что оказываются движимыми собственными внутренними силами, которые, в конечном итоге, сводятся к процессу естественного отбора репродуктивно успешных генов. Феномен этничности у людей в

---

<sup>128</sup> Op. cit. P. 19-20.

принципе не отличается от феномена поддержания границ между сообществами животных. Но человек, как и другие виды, живёт в окружении других сообществ собственного вида, поэтому межэтнические отношения должны анализироваться не только в генетическом контексте родственного отбора, но также, что не менее важно, в экологическом контексте.

Утверждение о родственных отношениях как биологическом фундаменте этнической солидарности слишком общо для объяснения человеческой социальности. Социальные отношения существуют не в абстракции, а в окружающей среде, в которой организмы конкурируют между собой в условиях дефицита жизненных ресурсов. Степень биологического родства – один из двух главных факторов, влияющих на сотрудничество и конфликт. Другим фактором является соотношение выгод-затрат во взаимодействиях. В определённых обстоятельствах выгодно обмануть или даже убить родного брата, например, когда он оказывается препятствием на пути к овладению ресурсами (власть, наследство и пр.).

Таким образом, социобиологическая модель не предполагает обязательной положительной связи между членами одной и той же этнической группы. Поведенческие акты всегда опосредуются большим количеством энвайроментальных переменных. Человеческая экология является особенно сложным феноменом, потому что в дополнение к природным факторам, люди овладели достаточно внушительной возможностью модификации форм человеческой социальности, так что культура может рассматриваться как произведённая человеком часть окружающей среды. В основе этнических отношений находится конкуренция из-за дефицитных ресурсов, которые в конечном итоге конвертируются в приспособляемость, то есть репродуктивный успех. Конкуренция относительно ресурсов среди людей значительно сложнее конкуренции у других видов, потому что включает в себя не только борьбу за натуральные ресурсы, но и ресурсы, произведённые человеком (богатство, престиж, власть и др.), которые также обращаемы в репродуктивность.

Итак, автор считал, что «естественная предрасположенность к выделению родственников и членов своей этнической группы глубоко укоренена в наших генах, но наши генетические программы очень гибки, и наше специфическое поведение является набором адаптивных реакций на широкое множество факторов среды. Этничность одновременно и изначальна, и ситуативна»<sup>129</sup>.

### **Этнический конфликт**

Групповые конфликты – одна из наиболее важных проблем, которые стоят сегодня перед социальными науками. Этнический конфликт имеет три основных компонента: восприятие, мотивация и действие. Восприятие связано в основном с процессом стереотипизации: группа, внешняя данной этнической группе, воспринимается как обладающая различными нежеланными и непривлекательными атрибутами. Этнические различия могут основываться на физических категориях, таких, как цвет кожи, строение лица и т.д. Они могут инспирироваться также социальными параметрами разного рода: брачные обычаи, язык, религия, представления о чистоплотности, в том числе и личной, диетические предпочтения. Практически любая черта может быть использована как основания для этнического предубеждения. Сравнения всегда поляризованы: «мы» обладаем хорошими качествами, «они» - только плохими. Этноцентрическое восприятие является важным фактором групповой враждебности.

Мотивация представляет собой второй важный психологический компонент этнической предубежденности. Восприятие может направлять действие, основанное на предрассудке, но мотивы обеспечивают энергию, необходимую для этого действия. Общее психологическое правило заключается в том, что степень насилия в конфликтных ситуациях является функцией от интенсивности мотивации. Так, результаты одного из социально-психологических исследований стереотипов показали, что

---

<sup>129</sup> Op. cit. P. 261.



учащиеся американских колледжей воспринимают турок как невежественных, жестоких и ненадёжных, не обнаруживая при этом никаких агрессивных побуждений по отношению к последним, что объясняется отсутствием какой-либо конкуренции, связанной с важными моментами благосостояния, власти или безопасности.

С другой стороны, деструктивные насильственные конфликты обусловлена не только определёнными враждебными стереотипами, но и сильными мотивами, связанными с экономическими и политическими моментами. Важно отметить, что очень часто интенсивность конфликта связана с уровнем жизни. Если угнетаемая группа находится в состоянии физиологической депривации, насильственность действий увеличивается, так недоедание и плохие жилищные условия повышают интенсивность конфликта. Депривация на личностном и статусном уровнях обладает меньшей возможностью провоцирования насилия.

Третьим важным психологическим компонентом межэтнического предрассудка является действие, причём в данном случае речь идет не только о насильственных, но и ненасильственных действиях. Большая часть исследований конфликтов фокусируется на наличии стереотипов и степени их выраженности в конфликте. Между тем, очевидна необходимость создания концептуальной схемы, идентифицирующей различные измерения конфликта. Можно выделить три основных измерения конфликта: эмоциональная интенсивность, поляризация мышления и степень реализма / невротизма в восприятии конфликта.

Эмоциональная интенсивность межэтнического конфликта может оцениваться по частоте и жесткости конфликта, а также выборочными исследованиями индивидуальных установок участников конфликта. Поляризация мышления выражается в увеличивающемся количестве «черно-белых» суждений и возрастает по мере интенсификации конфликта. Поляризация блокирует мирные решения, отвергая возможности компромиссов. Она действует как фильтр, отсеивая промежуточные позиции

в конфликте, так что участники не видят никакого возможного выхода за исключением победы той или другой стороны. Одним из следствий процесса поляризации является преследование членов этнической группы, придерживающихся политики компромисса.

Третье предполагаемое измерение конфликта заключается в том, что некоторые конфликты являются реалистическими, в то время как часть других оказываются невротической по происхождению. Данное предположение связано с наличием градации реалистичности конфликта от случаев, когда группе причиняется очевидный физический или экономический ущерб, по случаю, основными компонентами которых являются миф или легенда. Реалистическим является конфликт между американскими индейцами и европейскими иммигрантами, захватившими земли индейцев и загнавшими их в резервации. Примером минимальности наличия реалистических факторов может послужить фолклендский конфликт, в котором практически не затрагивались экономические или военные интересы сторон.

Смягчение конфликта (уменьшение уровня эмоциональной интенсивности и сведение полярного мышления к минимуму) обычно сдерживается тем, что можно назвать «культурной шизофренией», выражающейся в тенденции этнических групп к достижению взаимно исключающих целей. Например, американские евреи желают восприниматься как лояльные американцы, а не иностранцы, но в то же время хотят сохранить групповую идентичность и свою, отличную от господствующей американской культуру. Черные американцы хотят получать высокооплачиваемые работы и присоединиться к основному потоку американской жизни и в то же время настаивают на сохранении своего специфического стиля жизни, и идеоматической речи и других поведенческих характеристик, которые могут являться препятствием при трудоустройстве.

Значительная часть западных интеллектуалов соглашается с желательностью культурного многообразия, но мало кто из них задумывается над трудностями последнего. Наиболее успешные случаи адаптации этнических групп в США связаны с фактическим слиянием этнической группы с основным населением; в то время как недавние иммигранты держатся вместе, их дети предпочитают двигаться в пригороды и отказываются от родительской идентификации со «старой страной». Возможно, это решение и не является оптимальным, но очевидно то, что отказ от культурной фрагментации уменьшает вероятность возникновения конфликтов и насилия.

Единственным источником решения проблемы конфликтов является индивид. Группы не думают. Мышление – это процесс, неразрывно связанный с разумным индивидом. Таким образом, несмотря на судьбу Махатмы Ганди и многих других сторонников мирного разрешения споров, мы должны сохранять надежду, что индивиды будут активно искать решения и открывать их основным массам людей. Одним из наиболее обнадеживающих направлений является поиск сверхординарных целей. Враждующие группы могут начать учиться сотрудничеству, когда появится цель, которую необходимо достигнуть, но которая не может быть достигнута ни одной из групп поодиночке.

В обсуждениях возможностей разрешения межнациональных конфликтов часто дебатруется очередность изменения подходов и изменения поведения. Отношения черных и белых американцев в США не улучшались до тех пор, пока протесты и сидячие демонстрации 60-х годов не создали достаточный социальный дискомфорт, послуживший мотивом изменения. Конфликт на основе языка, религии, внешности, убеждений и обычаев между различными этническими группами был, есть и, вероятно, будет основным источником напряженности в мире.

В 1985 г. на международной конференции в Восточно-Западном центре (Гонолулу, США, март 1985 г.) были выделены следующие основные темы межэтнических конфликтов:

1. Воспринимаемые различия между группами, стереотипы, этническая идентичность. Межгрупповые различия, являющиеся основой большинства как современных, так и исторических этнических конфликтов, чаще всего связаны с расовыми и фенотипическими различиями. Так, Рональд Бейли (профессор истории, директор Центра афроамериканских исследований, университет штата Миссисипи) показывает, что расовые отношения являются главным компонентом конфликта между черными и белыми американцами, отвергая при этом распространенные в ученом мире соображения о том, что поведение черных американцев есть лишь реакция на поведение белого большинства. Существуют четыре уровня, или «фундаментальных сущностей» человеческой реальности, которые должны приниматься во внимание при изучении жизненного опыта любых людей – биология, политэкономия, общество, сознание. Для черных американцев каждый из уровней выражается, соответственно, в категориях расы, класса, национальности, идеологии. Для того, что мы называем расовым конфликтом, существуют разные специфические основания: борьба за физическое пространство, борьба за экономические ресурсы, социальное измерение, охватывающее конкурирующие институциональные и культурные реальности, а также идеологические дебаты (отражающие противопоставляемые ценности и убеждения, касающиеся расового неравенства и взаимосвязанных вопросов). Р. Бейли выдвигает гипотезу о том, что более высокая пропорция расовой группы в общем количестве населения связана с более высокими уровнями расового конфликта.

Расовый конфликт наиболее ярко выражен на уровне национальности, причем национальность в социетальном контексте выражается двумя аспектами: 1) культура (ценности и стиль жизни) и 2) социальные институты (роли и коллективные формы социальной интеракции). Если рассматривать

внутренние и внешние аспекты функционирования национальности, то внутренний аспект служит консолидации и трансляции чувства общей идентичности и цели, оказываясь мотивацией к саморазвитию. Во внешнем аспекте конфликт основывается на попытках лишить черных американцев равного доступа к благам и возможностям и ограничить выражения их культуры.

2. Вопросы владения землей и проблемы соотношения статусов иммигрантов и коренных жителей. Например, природа конфликтов индейской и белой групп основывалась на использовании и владения землей. Некоторые социологические теории рассматривают конфликт как борьбу за ценности и притязания на статус, власть и ресурсы, в которой целью противников является нейтрализация, нанесение ущерба или уничтожение своих противников. Ранние стычки между колонистами и индейцами основывались на идее, что одна группа владеет тем, чего хочет другая: источником конфликта была земля. Конфликт начался не с прибытия Колумба. Понадобилось почти 200 лет, чтобы количество колонистов достигло критической массы, которая могла бы бросить вызов индейцам... Для овладения землей колонисты прибегли к правовой теории и так называемой доктрине открытия, совершенно недоступной для понимания индейцев. Последовавшие после некоторого периода стычек правительственные регламентации относительно защиты прав индейцев на землю уже через короткое время с очевидностью показали, что ни индейцы, ни колонисты больше не контролируют землевладение – этим занимается правительство. Вся дальнейшая правительственная политика, постоянно подаваемая как защита индейского населения, служила методом контроля и принудительной ассимиляции индейцев.

3. В той или иной степени все конфликтные ситуации имеют в качестве своих предпосылок колонизацию внешними силами. Корнями сегодняшних конфликтов часто оказываются действия и политические решения колониальных времен, даже в случаях, когда колониальная сила уже не

участвует в конфликте. Так, сложившиеся на Цейлоне доколониальное естественное (в силу особенностей ландшафта острова) пространственное разделение сингалов и тамиллов было нарушено, когда Англия начала импортировать из Южной Индии для работы на плантациях. В совокупности с начавшейся урбанизацией эти действия привели к увеличению межэтнических контактов и, соответственно, к увеличению экономической и социальной конкуренции. Начавшиеся процессы переросли в политическую борьбу между двумя этническими группами, способствуя тем самым зарождению конфликта, его нарастанию и сохранению конфликтной ситуации после обретения Цейлоном независимости.

4. Неравномерное распределение власти и ресурсов. Межэтнический контакт превращается в межэтнический конфликт часто именно вследствие диспропорциональности распределения ресурсов. Хотя это предположение и является явным упрощением, тем не менее, оно указывает на важность данного фактора. Конфликты между белым населением США, с одной стороны, и черными американцами – с другой, являются примерами межгрупповых различий в благосостоянии и статусе. Вопрос распределения ресурсов и власти становится особенно важным, когда конфликтующие стороны занимают одну и ту же территорию. Примером двойного дисбаланса может служить конфликт между малайской и китайской этническими группами.

5 Язык и языковая политика. Язык, будучи одним из основных компонентов этничности является одной из общих тем межэтнического конфликта. Так, согласно Р. Провенчеру, озабоченность малазийского правительства созданием национальной культуры, что подразумевает и институционализацию малайского языка в качестве государственного, создавали трудности для китайского населения и вносили свой вклад в увеличение межэтнической напряженности. Проблема языка может быть связана с разными аспектами конфликта, который может возникать в случае угрозы праву использования родного для группы языка; конфликт также

возможен в результате снижающихся вследствие появления языковых барьеров коммуникаций между этническими группами.

6. Религия. Различия в религиозных верованиях и подходах исторически служили источником межгрупповых конфликтов. Эти различия могут быть основным источником конфликта, либо могут усиливать конфликт, возникший в силу других причин.

Исходным для многоуровневой модели конфликта должен быть индивидуальный уровень, связанный с восприятием индивидом себя и окружающих: пока индивид не начнет воспринимать свои интересы как находящиеся в конфликте с интересами других, не может возникнуть какое-либо групповое противостояние. Среди существующих моделей конфликта можно назвать гомеостатическую модель Р. Стагнера, согласно которой индивид участвует в консультировании стабильного окружения таким образом, чтобы события в последнем были предсказуемыми. В связи с этим индивид может начать высоко ценить свою нацию или другую социальную группу как исключительно важную часть своего социального окружения и мобилизовывать свои силы для защиты этого окружения. Частью стратегии оказываются такие искажения входной информации, которые позволяют осуществлять более эффективную защиту. Эти искажения оказывают значительное влияние на интенсивность и жесткость конфликта.

Данная модель позволяет увидеть социальный конфликт как вполне рациональный (с точки зрения включенного индивида) феномен. Конфликт с такой точки зрения оказывается не результатом психологической аберрации, а, скорее, проблемой конституирования социальной реальности. Зарождение и развитие конфликта связано с попытками индивидов, у которых возникли новые, неблагоприятные восприятия другой группы, убедить других членов своей группы в обоснованности нового восприятия. Такие попытки для своей реализации должны подкрепляться возможностью осуществления контроля за движением необходимой выборочной информации. Консенсус, формируемый по мере того как все большее количество индивидов

становится на новую точку зрения, способствует совместным акциям, которые начинаются как действия отдельных людей, но со временем приобретают все более широкий размах и могут привести даже к гражданской войне.

Совместно разделяемые ценности служат одним из важнейших факторов формирования широкого консенсуса, а также и конфликта. Нужно отметить два основных аспекта их влияния: во-первых, ценности содержат достаточно сильные аффективные компоненты. Люди очень эмоциональны относительно своей страны, религии и семьи. Во-вторых, ценности в силу достаточно высокого уровня их абстрактности, служат организующими принципами для других понятий. Можно утверждать, что, когда различия в ценностях начинают быть чрезвычайно заметными, возникает высокая вероятность конфликта. Напротив, когда различия связаны с ценностями низкого уровня абстрактности (например, визуальные, поведенческие различия, стереотипы), то использование таких различий в качестве предпосылок конфликта маловероятно.

Само по себе наличие явных различий в ценностных установках не дает все же возможности предсказания образования «критической массы» конфликта. Теория социальной идентичности Г. Таджфеля делает попытку описать механизмы конфликта, позволяющие делать такие предсказания. Центральное утверждение данной теории сводится к тому, что личная идентичность индивида высококодифференцирована и во многом основывается на принадлежности к значимой социальной категории. Причем эта принадлежность обладает для индивида высокой ценностью и эмоциональной значимостью.

Таким образом, когда определенная принадлежность очень важна, у индивида появляется тенденция реагировать на других как на членов чужой группы, которые из индивидов превращаются в представителей «чужих». При этом моменты позитивной идентичности собственной группы начинают резко преувеличиваться, такие же моменты другой группы –



преуменьшаться. Процесс будет продолжаться до того момента, пока между образами двух групп не останется практически никакого сходства. Подчеркивая привлекательность данной модели, авторы тем не менее отмечают неопределенность ее терминов (например, «значимость», препятствующую осуществлению предсказаний относительно перехода от межиндивидуального конфликта к межгрупповому).

Но действительно ли человек – сугубо природное создание? Эту точку зрения оспаривал Э. Гуссерль. Он писал: «Человек выступает как существо, свободно определяющее себя, ... свободное в своих возможностях придавать себе и окружающему миру разумную форму»<sup>130</sup>. Разум у него – самоконститутивный принцип своей собственной достоверности. Свобода трактуется им как способность к самоопределению, а разум - как способность из себя самого выводить критерии истины – имена одной данности. Человек – субъект, противостоящий природе-объекту, отождествляется с сознанием и самосознанием. Но это не что иное как «гносеоцентрическая и антинатуралистическая концепция человека».

Причина, порождающая человечество, сама имеет биологическую природу. Но из этого не вытекает, что социокультурные факты – всего лишь эпифеномены, наложенные на биологическую природу. Историческое и социокультурное время есть специфическая форма биологического времени человечества. «Культура не трансцендентна биологии человека, она составляет один из главных её признаков»<sup>131</sup>.

Новый натурализм в антропологии представлен солидным списком работ<sup>132</sup>. В российской философии новый натурализм подвергся справедливой критике. Ф.И. Гиренок пишет: «Новый натурализм в

<sup>130</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: В. Даль, 2004. С. 20.

<sup>131</sup> Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: НЛЮ, 2010. С. 168.

<sup>132</sup> Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens. СПб, 2003; Пинскер С. Язык как инстинкт. М., 2009; Денет Д. Виды психики на пути к пониманию сознания. М., 2004; Мониц Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализированное понимание поведения и язык. М., 2005.

антропологии прагматичен и рационален во всём, даже в ответах на вопрос: почему люди ходят на двух ногах, а не на четырёх. Известно, что обезьяны передвигаются на четырёх конечностях и никому не жалуются на неудобства. А человек передвигается на двух ногах? Откуда же взялся у него этот бипедализм?»<sup>133</sup>.

В ходе избитых споров на тему «биологическое против социального» люди всё ещё пытаются найти ответ: приходим ли мы в этот мир со своими талантами и характерными чертами или нас полностью формирует культура и окружающая среда. В 1960-х и в 1970-х гг. родители во многом следовали мнению психологов-бихевиористов, антропологов и социологов о том, что окружающий мир является для нас абсолютно всем. Они внесли свою лепту в формирование более спокойного, менее разделенного по половому признаку мира, заменив игрушечные пистолеты для мальчиков на кукол. Однако любой человек, у которого есть дети, прекрасно знает, с самого рождения ни один ребёнок не похож на своих братьев или сестер. Ведущий специалист в области экспериментальной и когнитивной психологии Стивен Пинкер написал свою книгу «Чистый лист: Современный взгляд на отрицание человеческой природы», чтобы опровергнуть многочисленные утверждения о податливости человеческого разума и развеять миф о том, что наше поведение является прямым результатом социализации.

С. Пинкер сравнивает наше нежелание признавать факт биологической предопределённости человеческой природы с нежеланием людей викторианской эпохи обсуждать проблемы секса. По его мнению, это искажает общественную политику, научные исследования и даже то, как мы воспринимаем друг друга. Тем не менее, он не ратует за идею, что «генетика – это все, а культура – ничто». Скорее, он стремится раскрыть факт того, что человек формируется в большей степени схемами, заложенными в его собственном мозге, а не культурой или окружающими обстоятельствами. Невозможно раскрыть природу этноса, оставаясь в рамках социобиологии и

---

<sup>133</sup> Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М., 2010. С. 25.

биологической природы человека.

## **Выводы к главе 2**

Для многих исследователей критика примордиализма считается оправданной, и она реализуется в духе современного прогрессизма. Они считают, что истина для примордиалистов существует в прошлом, а не в будущем. На этом основании приверженцев данного научного направления обвиняют в том, что их позиция мешает социальной динамике, служит обоснованием архаики. В главе показано, что не всякое обращение к традиции уводит исследователей от истины и создаёт предпосылки для торможения прогресса. Напротив, безоглядное доверие к инновациям зачастую приводит к утрате многих базовых ценностей, изначально присущих этносам. Кроме того, примордиализм стремится рассматривать этносы как объективные социальные образования, а не как результат конструктивистского творчества. Вместе с тем в главе дан критический разбор двух вариантов примордиализма – социобиологического и эволюционно-исторического. Несмотря на разность подходов им присущи общие недостатки. Эти просчёты обнаруживаются в абсолютизации дифференцированных методов исследования жизни этносов.

## **Глава 3. Конструктивизм и инструментализм**

### **Философские аспекты конструктивизма**

В настоящее время примордиалистическим представлениям противостоят направления, отрицающие изначальность этнических свойств — конструктивизм и инструментализм. Эти умонастроения находятся в противоречии с представлением о неизменности и вечности нации. Не выдерживает критики и положение о том, что народ как извечная соборная

цельность должен добиться и политической оформленности. Критики примордиализма указали на зыбкость и условность тех признаков этнонации, которые получили распространение. Сами модернистские концепции, в конечном счете, стали оцениваться как арсенал социальных мифов, с помощью которых можно извлечь несомненную выгоду, эксплуатируя такие лозунги, как «дух нации», «интересы народа».

Каковы философские предпосылки конструктивизма? Эта тема становится весьма значимой в философской теории познания. Традиционная точка зрения в эпистемологии заключалась в том, что человеческое мышление отражает реальность. Получая чувственные знания, познающий человек затем способен к формированию логических конструкций. Суть новой модели познания состоит в том, что никакой реальности, которая подразумевается за деятельностью нашего сознания, на самом деле нет. Та действительность, которая возникает в результате познающей работы ума, как считают конструктивисты, есть не что иное, как определённое интеллектуальное сооружение.

Вот что пишет, к примеру, о природе реальности известный культуролог В.П. Руднев: «Представим себе берег реки, на берегу пасутся дикие кабаны. Светит солнце, лес шумит от порывов ветра и так далее. По нашему мнению, это не является картиной реальности, пока в неё не введён наблюдатель – человек. Реальность – свойство человеческого мышления. Понятие реальности придумало человеком, причём высокоорганизованным человеком, различающим имена (берег, река, кабаны, ветер) и предикаты (пасть, течь, светить, шуметь)»<sup>134</sup>.

Таким образом, конструктивисты полагают, что так называемая объективная реальность, есть конструкция, которая по сути не отличается от иллюзии. Отсюда следует вывод: мозг как орган непознаваем, а то, что мы принимаем за реальность можно считать итогом наших собственных

---

<sup>134</sup> Руднев В.П. Полифоническое тело. Реальность и шизофрения в культуре XX века. М., 2010. С. 20.

конструкций, не более того. Если говорить об этносе, то конструктивисты, следовательно, приходят к мысли, что любое этническое образование есть не что иное, как произвольный конструкт. Возникает вопрос: кто же является творцом этих конструкций: возникают ли они сами по себе в результате коллективных грёз или создаются политиками, лидерами, идеологами, когда этого требует социально-политическая ситуация. Выходит, этнос как таковой вообще не существует. Его можно характеризовать как «воображаемое сообщество».

Другая философская предпосылка укоренения конструктивизма состоит в том, что широко распространенная и тем не менее упрощенная модель внутреннего мира человека не объясняет новую социопсихическую реальность. Исследователи искали возможности более адекватного объяснения в запасах вариабельности биологических предпосылок личности. Но может ли биология объяснить природу этноса? По мнению конструктивистов, огромную роль в этнической жизни имеют социальные и политические факторы. Этнос нуждается не только в «голове крови». Он нуждается также в том, чтобы утвердить себя социально.

Наконец, конструктивисты получили подкрепление и в исторических исследованиях. Исследователи стали ссылаться на конкретные иллюстрации из прошлого, в частности, например, на то, что формирование древнегреческого и современного греческого этносов было, как отмечает Л.С. Перепелкин, направлено усилиями интеллектуала, обусловлено тяжелыми военными испытаниями и опосредовано идеями этноцентризма<sup>135</sup>. О навыках сотворения «нового прошлого» для утверждения новых независимых государств стали писать и представители французской школы «Анналов»<sup>136</sup>.

---

<sup>135</sup> Перепелкин Л.С. Конструктивизм в этнологии: теория и практика // Человек как субъект конструирования. Вопросы социальной теории. Научный альманах. Т. VII. Вып. 1-2. 2013-2014 / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2015. С. 61.

<sup>136</sup> См.: Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах. М., 1992.

Постепенно в социальной философии стало укрепляться убеждение, что этнос – это сконструированное сообщество. Оно кристаллизуется мифом, воображением. Именно поэтому поведение представителей племени или народа кажется нелогичным, немотивированным и, следовательно, «неправильным». Зачастую в качестве «собирателя» этноса выступают знаково-символические, а не биологические факторы. Причем эти мифологические комплексы могут не иметь никакой связи с подлинной этнической культурой, ни с подлинной этнической (национальной) культурой. Так, например, в американской социологии сложились взгляды о неоспоримом приоритете негритянской культуры в судьбе Америки. Утверждалось, к примеру, что Сократ был негром, что именно афроцентризм является почвой американского величия. Современные украинские националисты также немало потрудились над тем, чтобы создать представление об особых и исключительных истоках украинской нации.

Широко известна концепция культурных границ норвежского этнографа Ф. Барта. С одной стороны, он считает, что этнические группы и их особенности заданы историческими, экономическими и политическими факторами. Однако огромна роль и различных социальных ситуаций. Чтобы стать членом этнической группы, нужно, по мнению Ф. Барта, осознать свою самоидентичность через предписание и самопредписание. Именно эти общие мировоззренческие представления и формируют этнические группы. Только после этих социальных отождествлений можно говорить о том, чем одна этническая группа отличается от другой.

По убеждению Ф. Барта, именно эти согласованные различия являются самым значимым фактором. Реконструированные культурные стандарты, несмотря на их изменчивость, выполняют роль надежных факторов при определении национальной идентичности. Чтобы актуализировать самоидентичность, желательно, по мнению Ф. Барта, выдвинуть перед членами групп конкретные лозунги, политические цели и общественные ориентиры. Именно они консолидируют этническое сознание. Такой подход

к этнической проблеме, безусловно, не преследует других целей, кроме сплочения группы. Но социальные, экономические и политические факторы зачастую вообще не получают поддержки и старательного изучения.

Модернизм как веха европейской истории пронизан идеями национализма. Нации и национализма рассматриваются в нём как исторически неизбежные феномены. Сущность нации при этом выражается в неотъемлемом праве на автономное государство, несмотря на наличие в нём пестрого этнического состава. Данный подход прослеживается в работах Э. Геллнера, Дж. Бройи, Б. Андерсона. Что касается перенниализма, то под ним подразумевается этносимволизм. Этносимволисты считают, что нацию надлежит рассматривать как исконное, естественное социальное образование. Они исследуют процесс трансляции исторических воспоминаний и мифов.

Вторая позиция может быть охарактеризована как исторический неомодернизм. В этом случае мы имеем дело с определённым компромиссом, который выражает стремление преодолеть крайности перенниализма и классического модернизма. В чём сущность конструктивистского неомодернистского подхода? Его сторонники отрицают изначальность этнических свойств. Представление о неких архетипах, которые сопровождают историю этносов и выражают конкретный исторический смысл, ими отвергается. В частности, утверждается, что нация является сконструированным сообществом. Причём основная роль принадлежит в данном случае не только элите, лидерам или идеологам. Подавляющая часть нации разделяет возникшие культурные знаки, символы и шифры.

Однако этнос или нация не мыслятся при этом как результат хаотического брожения умов, ничем не обусловленных. Нация стремится к территориальному, политическому, экономическому, юридическому, культурному, социальному единству. Распространяя конструктивистский анализ на исторические факты, конструктивисты вместе с тем опираются на солидные философские традиции. Они полагают, что истоки такого

миропонимания можно отыскать в трудах скептиков Ксенофана, Протагора, Гераклита. Отдельные аргументы в пользу конструктивизма содержатся, по их мнению, также в работах Канта и Гегеля.

«К настоящему времени герменевтика имеет свою историю и присутствует в философской науке в виде разнообразных форм. Выбор одной из форм герменевтики в качестве познавательного инструмента определяется задачи и предметной областью исследования. Научное моделирование процессов конструирования этнокультурной и общенациональной идентичности связано, в том числе, с социально-философским отражением этноцентра и психоментального комплекса как автономных и целостных систем. Это требует адекватного проникновения внутрь этих систем, понимания их внутренней этнокультурной логики, воспроизводства исторического времени и исторического пространства, когда складывались и кодировались базовые культурные константы данного этноса и данной нации, а затем закреплялись в соответствующих репрезентативных культурных текстах»<sup>137</sup>.

### **Этнос как фиктивное образование**

Конструктивисты считают, что многочисленные социальные сообщества, которые существовали в донациональный период, на самом деле оказываются историческими конструкциями. Хотя зачастую они и имеют некую социокультурную историческую основу, все же они являются продуктом человеческого воображения, нежели реальными историческими фактами. Так возникает культ фантазии, которая помогает консолидировать народы, но на крайне условном фундаменте. Ложно, полагают конструктивисты, утверждение примордиалистов, будто такие народы, как евреи, персы, арабы, македоняне, римляне, китайцы не могут представить некие древние архетипы, поскольку они не существовали вечно.

---

<sup>137</sup> Копцева Н.П., Кистова А.В. Конструирование этнокультурной и общенациональной идентичности как философская проблема // Философия и культура. 2015. № 1(85). С. 12-19.



К примеру, в японских учебниках о мифологических героях рассказывают так, словно они были реальными историческими персонажами, а не являлись продуктом коллективной фантазии. Это позволяло возвеличить нацию, дополнить её историю патриотическими подробностями. Консолидации нации, её метаморфозам нередко содействовали произведения искусства. «В знаково-символической парадигме культуры человек способен к совершенствованию через творчество иных идеальных миров, не существующих в действительности, - отмечает А.В. Михайлюта. - При анализе культурных феноменов мифа и музыки выявляется, что их знаково-символические системы как чувственно оформленная связь всеобщего с особенным выражает смысл человеческого существования, обеспечивающей единство людей на идеально-духовной основе»<sup>138</sup>.

Стремление найти мифологическую подпитку для создания иллюзорных образований часто связано с музыкой. Когда французский композитор Д. Обер писал оперу «Немая из Портичи», он не мог и помыслить, что в ней присутствуют идеи, способные привести к образованию независимого государства. В либретто рассказывается о том, как сын неополитанского короля Альфонс женится на испанской принцессе Эльвире. Все готово к совершению церемонии. Ожидая невесту, Альфонс сообщает своему приближенному Лоренцо о том, что он испытывает угрызения совести. Он вспоминает прекрасную, но несчастную немую девушку, которую он любил, но скрыл при этом своё происхождение. Казалось бы, что в этой истории может содействовать этническим страстям. Однако постановка оперы привела к революции фламандцев и валлонов против нидерландского короля Вильгельма I. Этот антиголландский национализм привел к формированию объединенной Бельгии.

В истории искусства нередко случалось так, что освободительные идеи, звучавшие в том или ином произведении, вызывали вполне актуальные

---

<sup>138</sup> Михайлюта А.В. Миф и музыка в философской культуре позднего немецкого романтизма (на примере творчества Р. Вагнера): Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2007. С. 11.

этнические страсти, хотя сюжет сочинения был далёк от события современности. Герои девятой оперы Верди — исторические лица. Аттила (дата рождения неизвестна) в 433 г. получил верховную власть над гуннами, которую 12 лет делил с братом. Убив его, он стал единоличным властителем громадного государства, отвоеванного у дряхлеющей Римской империи. Аттиле добровольно подчинились не только гунны, но и союз племен, в который входили, в частности, германцы и хазары. Внешне Аттила был далеко не привлекателен: приземистый, плотный, с темным цветом лица, приплюснутым носом, маленькими, глубоко посаженными глазами и редкой бородкой. Однако он был строг и внушителен на вид. Посватавшись к сестре императора Западной Римской империи Валентиниана III и получив отказ, Аттила прошёл всю Германию, двинулся на Галлию и в 451 г. во главе 500-тысячного войска столкнулся с объединённым христианским воинством на Каталаунских полях, где был разбит. В следующем году Аттила вошёл в Италию, разрушил Аквилею, захватил многие города и грозил гибелью Риму. Однако он остановил своё победное шествие, вступил в переговоры с Папой Львом I, и тот купил мир за огромные деньги. Это событие запечатлено на фресках Рафаэля в Ватикане.

Эта опера Верди, как и его другое произведение «Набукко», вызвали в итальянском народе огромный всплеск патриотизма. Итальянцы так истосковались по свободе, что данный сюжет и особенно музыка позволили укорениться итальянскому национализму. «Самым ярким примером, — отмечает К.С. Шаров, может быть творчество самого Вагнера: в нём, несомненно, присутствует определённый националистический момент, имевший целью создать сплочённую немецкую нацию, но идеологи нацизма проинтерпретировали его творчество в духе исключительного радикализма, расизма, шовинизма, что вызвало у самого Вагнера стойкое неприятие»<sup>139</sup>.

---

<sup>139</sup> Шаров К.С. Музыка как средство формирования национальных сообществ: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005. С. 11.

Значимость конструктивизма состоит в том, что он позволяет сблизить культурологический процесс с философско-антропологическим. Сторонники этой традиции полагают, что именно ценности формируют этносы. Меняется аксиологический арсенал, преобразуется этнос. Такой подход позволяет понять, отчего в условиях социальной динамики так стремительно преобразуется и этническое содержание. Конструктивизм позволяет анализировать этнические процессы с помощью постмодернистского понятия «симулякр».

Однако нет оснований полностью переходить на позиции современного конструктивизма. Успешный в рассмотрении меняющихся ценностных ориентаций, конструктивизм не всегда доказателен в оценке устойчивых структур этносов. В предельном варианте конструктивизм вообще считает этнос социальным фантомом. Но это приводит к парадоксальным выводам, которые не позволяют понять природу таких социальных образований. В основе конструктивизма лежит представление о том, что этносы произвольно формируют свою идентичность. Во-первых, возникает вопрос: каким образом возникает изначальная этническая определённость. То, что преобразуется, судя по всему, имеет первоначальное содержание. Во-вторых, каким образом действует сильная, подчас исступленная жажда самотождественности? Можно считать, что она направлена на постижение исходной специфики. Но если этой специфики нет по определению, то поиск идентичности оказывается бесполезным и бессмысленным.

Видный представитель конструктивизма Б. Андерсон полагает, что суверенность и самобытность нации конструируется элитами<sup>140</sup>. В этом случае возникает ещё одна проблема. Отчего воображаемые конструкции так легко завладевают массово-психологическими процессами? Почему люди так единодушно приемлют версии о придуманном сообществе? Как можно в этом случае трактовать приведенные нами примеры из истории искусства,

---

<sup>140</sup> Андерсон Б. Введение // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др.; Пер. с англ. и нем. М., 2002. С. 10.

когда массы вычитывали в том или ином сочинении смысл, который авторы в это произведение не вкладывали? Очевидно, воображение масс работало в каком-то ином направлении, нежели это было связано с идеей композитора, писателя или художника.

Б. Андерсон полагает, что существование государства возможно, если предоставленный национальный идеал осознается и принимается народом. Но как обеспечить это единодушие? Возможно ли создание этнических симулякров без учёта реальных запросов истории? На каком материале выстраивается исходный арсенал представлений? В каком смысле этнос берется как некая данность или конструктивисты имеют дело с промельками этничности, которые становятся объектом умышленного манипулирования? Другой конструктивист С.В. Лурье, осознавая неприемлемость общей трактовки этнического сознания в духе симулякров, признает, что уже в традиционном обществе рождаются некие архетипы «национализма», точнее сказать, национального сознания. Он указывает на мифы, утверждая, что именно в них идеологи конструктивизма черпают изначальный материал. Но с этого утверждения начинается вообще, как показано в нашей работе, «психология народов».

Невозможно также полностью принять тезис конструктивистов о том, что идеологические конструкции этносов носят чисто прагматический, ситуативный характер. Если бы это было так, то в современной социальной практике сложилось бы множество разных воззрений, которые утрачивались бы, едва они обслужат конъюнктурный запрос. Но историческая реальность мало согласуется с таким воззрением. Этнические стереотипы оказываются прочными, стабильными и трудно поддаются переплавке.

По нашему мнению, критики примордиализма впадают в крайность. Правильно оценивая фантазийность многих этнонациональных воззрений, они полностью отвергают историческую реальность, которая сопряжена с образованием этнонаций. Политическая реальность у критиков примордиализма становится плацдармом, где придуманные социальные

фигуры вступают в соперничество, усложняют свой арсенал и окончательно отрываются от собственного исторического генезиса.

Разумеется, этническая идентичность, как правило, имеет социальную, культурную основу. Но, с точки зрения социального конструктивизма, миф способен создать гораздо большие возможности для интеграции, нежели собственно этническое ядро. В работах У. Альтермата, Б. Андерсона, К. Вердери, Э. Геллнера, Т.Х. Эриксона, которые прослеживали работу воображения в формировании национальных сообществ, было показано, что часто исторические иллюстрации, заимствованные из прошлого, не имели никакой связи с реальным социальным опытом. Оказалось, что многие народы, причем и древние в первую очередь, например, евреи, персы, арабы, македоняне, римляне, китайцы вовсе не существовали всегда, вечно, а обретали единство под действием преднационального национализма. Эксплуатировалось по сути дела воображение этнических групп, а не подлинный исторический опыт.

В качестве примера более современного можно назвать творчество Р. Вагнера. Нет оснований оспаривать националистический элемент, который присущ его творчеству. Он был направлен на сплочение немецкой нации. Однако идеологи нацизма стали толковать его творчество исключительно в духе радикализма, антисемитизма, расизма, шовинизма. Сам Вагнер отрекся от этой трактовки своей музыки<sup>141</sup>. В период войн и расколов, смут и бунтов музыка нередко выполняла свою конструктивную, мобилизующую мощь. Известно, что появление наций часто сопровождалось или предварялось рождением национальной музыки.

Исследователи подчеркивают, что даже сегодня многие североамериканские племена прекращают соперничество, распри и заключают временный мир с помощью барабанных ритмов шаманов<sup>142</sup>. Мифология всех народностей в различных системах описания содержит

<sup>141</sup> Вагнер Рихард. История моей музыки. СПб., 2003.

<sup>142</sup> Prince R. Shamans and endorphins: hypotheses for a synthesis // Ethnos. 1982. 10,4. P. 409-425.

такие моменты централизации и объединения. Что касается эпохи европейского романтизма, то она непосредственно приступила к формированию национализма с помощью воображения. Романтизм вообще может рассматриваться как культурная почва национализма<sup>143</sup>. Биологический примордиализм был присущ романтической немецкой философии с ее мифом "крови и почвы". Йозеф Гёррес, к примеру, писал, что растение, посаженное Богом, радостно цветет во все времена, и если в нем жизнь, разлившаяся по всем ее членам, и все же всякий раз, как виноградная лоза, она в своем месте и в свое время дает совсем иное вино, по своему пылкое и горячее<sup>144</sup>.

Исследователи указывают на ряд особенностей постмодернистских теорий нации. Во-первых, нация признается политическим сообществом. Во-вторых, они указывают на зыбкость национальных и этнических границ. Отметим также, что нация не является «глубоким, горизонтальным товариществом», как полагает Б. Андерсон. Это не согласуется с представлением о социальной неоднородности нации, не учитывает интересы различных социальных групп, в том числе и тех, кто обладает иной этнической природой. Тезис о том, что представители нации не взаимодействуют друг с другом. Если нация является не чем иным, кроме как продуктом воображения, то открывается невиданная возможность для конструирования различных этнических образований.

Примордиализму противостоит конструктивизм. В последнем понятии объективность этноса, по сути дела, утрачивается или стремится к утрате. Непреложные фактические характеристики этноса подменяются иными, которые чаще всего являются продуктом фантазии определенной части элиты. Известно, что в учебниках для школы, которые используют японские ученики, персонажи фольклора, различного рода сказаний получают такой же статус, как и реальные исторические герои. Применительно к нашей

---

<sup>143</sup> См.: Эстетика немецких романтиков. М., СПб., 2014.

<sup>144</sup> Там же. С. 184.

истории это все равно, если бы Соловей-разбойник воспринимался бы в качестве исторического деятеля, как, допустим, князь Игорь. Но для исторического воодушевления, для патриотического энтузиазма годится все, в том числе и мифы, и продукты народной фантазии.

В конструктивизме речь идет в основном не о подлинных признаках того или иного этноса. Центр осмысления перемещается в иную плоскость. Основная цель конструктивизма – раскрыть смысл существования этноса. Далеко не всегда при этом учитывается истинное положение вещей. Здесь открывается неожиданный простор для чисто субъективного произвола, призванного доказать правомочность политических целей. Здесь совершенно очевидно допустим отход от исторической истины. Если этнос располагает великими целями, то отыскать в традиции источник таких задач нетрудно. Объективные характеристики этноса, разумеется, непреложны. Но ведь этих характеристик для исторического творчества недостаточно. Важно, чтобы представители этноса осознали собственную идентичность, осмыслили ее в плане грандиозной исторической перспективы. Если таких воодушевляющих лозунгов нет, то какой смысл вообще рассуждать об этносе, полагают конструктивисты.

### **Заразительность конструктивизма**

За последние десятилетия примордиализму оппонирует конструктивизм. Один из видных представителей этого направления американский социолог Роджер Брубейкер. Принято думать, что этнические, расовые и национальные конфликты разыгрываются между этническими группами, которые отличаются закрытостью и внутренней солидарностью. Такое представление американский социолог Р. Брубейкер называет «группизмом». Возникает вопрос, а существуют ли на самом деле эти цементированные общности? Такое представление данный автор называет предрассудком. Этнические группы, по его мнению, не имеют объективного статуса, поскольку они сами сконструированы, созданы порой воображением

лидеров и идеологов, которым нужно решить определенные политические задачи. Однако, по мнению Р. Брубейкера, конструктивизм, то есть практика «сотворения» групп, тоже страдает стереотипами, изобилует мифами. Вот почему он предлагает пользоваться не термином «идентичность», а понятием «идентификации». Речь, стало быть, идет не о конкретном результате, подводящем итог самоидентификации, а о нескончаемом процессе интерпретации и репрезентации этничности, расы и нации.

Р. Брубейкер солидарен с мнением одного из видных представителей конструктивизма Эрика Хобсбаума, который указал на то, что национальность и национализм конструируются, что называется «сверху». Однако в какой мере эти концепты соответствуют убеждениям, предрассудкам, надеждам, чаяниям обычных людей. Вот почему бывает так, что националистические страсти, которые, казалось бы, должны находиться в состоянии предельной мобилизации и увлеченности, не вызывают отклика у народа. Далеко не всегда общественная жизнь структурируется по этническим лекалам. Так называемый «банальный национализм» может руководствоваться здравым смыслом, житейскими представлениями, а не этническими мифами.

Не только Брубейкер, но столь авторитетный социальный философ, как П. Бурдьё предлагает не мыслить мир «субстанционалистски». Однако было бы ошибкой считать Брубейкера истовым конструкционистом. Он критикует это направление в этнической науке, когда сталкивается со штампами, стереотипами. Несколько десятилетий социальная конструкция была живой и плодотворной метафорой. Она преобразовала понятие этничности. Но конструктивизм возомнил о своей непреложности и сам стал скучным.

Брубейкер не ставит своей целью изгнать понятие «группы» из этнического анализа. Он лишь призывает исследователей к «открытости». По его мнению, ограниченные и солидарные группы – это один из модусов этничности, но не единственный. Феномен «группы» вовсе не является константой. Сознание группы может модифицироваться с учётом



предлагаемых обстоятельств, конфликтов внутри общности. Идея, которая обеспечивает солидарность, может истощиться, пойти на спад, выродиться. Р. Брубейкер отказывается понимать идентичность как исключительную, неизменную, фундаментальную тождественность. Поэтому он предлагает пучок менее нагруженных терминов, таких как идентификация и категоризация, самопонимание и социальная локализация, общность и связанность.

Американский социолог ссылается на «когнитивный поворот» в гуманитарной науке, который он квалифицирует как один из самых значительных интеллектуальных прорывов конца минувшего столетия. Этот прорыв произвел революцию в психологии, придал новую форму дискуссиям в лингвистике, создал новую субдисциплину в антропологии и заложил основы совершенно новых исследовательских областей, таких как искусственный интеллект и когнитивная наука. В социологии когнитивные подходы тоже открыли новые направления анализа. Однако в исследовании этничности, по мнению Р. Брубейкера, когнитивный поворот остается в начальной стадии и большей частью не обнаруживается.

В чем же состоит смысл этих рассуждений? Этничность, раса и нация должны быть осмыслены не как субстанции, вещи, сущности, организмы или коллективные личности — к чему нас подталкивает образ дискретных, конкретных, осязаемых, ограниченных и живучих «групп», — но в реляционных, процессивных, динамических, событийных и разукрупненных терминах. Иными словами, этнизация, расизация и национализация должны пониматься не как субстанциальные группы или сущности, а как практические категории, ситуативные действия, культурные идиомы, когнитивные схемы, дискурсивные фреймы, организационные устои, институциональные формы, политические проекты и случайные события. Этнизация, расизация и национализация должны быть осмыслены как политические<sup>145</sup>.

---

<sup>145</sup> Брубейкер Р. Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М., 2012. С. 29.

По мнению Брубейкера, реальность расы, и даже ее чрезвычайная принудительная сила в некоторых обстоятельствах, не зависит от существования «рас». Так же и реальность этничности и национальности — и решающая сила этнической и национальной идентификаций в некоторых обстоятельствах—не зависит от существования этнических групп или наций как субстанциальных групп или сущностей. Американский социолог показывает, что «группы», которые составляют канонический «этнорасовый пятиугольник» — афроамериканцы, азиато-американцы, белые, коренные американцы и латиноамериканцы, — являются (за частичным исключением в лице афроамериканцев) вовсе не группами, а категориями, поддерживаемыми политическими дельцами и защищенными государственной и другой организационной рутинной.

Разумеется, мы сталкиваемся в современном мире с эффектом множественности идентичностей. Многие общности торопятся заявить о своей специфичности без особых на то оснований. Но разве конструктивизм устраняет эту тенденцию. Напротив, он поощряет рождение новых солидарностей. Но если идентичность обладает свойством оказаться везде, в любых социальных порах, то термин действительно утрачивает свою аналитическую ценность. Если идентичность находится везде, то ее нет нигде. Кроме того, возникают вопросы: как кристаллизуются те или иные идентичности. Каким образом они обретают внутреннюю устойчивость? Если идентичность многолика, то как оправдать законность конкретной самоидентичности? Неужели только в политическом ракурсе.

Если она текуча, то как понять, каким образом самопонимания крепнут, твердеют и кристаллизируются? Если она сконструирована, то как можно понять принудительность внешних идентификаций? Если она множественна, то как понять ту ужасную единичность и единственность, которой часто жаждут и иногда достигают политики, желающие превратить простые категории в унитарные и исключаящие группы? Как мы можем понять силу и пафос политики идентичности? Именно поэтому

конструктивисты отвергают концептуальное осмысление всех сходств и присоединений, всех форм принадлежности, всякого опыта восприятия общности, связанности и сплоченности, всех самопониманий и самоидентификаций с помощью идиомы идентичности.

Исследования национальности и национализма с момента их появления в конце XIX в. и до настоящего времени отмечены глубокой амбивалентностью и хронической двусмысленностью. С одной стороны, национализм ассоциируется с милитаризмом, войной, иррационализмом, шовинизмом, нетерпимостью, гомогенизацией, вынужденной ассимиляцией, авторитаризмом, узостью, ксенофобией, этноцентризмом, этническими чистками, даже геноцидом; он характеризуется как «совершеннейший политический позор XX века». С другой стороны, национальность и национализм связаны с демократией, самоопределением, политической легитимностью, социальной интеграцией, гражданской религией, солидарностью, достоинством, идентичностью, культурным выживанием, гражданством, патриотизмом и освобождением от чуждого правления.

Неслучайно Р. Брубейкер приходит к выводу, что одна из причин такой амбивалентности заключается в том, что «нация» и «национализм» обозначают целый мир различных вещей. В значительной степени амбивалентность отражает не столько конкурирующие понимания и оценки одной и той же вещи, сколько альтернативные употребления одного и того же термина. Другими словами, амбивалентность коренится большей частью в неясности. То, как люди оценивают национализм, зависит от того, как они понимают его. Он ссылается на тот факт, что почти все европейские общества, подобно большинству обществ во всем мире, являются этнически разнородными, но эта разнородность принимает чрезвычайно различные формы.

В Новой философской энциклопедии этничность определяется с учетом постмодернистских толкований. Она толкуется «как широко используемая в науке категория, обозначающая существование культурно

отличительных (этнических) групп и идентичностей»<sup>146</sup>. Автор фиксирует в понятии этноса гомогенных, функциональных и статичных характеристик. Этничность, напротив, фиксирует динамику и изменчивость признаков такого рода. Итак, проблемы генеза этносов требуют привлечения философско-антропологического материала. Об этом писал ещё в начале нашего столетия С.Е. Рыбаков: «Участие в осуществлении этнической идентичности всего комплекса структур личности и необходимость привлечения для вскрытия сущности этнического такого фундаментального понятия, как «ценность», позволяют считать «этническое» философским понятием, а точнее – категорией философской антропологии»<sup>147</sup>. Разумеется, этнос и этническое рассматриваются также в культурологии, в социальной философии. Однако есть основания выделить те проблемы, которые невозможны без философско-антропологического дискурса.

### **Инструментализм**

Инструментализм в ряде исследований рассматривается как особый подход к этнополитике. Его приверженцы отказываются обсуждать вопрос о том, какова объективная основа существования этноса. Преобладает прагматический подход. Основным интерес вызывает функциональная суть этничности. Иначе говоря, проблема состоит в том, чтобы понять, кто и зачем использует нации, независимо от того, как они возникли. Инструменталисты устраниваются от вопроса о том, как возникли этносы – в ходе объективного исторического процесса или в потоке фантазийных идентичностей. Сколь скоро этнос уже существует, можно извлечь из этого определенный политический капитал, потребовать признания, получить доступ к власти, приобрести необходимые дивиденды. Именно благодаря инструментализму этнонационализм может обрести статус идеологии, обеспечить мобилизацию масс в борьбе за властные побуждения. Среди

<sup>146</sup> Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 483.

<sup>147</sup> Рыбаков С.Е. Этнос и этническое // Философские исследования. 2001. № 2. С. 76.

приверженцев инструментализма можно назвать таких авторов, как Дж. Бройн, М. Бэнкс, К. Вердери, А. Коэн, Э. Смит, В. Хёсле, Э. Хобсбаум. Ограниченность инструментализма не только в откровенно утилитарной позиции. Данная идеология опирается в основном на интересы элиты, при этом глубинный процесс этнической и национальной самоидентификации вызывает у них слабый интерес. Молчаливо предполагается, что носителем самоидентификации во всех случаях выступает элита, а не глубинное творчество народа. Рядовой представитель этноса может использовать данные идеи как собственного возвышения внутри нации, добиваясь признания с помощью конъюнктурных интересов отдельной этнической группы.

Представители инструменталистского подхода строят свою политику на пробуждении национальных чувств, которые, по их мнению, зачастую пребывают в скрытом, латентном состоянии. В этом контексте пробуждение национального сознания оказывается весомым резервом в политической борьбе. Инструментализм постоянно подпитывается социологическим функционализмом. Некоторые элементы социального конструктивизма обретают в этом направлении черты социального утопизма. Политические мифы отражают в данном случае не столько чаяния этноса, сколько интересы политической конъюнктуры. Д. Горовиц как исследователь-социолог обратил внимание на тот факт, что инструментализм нередко выступает в роли сублимативного средства, замещающего утраченное национальное величие. Так утихает боль от нанесенных исторических травм.

### **Выводы к главе 3**

Сама логика этнологических исследований привела этнологов и социологов к необходимости философского анализа феномена конструктивизма. Прежде всего, возникла потребность в герменевтическом изучении массовых этнических процессов. Нет сомнения в том, что любая этнографическая реальность содержит в себе элементы конструкции. Однако

если бы возможности конструирования на самом деле были бы беспредельны, то бесконтрольно множилось бы число этносов, придуманных политиками и представителями элиты. Тем не менее социальные практики вынуждены считаться с объективными критериями любых социальных общностей, к числу которых относится и язык, и хозяйственная деятельность, и психологическая настроенность, и когнитивные навыки. Поэтому в любом варианте приходится учитывать те константы, ту органическую общность этносов, на которых настаивают примордиалисты. Восторженное принятие конструктивизма в качестве надёжного средства этнической консолидации, как и предвидели философы, начинает давать сбои. Конструктивизм, как показано в главе, не универсален и стабилен. То и дело ему приходится оставлять завоеванные позиции и терпеть поражения.

Вместе с тем очевидно, что догматическая приверженность преднайденным критериям этнических общностей в условиях стремительных социальных перемен, чревата серьёзными последствиями. Новая реальность вторгается в существование этносов и в значительной степени преобразует их. Поэтому трезвый учёт практики конструктивизма, философский анализ его компонентов позволяет предвидеть общественные последствия этнической динамики. Конструктивистский подход к теории познания в современной философии имеет собственную методологическую оснащённость. Однако в философии познания существуют и другие, не менее эффективные методологические подходы. Этносы в значительной мере могут рассматриваться как искусственный конструкт, который тем не менее не оторван от органической почвы.

Герменевтика этнических воображаемых миров, архетипных образований, массовых психотипов, коллективного этнического опыта опирается на методологию В. Дильтея, Г. Гадамера, П. Рикёра.

### **Общее заключение к третьей части**

Сложное взаимодействие этноса и нации осмысливалось поначалу в ходе чисто этнологических исследований. Так, известный ныне теоретик конструктивизма Э. Геллнер пытался осмыслить процессы этнокультурной и общенациональной идентичности на базе полевых исследований. Однако вскоре стало очевидным, что истолковать переход от одной социальной формы к другой без опоры на социальную философию невозможно. Тот же Э. Геллнер попытался объяснить процесс замены аграрного общества индустриальным. Изучение феномена национализма позволило ему стать родоначальником конструктивистского подхода к судьбе этносов.

Противостояние примордиализма и конструктивизма породило целый спектр философских проблем. Первоначально конструктивизм оценивался как современный научный способ изучения национальной практики, примордиализм же трактовался как некий когнитивный архаизм, изживший себя в процессе исторического развития. Однако соотношение этих научных направлений оказалось не столь простым. Как показано в третьей части диссертации, ошибочно считать эти направления лишь стадиями в философском осознании этнического бытия. По сути дела, это два различных методологических подхода к историческому процессу. Оба они сохраняют свою значимость в современной социально-философской практике. Как надлежит оценивать общественные процессы – являются ли они результатом закономерной социокультурной эволюции или их правомерно рассматривать лишь как итог политического конструирования?

Не оспаривая методологической оснащённости конструктивизма, мы выступаем против тотальной критической оценки примордиализма, которая сложилась в этнологическом и философском знании. Этнокультурное разнообразие, как оно сформировалось в истории человечества, сохраняет тысячи вариантов локального опыта выживания племён и народностей в различных природных и социальных условиях. Оно отражает неисчислимое множество общественных навыков, способов удовлетворения человеческих

потребностей и интересов. В этом контексте примордиалисты анализируют самые разнообразные способы взаимодействия между людьми, трансляции социального и культурного наследия от поколения к поколению. Сохранность локального культурного разнообразия – неоспоримый залог исторического завоевания как такового.

В третьей части диссертации рассмотрен вопрос о том, какова судьба исторически сложившихся локальных (прежде всего национальных) культур в эпоху глобализации. Действительно ли мир утрачивает многоликость и происходит своеобразная гомогенизация мира? Хотелось бы оспорить данную точку зрения, поскольку в ответ на унифицирующую тенденцию глобализации возник своеобразный феномен этноцентризма, специфического ренессанса этносов. Этот процесс явился неожиданностью для приверженцев глобализации. Конструктивизм явился мощной заявкой на возрождение локальных сообществ и локализацию глобальных потоков. Вопреки прогнозам, этническая принадлежность не сглаживается. Этноты, как показано в диссертации, не ассимилируются и не интегрируются в глобальную «мультикультурную» среду. Однако эти процессы вовсе не характеризуют собой опасность архаизации социального развития. В этом смысле примордиализм менее всего можно считать модой на древние традиции. Это научное направление выражает глубинный запрос на серьёзное осмысление онтологических основ исторического существования.

В то же время примордиализм недостаточно учитывает возрастание субъективного фактора в истории, роль массовых идеологических процессов в современном мире. Утверждая, что этнос превращается в нацию в ходе стадийного развития общества, длительного и непрерывного процесса, примордиалисты испытывают трудности при объяснении распада социальных общностей, возникновения социальной мифологии взамен прежних духовных образований. Примордиализм не вполне удачно объясняет особенности социального развития в ту эпоху, когда ведущую роль получают нации.



Существенные просчёты содержатся и в конструктивизме. Он признаёт сохранение этнической идентичности лишь как результат идеологического конструирования. Такая тенденция нередко приводит к отрыву от реальности, к свободной фабрикации политических фантазий. Конструирование этнокультурной и общенациональной идентичности, как показано в третьей части диссертации, невозможно без опоры на герменевтическую философию, на методологию глубинной расшифровки исторических событий.

## **Часть четвертая. НАЦИОНАЛЬНЫЙ ХАХАКТЕР КАК ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН**

### **Глава 1. Философский ракурс понятия «характер»**

#### **Ранние философские интерпретации**

Прежде чем определять национальный характер, важно уточнить понятие «характера». Иногда этим словом обозначают заметную черту, особенность человека. Об одном индивиде говорят как о вредном, о другом – как о умном. Но это, скорее всего, бытовая трактовка термина. Однако черта не рождает характер, а является ли отдельным штрихом его поведения. В нашем исследовании мы подразумеваем под характером постоянную структуру чувств. Иначе говоря, носитель характера всегда будет вести себя в соответствии с этой матрицей. Определенная часть его внутреннего мира окажется запрограммированной и в этом качестве будет противопоставлена спонтанности, то есть непредсказуемости поведения. Таким образом, характер предполагает целостный и относительно стойкий индивидуальный склад душевной жизни. Он проявляется как в особенностях мышления, так и в специфике эмоциональных переживаний.

В отечественной психологии характер (греч. *charakter* – особенность, отличительная черта) – определяется как совокупность общественных и индивидуально своеобразных особенностей личности, влияющих на поведение и поступки человека<sup>148</sup>. Такое определение представляется нам слишком общим. Собственно, не вполне понятно, что такое «своеобразные особенности личности»? Каким образом они возникают? Что в большей степени влияет на поведение человека его общественная природа или присущая ему индивидуальность? Как соотносятся между собой отдельные поступки человека и его стойкое поведение? Возьмем в качестве примера трагический образ Отелло. Один из его поступков связан с зарождением

---

<sup>148</sup> Леонтьев Д.А., Никишов А.К. Характер // Психологический словарь. М., 2007.

любви к Дездемоне. Можно сказать об Отелло, что он испытывает глубокие и нежные чувства к своей жене. Но он же ее и убивает. Это уже другой поступок. Без рассмотрения логики поведения этого персонажа его поступки оказываются абсолютно противоречивыми. Но в самом понятии характера заключено представление о том, что носитель определенных социальных и психологических качеств поступает не спонтанно, а в логике этих качеств.

Но уже в глубокой древности возник вопрос, в какой мере можно говорить о цельности характера? Иначе говоря, разумно ли считать, что у конкретного человека есть те или иные психологические и социальные черты, и они находятся в определенном единстве? Или же характер - это всегда некий набор свойств и качеств, которые никак не находятся в гармоническом соответствии. Целители, мудрецы и общественные деятели пытались отыскать основу, которая, условно говоря, обязывает индивида поступать так, а не иначе. Словом, древние исследователи стремились придать отдельным чертам человека определенную направленность, последовательность или даже закономерность.

Так, врачи пришли к убеждению, что характер человека зависит от биологических свойств людей, от типа их нервной системы. В античной Греции укоренилось понятие темперамента, которое характеризовало индивидуальные особенности индивида, связанные с со скоростью и интенсивностью психических процессов. Волевые и эмоциональные качества человека проявляются, как оказалось, по-разному. Таким образом, со времен Гиппократ и Галена обозначились четыре типа темперамента – меланхолический, сангвинический, флегматический и холерический.

Свойства темперамента характеризуют не только отдельного человека. Дух культуры конкретного этноса тоже может описываться и анализироваться через эти эмоциональные реакции и волевые процессы. Через темперамент выражается душевное поведение определенных социальных общностей. Меланхолика обычно характеризуют как впечатлительного, легкоранимого индивида. Но такой тип поведения, когда

люди склонны придавать огромное значение даже незначительным неудачам, можно разглядеть и в поведении некоторых этносов. Этнологи отмечают, что некоторые племена склонны слабо реагировать на окружающее, не выражать сильных эмоций. Сангвиник, как известно, человек настроения, подвижный, легковозбудимый. Однако он не склонен «погрязать в неприятностях», его поведение отличается непостоянством. Этнологи без труда обнаруживают такие особенности поведения у ряда племен. Холерика характеризуют обычно как человека бурного, порывистого, легко поддающегося эмоциональным состояниям, нередко демонстрирующего агрессию, вспыльчивость. Хорошо знаком также тип флегматика, который отличается медлительностью, невозмутимостью. Ему присущи устойчивые стремления. Он отличается также относительно постоянным настроением и неизменными стремлениями.

В Средние века интерес к индивидуальным особенностям человеческого поведения ослабевает. Особость того или иного индивида связывают, как правило, с его религиозными убеждениями. Однако после распада средневековой системы хозяйствования внимание к конкретным психологическим чертам людей оказывается резко акцентированным. Теперь потребность в обозначении неповторимого своеобразия людей оказывается обостренной. В каждом человеке теперь пытаются усмотреть особенное, специфическое, выделяющее его из сонма других людей. Складывается потребность в назывании и уточнении конкретных душевных характеристик человека. Обращается внимание на характеристики, которые выделяют индивида из толпы. Разумеется, ни у кого нет сомнений, что каждый человек индивидуален, однако самобытность проступает у некоторых людей ярче, с большей впечатляемостью. Философы обращают внимание на тот факт, что индивидуальность имеет свойство проявляться в эмоциональной, волевой, интеллектуальной сфере или во всех сферах психической жизни. Запрос на неповторимость человека углубляет интерес к теме характера, обязывает к

попыткам классификации людских нравов, привычек, эмоциональных состояний.

Даже слово «индивидуальность», которое появилось в эпоху Возрождения, свидетельствует о неизмеримом богатстве человеческой субъективности, специфических свойств человека. Индивид способен по-разному проявлять себя в конкретных социальных условиях. Но как совместить многообразие человеческих волевых и эмоциональных состояний с концентрацией именно характера, то есть не только инвентаризации его поступков или черт, но и анализа их обусловленности. «Самоценность отличия» не может быть бесконечной, беспредельной. Очевидно, есть логика в том, какие именно психологические черты доминируют у того или иного человека.

Философы эпохи Возрождения пытались понять, каким образом, в силу какой логики индивид выбирает из всего многообразия социальных ролей именно те, которые непререкаемо ближе его собственному Я. И вновь возникает вопрос о том, как определить индивидуальность через целостность? Если характер представляет собой совокупность определенных качеств, то свидетельствует ли это о предустановленной гармонии этих психологических черт или такая связность не исключает и определенной коллизийности внутри характера. Наконец, возник и еще один аспект проблемы. Обладает ли характер динамичностью, способен ли он к определенным преобразованиям или он неукоснительно предзадан.

В разработку понятия «характера» значительный вклад внес А. Шопенгауэр. Он отмечал, что никому не дано сбросить с себя свою индивидуальность. Дело в том, что долгое время исследователи полагали, что распознавание того или иного характера требует простой регистрации отдельных черт, присущих тому или другому человеку. Но Шопенгауэр расширяет смысл этого понятия. Он видит в нем определенную приговоренность индивида к конкретным шаблонам поведения, к стандартным реакциям. Он порой и сам недоумевает, почему он поступает

именно так, а не иначе. Но Шопенгауэр далек от того, чтобы отказать разуму в его действительности. Напротив, он связывает феноменологию характера с темой выбора. «Каждый человек чувствует, - отмечает Шопенгауэр, - что он есть нечто иное, нежели существо, однажды созданное кем-то другим из ничего. Отсюда в нем возникает надежда на то, что смерть, конечно, положит конец его жизни, но не его существованию»<sup>149</sup>. В другом случае философ отмечает: «Достоинно удивления, как индивидуальность каждого человека (т.е. известный определенный характер со свойственным ему интеллектом), подобно выдающемуся веществу краски, точно определяет все действия и мысли человека вплоть до самых незначительных, вследствие чего все жизненное поприще, т.е. внешняя и внутренняя история одного коренным образом отлично от поприща другого. Подобно тому, как ботаник по одному листу определяет все растение, как Кювье по одной кости воссоздал целое животное, - точно так же по одному характерному поступку человека можно составить себе правильное представление о его характере и некоторым образом конструировать его отсюда, хотя бы поступок этот и касался какой-нибудь мелочи; в последнем случае дело часто бывает даже легче: ибо в важных делах люди держатся настороже, а в мелочах недолго думая следуют наклонностям своей природы»<sup>150</sup>.

В частности, С. Кьеркегор выделил различные стадии человеческого существования – эстетическую, этическую и религиозную. А в чем смысл? Речь идет не о равноправных способах бытия, а именно о духовном возмужании. Поэтому Кьеркегор выделяет еще один характер – обыватель. О нем сказать нечего, поскольку он преднамеренно находится за пределами духовной жизни. Но как определенный характер филистер существует. Носители такой жизненной тактики хотят иметь как можно больше удовольствий, соблазнов и желаний. Они плывут по течению и не хотят резких жизненных поворотов. Их духовный горизонт обужен, они далеки от

<sup>149</sup> Шопенгауэр А. Собр. соч. в 6 т. М., 2001. Т. 5. С. 210.

<sup>150</sup> Там же. С. 179-180.

духовных запросов. Обыватели вообще не хотят никаких перемен в своей жизни, не стремятся к творчеству. Они боятся ненужных жизненных затрат.

Эстетик как характер – это, согласно Кьеркегору, облагороженный вариант обывателя. Он тоже, как и филистер, ценит жизненные блага. Однако его нельзя считать серым потребителем ее достояний. Он ощущает потребность продвинуться дальше в духовном освоении реальности. Но его внутренний мир недостаточно дифференцирован.

Этик в трактовке Кьеркегора не поддается искушениям жизненных красот, хотя и осознает их значимость. Главная жизненная задача для этика – совершенствовать свой духовный мир. Захваченный собственной экзистенцией, он не обнаруживает равнодушия к судьбе других людей и удерживает их в своем душевном пространстве. Однако предельная духовность, по мысли Кьеркегора, свойственна только религиозному человеку. Носитель этого характера обладает духовностью, душевной утонченностью.

Своеобразную систематику характеров предложил уже в XX в. немецкий философ и психолог Эдуард Шпрангер. Он также стремится найти в людях черты подобия и различия. В качестве базового принципа, который позволяет выявить специфические характеры, Шпрангер выставляет те жизненные и практические установки, которым следует тот или иной индивид. Иначе говоря, это, скорее всего, аксиологическая классификация. Все люди, по мнению Шпрангера, имеют набор ценностей. Однако среди этих святынь есть, несомненно, такие, которые особенно значимы для данного человека и в наибольшей степени обуславливают его мысли и поведение. Таким образом, Шпрангер полагает, что преобладающая ценность формирует определенный характер. Этот принцип, позволяющий расширить представление о феноменологии характера, своеобразен и ценен.

Однако в данной характерологии есть и некоторые изъяны. Ценность является важным фактором, который определяет поведение человека. Но она сама по себе не раскрывает психологическую сторону вопроса. Одна и та

ценность может принадлежать людям совершенно различной психической структуры. Вряд ли можно раскрыть психологическую сущность человека, ориентируясь только на ценности. В основном святыня характеризует смыслы, взгляды, предпочтения человека. Но она не способна раскрыть особенностей волевой и эмоциональной жизни личности.

В известной мере предложенная характерология продолжает традиции Канта, Шопенгауэра и Кьеркегора. Еще одна сложность заключается в том, что если у человека множество ценностей, то вряд ли правомерно считать, что сам предельно раскрывается именно в доминирующей ценности. Духовный мир человека отличается глубиной и обширностью, выбрать для характеристики человека лишь доминирующую ценность, означает заведомо ископить, обузить мир любого человека. Однако Шпрангер убежден в том, что суть характера именно в особенном мотиве духа. Он пишет: «Следовательно, задача состоит здесь в том, чтобы выстроить совокупную структуру души из качественно различных, но всё же без исключения осмысленно соотнесённых между собой смысловых направлений»<sup>151</sup>. Шпрангер убежден в том, что, обозначая ту или иную ценность, он неоспоримо приближается и к раскрытию психического мира людей. Существуют разные формы человеческой деятельности, каждая из них в своем пределе основательно характеризует человека. «Выведение отдельных норм духа, сообщает он, будет произведено нами так, что мы будем мыслить смысл той или иной господствующей ценности изолированно и развёрнуто вплоть до последних логических выводов от неё, вплоть до максимального её осуществления»<sup>152</sup>.

У. Шпрангера выделено шесть типов людей: 1. Теоретический человек; 2. Экономический человек; 3. Эстетический человек; 4. Социальный человек; 5. Человек власти; 6. Религиозный человек. Без дополнительных комментариев можно получить силуэт того или иного характера.

<sup>151</sup> Шпрангер Эдуард. Формы жизни: Гуманитарная психология и этика личности / Пер. А.К. Судакова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 37.

<sup>152</sup> Там же. С. 70.



Теоретический человек – это человек науки, истины, познания. Экономический человек не считает такую установку самой важной. Он может стремиться к знанию, но главный мотив для него – достижение пользы. Эстетический человек тяготеет к искусству. Но, разумеется, он не обязательно связан с художественной практикой. Скорее всего, он одушевлен не познанием, не обретением выгоды. Его пленяет художественная форма, критерии красоты и прекрасного. Социальный человек, согласно Шпрангеру, заражен общительностью, налаживанием отношений с другими людьми. Однако жажда человеческих отношений может вызвать в нем потребность властвовать. В целом социальное направление духа одушевлено любовью. Наконец, религиозный человек. Формальная сторона данного персонажа – вера. Но это отвлеченный признак. А у Шпрангера носитель такого характера ищет смысл мира как целого. К сожалению, наука не в состоянии ответить на вопросы: «почему так устроен мир?». Только духовные, религиозные искания позволяют войти в такую духовную атмосферу.

Мы видим, что попытка определить характер человека через ценность не обладает новизной. Однако ранжировка характеров у Шпрангера более дробная и обстоятельная. Если сравнить эти классификации, нетрудно заметить, что у немецкого исследователя этика персонаж отсутствует. Но этическое измерение присутствует в каждом характере, условно говоря, в снятом виде. Разумеется, автору данной классификации можно задать много вопросов. Насколько правомерно, например, выделение теоретического характера. Если говорить о ценности познания, то она присуща многим людям, причем не обязательно только тем, кто полностью посвятил себя науке. С другой стороны, ценностные ориентации человека, который испытывает волю к познанию, безусловно, отличаются спецификой и, судя по всему, могут свидетельствовать об определенных чертах характера, носителя такой психологической структуры.

Конечно, трудно представить, что познание является неким отвлеченным процессом, в ходе которого реализуется только сила мысли.

Чтобы пробиться к истине, нужна не только логика. Скажем, И. Кант, по всей видимости, полностью «укладывается» в образ неистового теоретика. Но, скажем, Ф. Шеллинг демонстрирует такую увлеченность истиной, которая смыкается не только с развертыванием мыслительности, но включает в собственную ценностную сферу эстетические и религиозные ценности. Понятно, что всякая характерология невозможна без определенной «зацикленности», обуженности классификации. Так, Шпрангер, характеризуя теоретического человека, настаивает на том, что человек науки предумышленно избегает критериев прекрасного или религиозно-духовного. Он также сторонится эмоций, которые «загрязняют» познание. Человек науки, как показал чуть позже М. Вебер, вынужден очищать познание от всех помех, только так может быть проложен путь к истине. Он не позволяет себе выразить индивидуальное, личное отношение к предмету познания. Тогда истина окажется искаженной. Допустим, историк, в силу присущих ему особенностей, не любит Наполеона, это, безусловно, скажется и на объективности самого исследования. Или, допустим, этнолога неприятно поразили те или иные обычаи конкретного этноса. Разве он свободен от пристрастий, от тех представлений, которые впитал, будучи представителем другой культуры. В таком случае его позиция не позволит исследователям получить объективную картину жизни этого этноса. Следовательно, идеальный образ человека по Шпрангеру, можно назвать интеллектуалистом. Мощь интеллекта – несомненная ценность в европейской культуре. Именно поэтому западная культура внесла в общецивилизационную копилку столь скрупулезно разработанную рациональность, что другие культуры, также озабоченные истиной, вынуждены использовать отшлифованные методики мысли, сложившиеся в европейской культуре. Доверие к рассудку, к разуму – действительно имеет акцентированную ценностную окраску. Тем не менее, как нам кажется, Шпрангер подчас прибегает к определенным допущениям и натяжкам. Он, например, пишет: «В самом деле, антипатия Канта к музыке была основана ведь не только на структуре его уха, но и на структуре его

духа: музыка казалась ему неинтеллектуальным искусством, поскольку он не понимал или не открыл для себя всеобщего в ней (музыкальной тематики)<sup>153</sup>. Но ведь не о каждом рыцаре познания можно утверждает такое. Известна глубокая погруженность А. Шопенгауэра в мир музыки. Разносторонняя пристрастность философов-романтиков к искусству также нарушает строгость рассуждений Шпрангера о теоретическом характере.

Чтобы как-то справиться с этими неувязками, Шпрангер добавляет в обрисовку образа интеллектуалиста негативные подробности. Он, в частности, отмечает, что носитель данного характера предумышленно отключен от суетного, актуально-политического. Такой человек живет в вечности. Но эти рассуждения не носят универсального характера. Скажем. И. Кант с его рыцарским служением истине, в то же время не был в полном смысле слова затворником, далеким от актуальной политики. Об этом пишет в своей монографии Э.Ю. Соловьев<sup>154</sup>. Он убедительно показал, что образ философа, отрешенного от политики, от актуальной повседневности, никак не вяжется с Кантом. С одной стороны, немецкий философ действительно был затворником, никогда не покидал родной город. Но это вовсе не означает, что он не был осведомлен в проблемах текущей политики. Напротив, именно выпадение из уединенности позволяла ему быть философом политики. Призывая к «вечному миру», Кант не производит впечатление мыслителя, который заведомо отрешен от тех острых социальных и политических проблем, которыми живет Европа и в известной мере весь мир.

Конечно, постижение характера не может опираться на процедуру, которая фиксирует в том или образе человека только его сильные, акцентированные качества. Вот и Шпрангер, глубоко погруженный в стихию теоретического человека, вынужден указать на ограниченность этого образа. Он отмечает непластичность теоретика, иначе говоря, его негибкость,

---

<sup>153</sup> Там же. С. 116.

<sup>154</sup> Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005.

зашоренность. Часто носитель такого характера оказывается заложником собственной мысли, обнаруживает эмоциональную глухоту, одностороннее понимание человека. Вроде бы все так, как оценивает Шпрангер. Однако никакого умаления теоретического человека в его рассуждениях нет. Непластичность, ограниченность носителя такой психологической структуры Шпрангер списывает на проблему интеллектуального неравенства. Ход мысли таков: далеко не все люди обладают значительными интеллектуальными способностями. Но если у человека обнаруживается мощный интеллект, то, естественно, ему приходится расплачиваться за этот небесный дар. Не все люди равны, не так ли? А раз у кого-то есть истовое стремление к истине, то другие качества его характера вполне извинительны. Кто же в характерологии Шпрангера оказывается примером теоретического человека? Он называет имена Канта, Гегеля, Фихте, Юма. Шпрангер подмечает: «И даже если бы можно было простить ту ошибку, что теоретик считает умственные способности всех людей одинаковыми потому, что результаты правильного всегда были бы одинаковы, всё же неинтеллектуальная структура духа людей остаётся вечным препятствием к их равенству»<sup>155</sup>.

Отметим все же, что оценка когнитивных возможностей людей – весьма значимый критерий в описании характера. Гегель о глупости. Философы давно уже отказались от представления, будто разум является неизменным достоянием каждого человека, независимо от той культуры, в которой он живет. Однако, как будет показано далее, различия в критериях рациональности столь различны, что в современной философии возникает идея множества разумов. Иначе говоря, не исключено, что люди на Земле мыслят по-разному. Но эта разница столь значительна, что позволяет думать, будто среди разнообразия культур мы можем натолкнуться на совершенно иные, нежели представленные Шпрангером, когнитивные схемы, способы рассуждения, критерии, рационального мышления.

---

<sup>155</sup> Там же. С. 120.

Но и внутри европейской рациональности за последние десятилетия возникают попытки показать, что даже в отдельные эпохи западной истории заметны принципиально нетождественные когниции. Философские антропологи указывают на двуполушарность человеческого мозга, что позволяет некоторым экспертам утверждать, что мыслительные схемы античности разительно отличаются, к примеру, аналогичных схем средневековья.

Экономический человек, по мнению Шпрангера, отличается от мыслительного человека. Ему совершенно не важны критерии истинности и ложности. Он может легко переступить через них, если ситуация обещает пользу и прибыль. Здесь у характера другие критерии – «полезно или неполезно». По мнению Шпрангера, «Более рельефно хозяйственный процесс предстаёт в том человеке, который занят производством в каком-либо направлении, чтобы иметь возможность потреблять в этом или другом направлении. Ибо в нем отчетливо выступает баланс между пользой и убытком полезности»<sup>156</sup>. Теоретический человек устремляется к истине, а экономический человек далек от ее обоготворения. Он занят тем, как можно было бы утилизировать, приспособить эту истину в целях извлечения выгоды и пользы. Можно ли полагать, что носитель такой психологической структуры свободен от рассудочности? Такое представление было бы крайне ошибочным. Экономический человек на самом деле является заложником хозяйственного рассудка. «Мотивы экономического человека отличаются от мотивов теоретического человека тем, что решающее значение имеют для него не логические ценности порядка, а ценности полезности»<sup>157</sup>.

Психологическая характеристика экономического человека, на наш взгляд, тоже неполная и не всегда корректная. Так, он утверждает, что носитель такой типажности в силу нацеленности на успех всегда осторожен, осмотрителен, благоразумен. Надо полагать, что эти качества действительно

---

<sup>156</sup> Там же. С. 131.

<sup>157</sup> Там же. С. 129.

были важны для деятеля хозяйственной практики в XIX – начале XX вв. Без всесторонней расчетливости трудно было удержать капитал. Агент хозяйствования не бросался в авантюру, стремился просчитать разные варианты своих решений. Но уже для современной практики такие оценки хозяйственной деятельности не всегда приемлемы. Современный предприниматель, разумеется, продумывает разные подходы к размещению собственного капитала. Однако опираться только на благоразумие в наши дни трудно. Экономическая жизнь усложнилась, конъюнктура постоянно меняется. Поэтому в современном экономическом человеке, в отличие от хозяйственника по Шпрангеру, неизбежно появляются такие психологические качества, как авантюризм, рискованность, азартность. Современные общественные реалии делают носителя данного характера более интересным, психологически объемным. Разумеется, экономический человек наших дней не просто рискует. Он пытается получить разностороннюю информацию, стремится перекомбинировать ее. Но кризисные процессы настолько глубоки и загадочны, что все равно приходится рисковать.

Экономический человек Шпрангера целиком укладывается в здравомыслие. Но ведь ко времени написания его работы тема наживы как страсти, неумеренной жадности, «скупого рыцаря» же не обладала новизной. Писатели и мыслители пытались проникнуть в существо страсти, которая называется «корыстолюбие». У Пушкина «царь Кащей над златом чахнет». Однако «скупой рыцарь» психологически обрисован с убедительной глубиной и мотивированности. Когда Барон произносит слова о своем сыне, для которого турниры и развлечения составляют смысл жизни, когда он размышляет о судьбе накопленного им состояния, рождаются слова: «Он расточит, а по какому праву?».

Феноменология современного предпринимателя предельно захватывающа. Вот что пишет, к примеру, публицист Станислав Белковский: «Когда люди ощутили не просто сладость и прелесть субстанции, именуемой

в просторечии «миллиарды долларов»), но – даруемую этой субстанцией власть над людьми, государствами, ходом истории и природой вещей. А всякая власть хороша тогда, когда она может быть доведена до логического конца. Если с помощью больших денег можно устроить войну или революцию, поменять правительства и законы, то, стало быть, должно быть и товарно-денежное решения проблемы старения и, далее по расписанию, физического бессмертия. Скажем мягче: дожития до нереальных прежде возрастных величин, типа 130-150 лет»<sup>158</sup>.

Есть все основания утверждать, что Э. Шпрангер угадал многие черты, которые присущи человеку рыночной ориентации. Однако его анализу не хватает конкретности и обобщения тех тенденций, которые в начале минувшего века только назревали. Итак, характерология Шпрангера обладает целым рядом неоспоримых достоинств. Она имеет базовое основание в виде аксиологических предпочтений, опирается на историко-философские традиции, обобщает опыт психологических, социальных и экономических исследований вплоть до начала XX в. Однако в ней есть просчеты и изъяны, в значительной степени продиктованные изменениями, которые произошли в социальной практике европейской жизни. Вместе с тем при изучении национального характера эта типология, несомненно, обладает немалой ценностью.

### **Психоаналитическая трактовка характера**

В начале XX века психоанализ предложил множество трактовок понятия характера. Прежде всего, представители этого философского направления провели четкую демаркацию между обыденным, житейским пониманием характера и его научной, прежде философско-психологической трактовкой. В психоанализе также проведено различие между понятиями «характера» и «типа». З. Фрейд показал, что классификация стабильного

---

<sup>158</sup> Белковский Станислав. Дожить и пережить президента. Долголетие как либеральная идея // Московский комсомолец. 2015. 10 июля. С. 3.

поведения различных лиц возможна при учете детского психосексуального развития. Он считал, что каждый ребенок, независимо от его принадлежности к конкретной культуре, проходит три стадии психосексуального развития в соответствии с тем, какая зона ребенка оказывается наиболее активной.

Открытие детской сексуальности явилось огромным событием в формировании характерологии. Видные психоаналитики доказали, что от того, как складывается детская сексуальность, зависит и качество ее взрослого состояния. Но речь идет не только об эротике. Оказывается, на этом фундаменте складываются и определенные психологические особенности конкретного человека. Так в трудах З. Фрейда, В. Райха, А. Лоуэна сложилась так называемая психоаналитическая характерология. Галерея характеров в психоанализе обстоятельна. В основе этой классификации характеров лежит стадийность детского психосексуального развития. Фрейд считал, что каждый ребенок проходит, условно говоря, три стадии в процессе взросления. Первые две стадии он называл догенитальными. Как известно, в случае фиксации ребенка на первой стадии психосексуального характера формируется так называемый оральный характер.

Напомним еще раз, что речь не столько о тайных сексуальности, сколько именно о стойкой структуре чувств. Каждый характер имеет не только определенные психологические черты, представленные в широком разнообразии. Он также демонстрирует стойкость этих свойств индивида. Иначе говоря, можно заранее сказать, как поступит тот или иной носитель характера в конкретной жизненной ситуации. Это относится, разумеется, и к следующей стадии психосексуального развития, которая продуцирует так называемый анальный характер. И мы снова встречаемся с разнообразием психических реакций, особенностей поведения и эмоциональных переживаний. На последней стадии психосексуального развития также могут



возникнуть конкретные сложности, вызванные феноменом регресса или сложным сплетением различных характерологических особенностей.

За последние годы в философской антропологии было проведено различие между понятиями «характера» и «типа». Суть проблемы заключается в том, что психоаналитическая характерология не выражает всей полноты человеческой субъективности. Она фиксирует лишь невротические черты индивида. Все, что находится за пределами невроза, не учитывается данной характерологией. Психоаналитики считают, что внутренний мир человека можно условно разделить на две части. Одна часть отражает такое состояние, как спонтанность. Подразумевается так зона человеческого поведения, внутри которой человек непредсказуем, свободен. Спонтанность отражает произвольность человеческого поведения. Однако ни одному индивиду не удастся быть беспредельно свободным, непредсказуемым, спонтанным всегда. Другая зона внутреннего мира человека, условно говоря, «запрограммирована», обусловлена невротической стороной характера. Скажем, носитель мазохистской структуры испытывает наслаждение от боли и унижения. Поэтому он будет искать любую возможность для того, чтобы быть заложником этих состояний. Носитель нарциссической типажности абсолютно уверен в своей исключительности, одаренности, значимости и, разумеется, в любой ситуации будет настаивать на своей самовлюбленности. Истерическая женщина, оказавшись в новом коллективе, бессознательно станет принять тактику сексуального соблазнения. Анальный человек непременно станет настаивать на безукоризненном и формальном порядке, верности закону и параграфу, а также будет склонен к интеллектуальному упрямству.

Характерам, которые обозначены психоанализом, свойственна определенная динамика. Она выражается не только в разрастании невротических неврозов, но также и в терапевтических эффектах. Иначе говоря, характер развивается как в сторону еще большей невротизации, так может дрейфовать также и в направлении разрушения невротической

структуры. Например, носитель мазохистской структуры, который перестанет испытывать парадоксальное сплетение боли и наслаждения, уже не может рассматриваться как мазохист. Истерическая женщина, изжившая тягу к демонстративной сексуальности, также утрачивает свою невротическую структуру.

Несмотря на широкое распространение психоанализа во всем мире, нельзя обойти вопрос о том, насколько приемлем опыт психосексуального развития для распознавания, скажем, феноменологии восточного человека. Некоторые исследователи полагают, что европейские методики далеко не всегда адекватны, когда речь, например, о японце. Так, видный американский японист-историк Фред Карлингер подверг критическому разбору тот вариант характерологии, который он называет «крайним фрейдизм». Он отвергает факторы «детского туалетного воспитания», который в классическом психоанализе ведут к формированию анального характера. Ф. Карлингер указывает на некорректность трансляции невротизации, ее критериев на почву другой культуры. Западные психоаналитики склонны относиться к японцам как аномальным, невротичным людям. Однако многие поступки, получившие психоаналитическую оценку, выглядят в пространстве японской культуры далекими от невроза. По мнению этого исследователя, этноцентризм не допустим при расшифровке национального характера. В частности, не следует рассматривать самоубийство или склонность к церемониализму как типичный защитный механизм или как интериоризацию агрессивности. Больше оснований, по мнению Ф. Карлингера, оценивать их как обычное социальное явление, диктующее определенные нормы поведения в конкретных социальных условиях.

### **Концепция социального характера**

В неофрейдизме при осмыслении понятия «характер» сложилось стойкое убеждение, что прежние классификации человеческого поведения ориентированы, главным образом, на индивидуальные образы. Иначе говоря,

этим классификациям не хватает социального качества. В самом деле, такие обобщенные образы, как «человек теоретический» или «человек эстетический» слабо откликаются на общественные запросы. Что можно сказать об обществе, если мы обсуждаем, допустим, такой персонаж, как «теоретический человек». Несомненно, решили неотрейдисты, нужно создать такую типологию человеческого поведения, в которой хорошо проступали бы общественные тенденции, а не только индивидуальные предпочтения.

Еще до возникновения неотрейдизма создатель такого психоаналитического направления, как индивидуальная психология, А. Адлер попытался создать такую характерологию, которая учитывала бы социальный интерес и общественную активность людей. В зависимости от этого признака А. Адлер выделил следующие типы личности: управляющий, берущий, избегающий, социально полезный:

Управляющий тип присущ самоуверенным и напористым людям с незначительным социальным интересом. Они решают свои проблемы преимущественно в антисоциальной, враждебной манере.

Берущий тип характеризуется паразитической установкой к внешнему миру; ему присущ низкий социальный интерес и средняя активность.

Избегающий тип характерен для людей, больше опасющихся неудачи, чем стремящихся к успеху (бегство от решения жизненных задач). Социальный интерес и активность у них низкие.

Социально полезный тип характеризуется высоким социальным интересом и активностью, является воплощением зрелости. Люди этого типа проявляют заботу о других и заинтересованы в общении с ними.

Сочетание таких качеств, как высокий социальный интерес и низкая активность, по мнению Адлера, невозможно.

Но видный представитель неотрейдизма Эрих Фромм создал собственную концепцию характеров, в которой доминирующую роль играет именно социальность. В основе его классификации лежит существенный

признак: способы адаптации человека к социальному строю и социальным условиям. В прежних классификациях характеров не учитывался важный фактор, как общество влияет на кристаллизацию социальных типов. По мнению Фромма, разные типы культуры продуцируют те или иные социальные характеры. Он выделяет такие образы, как рецептивный, рыночный, эксплуататорский, накопительский и продуктивный. Все эти характеры обладают динамичностью в том смысле, что любая трансформация общественных условий рождает новые потребности, тревоги и риски. Иначе говоря, преобразует характер. Каков образ жизни данного общества, таков и характер. Следовательно, различные типы личности формируются не столько индивидуальными предпочтениями или выбором ценностей, сколько многообразием общественных условий – факторов экономических, идеологических, психологических. Причем особо отмечается Фроммом взаимосвязь этих факторов.

Если Фрейд выводил многообразие характеров из тайны детско-психосоциального развития, то Фромм видит иное основание – отношение личности с миром. Причем эти способы общественной адаптации различны. Можно приспособиться к социуму: 1) овладевая вещами (процесс ассимиляции); 2) строя отношения с людьми и с самим собой (процесс социализации). Эти формы отношений обусловлены не инстинктом, а социальностью. Овладевая вещами, человек удовлетворяет свои потребности, а с помощью других людей он защищает себя, трудится, творит, любит, играет и т.д. Любой человек связан с другими людьми, он всегда часть какой-то социальной общности. Ни один человек не способен к полной обособленности. Предельная отрешенность от социума несовместима с нормальным психическим состоянием. Человек все-таки социальный субъект.

Вот, скажем, рецептивный характер. По сути дела, это тип человека-потребителя. Фромм учитывает, раскрывая феноменологию этого характера, как психологические, так и ценностные ориентации. Люди такого склада

убеждены, что их благосостояние целиком определяется обществом, которое просто обязано заботиться об их потребностях. Существенным признаком такого характера можно считать также инфантилизм. Такие люди всегда ищут «доброе волшебника», мечтают о неожиданном успехе, обогащении или о безумной, романтической любви. Однако они не склонны добиваться поставленных целей путем усердия, труда или душевного напряжения. В каждом обществе есть такая прослойка людей, и эксперту или политику приходится считаться с этим.

Рыночный характер у Фромма продолжает ту же тему, которую рассматривал Шпрангер. Речь идет об экономическом отношении. Но в наброске этого типажа Фромм, на наш взгляд, продвинулся основательно. Прежде всего, американский исследователь много внимания уделяет экономической сущности рынка в современном обществе. Он показывает, что и при нынешней системе хозяйствования действуют хорошо известные механизмы. Однако есть принципиальная разница между древними способами товарообмена и тем, как функционирует современный рынок. В давние времена агенты экономической практики имели возможность знать друг друга. Товаропроизводители и покупатели имели возможность встречаться как знакомые люди. Но не было явления, которое сегодня называется массовым спросом. Сегодня участники рыночной практики не обязаны знать друг друга, отношения между ними обезличены. Современному предпринимателю безразлично, каковы личностные особенности покупателя. Его интересует только мотивы, которые заставляют человека быть потребителем. Таково же отношение предпринимателя и к рабочим. Ему все равно во что облачен работник, в деловой костюм, сари или в рабочий халат. Национальные особенности труженика интересуют предпринимателя через призму прибыли. Остальное не имеет существенного значения. Именно поэтому во всех странах есть стремление получить дешевую рабочую силу, которую поставляют, как правило, этносы, еще не продвинувшиеся к развитому капитализму.

Предприниматели, как подчеркивал в свое время В. Зомбарт, хотя рационализировать весь процесс жизни. Они одержимы идеей всеобъемлющего расчета. Поэтому Э. Фромм подчеркивал, что для носителя этой типажности другой человек представляет интерес только в качестве товара. Это и есть рыночная ориентация, когда ценность каждого соотносится с меновой стоимостью. Именно поэтому современное общество стремится к созданию феномена, который получил название «рынок личностей». Каждый человек в наши дни вплетен в рыночные отношения, которые и определяют его значимость. Рыночный человек пытается все определить в категориях цены. Это относится также к труду ученых, бюрократов, юристов, деятелей искусства. Неважно, чем ты занимаешься и каковы твои персональные достижения. Имеет значение, как все это оценивает рынок.

Фромм оспаривал мысль о том, что рыночная ориентация вышла из глубин культуры XVIII-XIX вв. Он считал, что такой психологический тип – это продукт современной эпохи. Во времена Канта мало кому пришло бы в голову размышлять о человеке как о живом товаре. Немецкий философ, напротив, постоянно проводил мысль о том, что человека нельзя рассматривать как вещь. Но в наши дни к человеку применимы такие свойства, как упаковка, ярлык, марка. «Евангелие от труда» заменилось «Евангелием от продажи».

Накопительский характер, по Фромму, – это приобретатель, человек, прибыли путем бережливости и порядка. Он так же, как и рецептивный, персонаж, пытается получить от общества как можно больше. Но если первый ждет, что богатства буквально упадут ему с неба, то накопитель, напротив, рассчитывает на собственное усердие и нерасточительность. Одна из особенностей носителя этой психологической и социальной структуры – педантизм. Он любит порядок и стремится к предельной самоорганизации. Таких людей называют еще и людьми параграфа. В данную социальную прослойку входят чиновники, бюрократы, управленцы, которые полагают,

что в мире еще много хаоса, самостоятельности, произвола и надо устранить эти помехи жизни.

Люди рецептивной (потребительской) ориентации ждут жизненных благ, которые сами по себе обязаны обрушиться на носителя данной структуры. «Рыночники» тоже хотят получить как можно больше власти и благосостояния. Но они при этом рассчитывают на собственные силы, усердие, организованность и преданность руководителю. А вот представители эксплуататорской ориентации убеждены в том, что все богатства мира они могут получить силой или обманом. Это рыцари насилия. Они ничего не создают, зато присваивают. Многим представителям этого характера присущи садистские черты, поскольку желание властвовать и побеждать кажется им обязательным побуждением.

Фромм следует психоаналитической традиции и отделяет невротические характеры от нормы, которая называется у него продуктивной ориентацией. Это некий идеальный образец личности, которая не обнаруживает инфантилизма, не стремится к доминированию ради самой власти, не поддается искушениям рыночной стихии. Этот образ у Фромма схематичен и малоинтересен.

Итак, под социальным характером у Фромма имеется в виду стабильная и четко выраженная система ориентации. Но как она формируется? Естественно, по мысли философа, огромную роль играет здесь процесс социализации. Ведь приобщаясь к культуре, каждый индивид выстраивает свои отношения с другими людьми. Здесь он и становится заложником определенных способов социализации. Человек может испытывать садистские наклонности и стремиться к доминированию путем садизма. Но не исключена и мазохистская норма приспособления, когда индивид стремится стать жертвой, а не палачом или истязателем. Люди также отдают дань конформизму, то есть откровенному приспособленчеству.

Следовательно, в каждом конкретном обществе, даже недостаточно дифференцированном, складывается множество способов самореализации и,

соответственно, типов ориентации. Кто же осуществляет выбор практических и ценностных ориентаций? Конечно, в первую очередь сам человек. Но общество безразлично к процессу социализации. Оно навязывает те ориентации, которые считает целесообразными и нужными для общественной динамики. Скажем, в современном обществе трудно существовать человеку, далекому от рыночной ориентации. И, наоборот, люди рыночного склада востребованы современной социальной жизнью. В какой-то степени современное общество само плодит инфантилов, представителей потребительской (рецептивной) ориентации. Далеко не всегда в современном мире востребованы люди зрелой гражданской ориентации. Люди, склонные к конформизму, получают зачастую и одобрение господствующей власти. Так, в обществе заявляют о себе властители и олигархи, верноподданные и конформисты.

По мнению Фромма, неизмеримое многообразие человеческого поведения может быть осмыслено через структуру личности. Индивиды в процессе социализации стараются угадать запросы общества, чтобы быть более успешными, востребованными и благополучными. Они хотят использовать то, что можно реализовать в специфических социальных условиях данной культуры. Скажем, человек одержим властью, он ищет возможности подчинять себе людей. Такой индивид может рекрутироваться в политику, в крупный бизнес, в карательные органы. Следовательно, личность станет приспособливаться к социальным условиям, развивать в себе черты «нужного» характера.

Перед властителями возникает, согласно Фромму, дилемма: как руководить: принуждать или стимулировать? Вот как описана эта ситуация современным автором: «Например, нужно выкопать канаву. Можно предложить людям хорошие деньги за рытье канавы и премию, если справятся с задачей за 20 минут. А можно применить внеэкономические меры побуждения к труду. Раздать лопаты и поставить условие: если за 20 минут не выкопаете – расстреляем. Выкопают? Выкопают. Но люди,



которых грозились расстрелять, переживут колоссальный стресс и надолго, а может быть и на всю жизнь, останутся надломленными. Кстати, сродни мобилизационной и криминальная экономика – здесь можно заработать большие деньги, но всегда под угрозой тюрьмы и смерти»<sup>159</sup>.

Автор, разумеется, показал проблему в остром выражении. Однако совершенно очевидно, что властные инстанции далеко не всегда заинтересованы в принуждении. Гораздо целесообразнее, если люди поступают сами, выполняя те задачи, которые нужно для функционирования общества. Выходит, нет нужды возиться с каждым отдельным индивидом, принуждая его к выполнению стоящих перед социумом задач. Целесообразнее культивировать определенные ориентации, которые станут для представителей данного общества нужным ориентиром. При этом сам носитель характера испытывает психологическое удовлетворение, а власть удовлетворяется тем, что все идет как положено, в соответствии с задачами общества.

Но Фромм рассматривают и такую социальную ситуацию, когда «правильная» ориентация оказывается не вполне пригодной или даже опасной. Вот, скажем, мелкие лавочники стремились развить такие «добродетели», как экономность, бережливость, осторожность, недоверчивость. Эти качества приводили их к успеху. Но вот ситуация изменилась. Сегодня для успеха в бизнесе более важны такие свойства, как инициативность, агрессивность, готовность к риску. Экономическая динамика опережает развитие характера. Таким образом, индивидуальная ориентация оказывается неприемлемой для процветания общества. Рождаются уже и острые социальные проблемы. Человек, конечно, меняется под диктатом экономической и социальной структуры общества. Однако приспособительные возможности индивида не беспредельны.

---

<sup>159</sup> Костюков Владимир. Принуждать или стимулировать // Литературная газета. 2015. № 27. С. 11.

### **Аналитическая психология**

К.-Г. Юнг предложил еще одну систематизацию характеров. Правда, в данном случае уместнее употреблять слово «тип», а не характер. Дело в том, что швейцарский исследователь анализирует способы приспособления к реальности в качестве базовой основы своей типологии. Он полагает, что адаптироваться к миру можно только через четыре функции. Других возможностей нет. Он вводит понятия «функции» и рассматривает четыре варианта приспособления к реальности – мышление, чувство, ощущение и интуиция.

Причем эти функции Юнг классифицирует как рациональные и иррациональные по парам: к первым относится мышление и эмоция, ко вторым – ощущение и интуиция.

По мнению Юнга, у каждого человека одна из четырех функций является сильной стороной его личности. Иначе говоря, она хорошо дифференцирована и помогают индивиду лучшим образом приспособиться к реальности. Любая из этих функций может быть для данного человека ведущей. Тогда противоположная функция, она называется подчиненной, окажется слабо дифференцированной. Что касается двух других функций, то они получили название подобных и отражают разную степень дифференцированности способностей человека.

Итак, среди нас есть мыслительные, эмоциональные, ощущающие люди и интуитивы. Есть иметь в виду, что, согласно Юнгу, есть еще один критерий дифференцированности людей – они делятся на экстравертов и интровертов, то получается 8 различных психологических типов. Причем здесь и видно различие между понятием «характер» и «тип». Когда речь идет о «характере», то в психоанализе фиксируются, главным образом, невротические реакции индивида. Следовательно, в самой характерологии эксперта интересует неполный внутренний мир человека, а именно его невротические обнаружения. А вот типология Юнга берет человека целиком, гештально, стараясь зафиксировать его сильные и слабые стороны. В этом

случае, как уже подчеркивалось, говорить о предельной степени типизации человеческих качеств.

### **Выводы к главе 1**

На первый взгляд, все размышления о характере как феномене лишены этнической окрашенности и не имеют прямого отношения к теме. Однако феномену характера этнологическая литература уделяет огромное внимание. Ведь именно массовидные реакции людей отражают специфику того или иного этноса и его динамику. Здесь и возникает проблема «национального характера». Литература, связанная с данным вопросом, обширна. Но философский ракурс в ней, на наш взгляд, выражен слабо. Прежде чем рассуждать о национальном характере, следует, видимо, мобилизовать те философские воззрения, которые относятся к теме «характера» вообще. В данной главе предпринята попытка проанализировать основные философские взгляды, сопряжённые с феноменом характера. Данная проблема оказалась в центре внимания многих видных философов – Канта, Кьеркегора, Шпрангера, Фрейда, Адлера, Фромма, Юнга. С понятием «характер» связано изучение стабильных психологических черт человека. В существующих классификациях использованы разные базовые основания – особенности темпераментов, выбор ценностных ориентаций, опыт детского психосексуального развития, способы приспособления к реальности. При изучении национального характера все эти классификации оказываются практически целесообразными.

## **Глава 2. Философская экспертиза «национального характера»**

### **Опыт философского постижения проблемы**

Под национальным характером понимается – совокупность относительно устойчивых, специфичных для данной национальной

общности, навыков восприятия и осмысления окружающего мира и способы воздействия на него. Внутренний душевный склад того или иного человека может иметь национальные особенности. В европейской философии понятие «национального характера» стало использоваться со второй половины XVIII в. К ней проявили внимание столь видные западные философы, как И. Кант, Д. Юм, Г. Гегель, Фихте. Кроме того, внесли свой вклад в разработку этой темы Гельвеций, Гердер и другие мыслители. Почти одновременно появились труды, в которых тема «национального характера» рассматривалась как весьма актуальная. Она стала предметом рассмотрения отдельных глав, в частности специальной главы «Характер народа» в «Антропологии» Канта, главы под названием «Об изменениях, прошедших в характере народов и о выявивших их причинах» в работе «О человеке» Гельвеция, сочинении Юма «О национальных характерах».

Эти вопросы чаще всего ставились в рамках социальной философии. Философы пытались понять, что обрекает некоторые народы на раболепие, на готовность подчиняться другим этносам? А с другой стороны, есть тайна в том, отчего идея свободы, независимо изначально присуща некоторым народам, презирающим рабство. Откуда, вообще говоря, берётся отвага, бесстрашие, готовность к борьбе? Ш. Монтескьё искал ответ в географических причинах. Ему казалось, что именно они определяют важнейшие аспекты национального характера. Он писал: «Власть климата сильнее всех иных властей... Народы жарких климатов робки, как старики, народы холодных климатов отважны, как юноши»<sup>160</sup>. По мнению этого социолога, можно проследить, как преобразуется национальный характер, когда мы продвигаемся от севера к югу. Монтескьё отмечал: «В северном климате вы увидите людей, у которых мало пороков, немало добродетели и много искренности и прямотушия. По мере приближения к югу вы как бы удаляетесь от самой морали: там вместе с усилением страстей умножаются преступления, и каждый старается превзойти других во всем, что может

---

<sup>160</sup> Монтескьё Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 350.

благоприятствовать этим страстям. В странах умеренного климата вы увидите народы, непостоянные в своем поведении и даже в своих пороках и добродетелях, так как недостаточно определенные свойства этого климата не в состоянии дать им устойчивость. В климате чрезмерно жарком тело совершенно лишается силы. Тогда расслабление тела переходит и на душу: такой человек ко всему равнодушен, не любопытен, не способен ни на какой благородный подвиг, ни на какое проявление благодушия, все его склонности приобретают пассивный характер, лень становится счастьем, там предпочитают переносить наказания, чем принуждать себя к деятельности духа, и рабство кажется более легким, чем усилия разума, необходимые для того, чтобы самому управлять собою... Если к этой нежности органов, благодаря которой народы Востока получают самые сильные в мире впечатления, вы присоедините некоторую лень ума, естественно, связанную с такою же ленью тела, что делает их не способными ни к какому подвигу, ни к какому усилию, ни к какому самообладанию, вы поймете, почему душа их, раз восприняв те или иные впечатления, не может уже более изменить их. Вот отчего законы, нравы и обычаи, относящиеся даже к таким, по-видимому, безразличным вещам, как одежда, остаются и теперь на Востоке такими, какими они были тысячу лет тому назад»<sup>161</sup>.

Аргументацию против географического детерминизма находим у Гельвеция. Он подчеркивает, что природа дает в общем равные шансы всем народам. От климата, почвы и воздуха мало что зависит, когда речь идет о формировании национального характера. Народ может находиться на варварской стадии развития или, наоборот, неожиданно развить свой огромный интеллектуальный арсенал, то здесь нужно искать другие причины событий, а не сводить их к климату или общему благоденствию. Так, Гельвеций был глубоко убежден в том, что национальный характер напрямую связан с системой управления в стране. Скажем, если во главе государства оказывается деспот, который узурпировал власть, то он способен

---

<sup>161</sup> Там же. С. 352-354.

деформировать национальное сознание. Трансформируется сам характер нации.

Именно поэтому, по мнению французского просветителя, преобразование национального характера бывает столь разительным, когда происходят революционные перевороты и свобода замещается рабством. Вот тогда-то гордый и самоотверженный народ превращается в холопов. Он становится малодушным, безынициативным и безответным. Почему утрачиваются народные доблести? Отчего народ перестает проявлять интерес к тем, кто им управляет? «Народ этот, упавший духом, говорит себе, как осел в басне: кто бы ни был мой хозяин - моя ноша останется столь же тяжелой. Как свободный гражданин страстно желает славы своему народу, так раб равнодушен к общественному благу. Лишенный активности и энергии, он не имеет добродетели, ума, талантов, способности его души притупились; он пренебрегает искусствами, торговлей, земледелием и т.д.»<sup>162</sup>.

В качестве исторической иллюстрации Гельвеций ссылается на историю Рима. Народ, пока не возвысились цезари, был свободолюбив, испытывал гневное отношение к рабству, был деятелен и инициативен. Но что с ним случилось после укрепления власти цезарей? Он стал не только трусливым, но даже лживым, лицемерным. Утратилась самопожертвование, укрепился эгоизм и равнодушие. Обнажились человеческие пороки. Забыты героические черты национального характера. Утрачена слава. Торжествует ничтожество. Сходное Гельвеций обнаруживает и в английской истории. Узурпированная власть – потрясающий растлитель. Деспотизм – неистовый противник общественного блага. Он сеет подбострастие, трусость и расслабляет души. В такие периоды предательство становится добродетелью.

О чем же свидетельствует исторический опыт? О том, что характер и ум народов преобразуются вместе с формой политического правления. И вот что парадоксально. Разные формы правления придают одной и той же нации

---

<sup>162</sup> Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Соч.: в 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 183.

различный облик, то возвышенный, то благородный, то самоотверженный, то эгоистичный, то мужественный, то трусливый, то стойкий, то переменчивый. Что же можно сказать в связи с этим о человеческой природе? Добродетели не прирождены ей? Человек рождается либо без всяких предрасположений и социальная жизнь программирует его. Либо индивид приходит в этот мир с готовностью принять как добродетели, так и порок. Человека формирует воспитание, процесс социализации, адаптирования его к существующим политическим и моральным устоям. Перс, например, не имеет никакого представления о свободе, поскольку в его культуре она отсутствует как ценность. Дикарь же не располагает никаким представлением о рабстве, потому что оно еще не укоренилось в истории.

Д. Юм оспаривал такой взгляд на обстоятельства, которые формируют национальный характер. Он полагал, что ни воздух, ни климат сами по себе не могут определять облик национального самосознания. Поэтому Юм усматривал генезис национального характера в социальном общении. Ведь народы не живут обособленно друг от друга. Они вступают в политические союзы и разрывают их. Они обмениваются традициями и нравами. Так шлифуются склонности, которыми обладают народы. Но особенную роль при этом играют человеческие страсти. Мгновенные и интенсивные вспышки эмоций – особая картина коммуникаций между народами. Аффекты сплачивают и разъединяют людей. Ведь для решения общих вопросов, связанных с управлением, торговлей и обороной, нужна коллективная сплотка. Так постепенно в ходе социальной коммуникаций вырабатывается общий язык, одинаковые нравы и формы поведения. Это и есть путь к формированию национального характера. Что же касается географических факторов, то их влияние на национальное сознание, по мнению Д. Юма, как говорится, не просматривается. Есть страны, которые занимают огромные просторы, климат оказывается разным даже в одной и той же стране, если она обладает значительной территорией, но никакого принципиального различия в формировании национального характера под влиянием этих

факторов не происходит. Можно взять для примера страны, которые имеют одинаковые климатические условия, но это не сказывается на сходности национального характера. В качестве исторической иллюстрации Юм сравнивает Афины и Фивы. У них нет климатического различия. Но разве можно в этом случае говорить о сходности политического сознания? Юм даже иронизирует: неужели качество воздуха меняется в соответствии с государственными границами?

Юм оспаривает точку зрения Монтескьё о том, что северные народы более мужественны, воинственны, чем южные. Да, рассуждает английский философ, северные народы завоевали южные. Но можно ли сказать, что это свидетельствует о каких-то характерных качествах северян? А, может быть, это поражение южан было связано с бедностью южных народов? Поэтому храбрость северян здесь, скорее всего, не причем. Конечно, в противостоянии народов играют роль многие факторы: мощь или убогость отдельных стран, цветущая или деградирующая экономика, наличие боевой и плохой армии. Но сводить причины побед к одному фактору неразумно.

Английский философ в своей работе «О национальных характерах» пришёл к убеждению, что национальное самосознание может трансформироваться под воздействием сложившейся системы управления. Он также отметил влияние других народов на конкретное содержание национального характера. Этот феномен он рассматривал как собирательное понятие, имея в виду множество факторов, шлифующих направленность и форму национального самосознания.

В конечном счете, по мнению Юма, две причины – моральные и физические – способны истолковать существование национального характера. Он писал: «Под моральными причинами я понимаю все обстоятельства, которые способны воздействовать на ум как мотивы или основания, и которые делают определенный комплекс обычаев, привычных для нас. К таковым относятся форма правления, социальные перевороты, изобилие или нужда, в которых живет население, положение нации в



отношении своих соседей и тому подобные обстоятельства. Под физическими причинами я понимаю те качества воздуха и климата, которые, по-видимому, постепенно и незаметно влияют на характер, изменяя тонус и сложение тела и придавая людям определенный темперамент, который хотя и можно иногда преодолевать при помощи размышлений и разума, но который все же будет преобладая у большей части людей и оказывать влияние на их обычаи»<sup>163</sup>.

Решающую роль в формировании национального характера Юм придает моральным причинам. Он отмечает, что если человек вынужден заниматься тяжелым физическим трудом, то он вряд ли окажется продуктивным в научных занятиях. Долг солдата защищать страну. Это занятие развивает храбрость, мужество, честность. Но солдатам приходится тренировать ум, а не мускулы. Иное дело – священники. Их профессиональная деятельность, в какой бы стране, она не реализовалась, невозможна без духовных усилий. В этом отношении они отличаются от других своих соотечественников больше, чем друг от друга. Их, следовательно, можно описать через обнаружения характера. Такая постановка вопроса в известной степени противоречит представлению о врожденности национального характера. Получается, что внешние факторы играют в этом формировании решающую роль.

Другой аспект этой проблемы состоит в том, что национальный характер рассматривается как динамический, а не неизменный. Историческое развитие преобразует нравы. Юм писал: «Нравы одного народа, - пишет Юм, - весьма значительно меняются с течением времени либо из-за огромных изменений в их системе правления, либо из-за смешания с другими народами, либо из-за того непостоянства, которому подвержены все людские дела. Изобретательность, трудолюбие и активность древних греков не имеют ничего общего с глупостью и праздностью нынешних обитателей соответствующих районов. Прямота, храбрость и любовь к свободе

---

<sup>163</sup> Юм Д. О национальных характерах // Юм Д. Соч.: в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 703-704.

составляли характер древних римлян, так же как коварство, трусость и рабская покорность отличают их современных потомков.. Хотя кое-какие немногочисленные черты характера французов таковы же, что и те, которые Цезарь приписал галлам все же какое может быть сравнение между любезностью, человеколюбием и образованностью современных обитателей этой страны и невежеством, варварством и вульгарностью прежних? Не говоря уже об огромной разности между нынешними владельцами Британии и теми, кому она принадлежала до римского завоевания, мы можем заметить, что несколько веков назад наши предки погрязли в самом презренном суеверии, в прошлом веке они прониклись самым яростным (религиозным) исступлением, а сейчас успокоились и отличаются наиболее холодным безразличием в отношении религиозных вопросов, которое только можно встретить в какой-либо стране мира»<sup>164</sup>.

Анализируя нравы, Юм основное внимание уделяет не столько феноменологии морали как таковой, сколько влиянию формы правления. Понятное дело, что деспотическая власть способна привить народу жестокость и безнравственность, внедрить в общественное сознание условность при оценке конкретных общественных деяний. Но форма правления может в той же мере содействовать облагораживанию нравов, укрепляя в национальном самосознании такие ценностные ориентации, как справедливость, величие, благородство.

Таким образом, Юм подметил крайности, которые сложились в толковании национального характера. Когда говорят о народе, то наделяют его самыми неожиданными характеристиками. Нередко об этносах судят положительно, все его представители получают восторженную оценку как люди мужественные, честные и справедливые. Но этот же народ вдруг описывается в совершенно полярных красках. Он оказывается необразован, труслив по определению, склонен к мошенничеству и обману. Как можно совместить эти полярные оценки? Конечно, не все народы заслуживают

---

<sup>164</sup> Там же. С. 712-713.

негативных определений. Скажем, швейцарцы и ирландцы, по мнению Юма, отличаются честностью и не участвуют в политических спекуляциях.

Сам Юм не склонен порицать народы за то, что они несут в своем поведении пороки и поразительную противоречивость. Он считает, что порочным народ оказывается благодаря растлевающей мощи власти. Ей не нужен свободолобивый народ и поэтому она стремится отлучить его от свободы, от трезвого мышления, от честности. Отметим, что Юм не трактует поэтому национальный характер как выражение особых этнических и моральных черт нации или народа. Он дает более узкую трактовку этого феномена: «Когда ряд людей объединен в одну политическую организацию, случаи, когда они собираются для совместных бесед по вопросам обороны, торговли и управления, должны быть так часты, что вместе с одинаковой речью или языком они должны приобрести сходство в нравах и иметь общий, или национальный, характер наряду со своим личным, присущим каждому отдельному лицу»<sup>165</sup>.

Но Юм все-таки приближался и к более широкой постановке этой проблемы. Он разделяет общий подход Гельвеция к этой теме. Согласно Гельвецию, отмечал он, «всякий народ имеет свой особенный способ видеть и чувствовать, который образует его характер, и у всех народов характер этот изменяется либо внезапно, либо постепенно, в зависимости от внезапных или незаметных изменений происходящих в форме их правления, и, следовательно, в общественном воспитании»<sup>166</sup>.

Кант тоже признавал влияние географической среды на характер народов, но он не видел с этой зависимости разгадки национального характера. Разве, - рассуждал он, - при переселении народов национальный характер решительно изменяется? Скорее всего, национальное самосознание остается прежним. Хотя, разумеется, народам приходится приспособливаться к новым климатическим условиям. И. Кант, судя по всему, одним из первых

---

<sup>165</sup> Юм Д. О национальных характерах // Юм Д. Соч. в 2 т. М., 1966. Т. 2. С. 709.

<sup>166</sup> Гельвеций К.А. О человеке // Гельвеций К.А. Соч.: в 2 т. М., 1974. Т. 2. С. 182.

задумался над типологическими уровнями характера. Он назвал их в такой последовательности: 1) характер личности, 2) характер пола, 3) характер народа и 4) характер рода.

Кант полагал, что национальный характер наследоваться, быть врожденным. Но он также может быть приобретен в процессе жизненной судьбы и исторического развития.

В то же время немецкий философ полагал, что при рассмотрении этой темы нужно избегать упрощения. В частности, по его словам, опасно и сомнительно рассматривать национальный характер как следствие привычек, облюбованных тем или иным народом в процессе совместной жизни. Кант подверг также критике представление о том, что национальный характер может явиться результатом формы правления, бытующей в той или иной стране. Рискованно также, по его мнению, связывать национальный характер напрямую с природными условиями, скажем, климатом. Если бы существовала такая зависимость от природы, то при переселении народов на другие территории, они немедленно бы стали заложниками новых форм поведения и национального самоощущения. Но исторический опыт показывает, что, перекочевывая на другие места, народы сохраняют свой душевный склад. При этом внимательному исследователю ясно, откуда явились эти народы и каковы их извечные привычки и обычаи.

Однако Кант не отвергал полностью значимость природных факторов или общения между народами как факторов, формирующих национальный характер. Вообще народ, по мнению, Канта – это объединенное в одном месте множество людей, воспринимающих себя как единое целое. Философский взгляд на «дух народа», на этническое сознание Д. Юм тоже, как и Кант, связывал с природными и географическими факторами. Однако он настаивал на значимости и социально-политических доминант. Дж. Вико привнес в трактовку темы новые аспекты. Он выделил в качестве элементов национального самосознания мифы, язык, ритуалы, которые выражают духовность различных этносов. Невозможно, по его мнению, постичь

природу национального характера без учета этих факторов. В истории человечества повторяются отдельные фазы и стадии. При этом новые поколения воспринимают накопленные духовные богатства, которые в значительной мере формируют их душевный склад.

В диссертации уже шла речь об идеях Канта об этносах, характерах. Стоит еще раз подчеркнуть, что немецкий философ одним из первых использовал в своих трудах такие понятия, как «характер народа» и «национальный характер». Кант проводит концептуальное различие между такими категориями, как «нация», «чернь». Он стремится уточнить такие понятия, как «народ» и «нация». Людей, живущих на одной территории и связанных общим происхождением, можно назвать народом. Нация же предполагает одно общественное государственное целое. Но она же может быть и частью народа.

В толкование национального характера внес новую идею И. Гердер, который придал доминирующее значение в генезисе национального характера феномену общения народов. Он едва ли не первым стал трактовать слово «культура» в современном значении, имея в виду «культуры идентичностей». Человек чувствует себя в обжитом мире, независимо от уклада, традиционалистского или общинного. Он ощущает при этом укоренённость в культуре. Так в философии возникали устойчивые представления о том, что важно проявить внимание к чужой культуре и осознать ее инаковость. При этом философам мнилось, что культура Запада постепенно становится историей человечества как такового. Однако, несмотря на это, остается опасность этноцентрического искажения общей цивилизационной картины. Уже было известно, что представители многих культур рассматривают чужеземцев не как людей, а как странных обитателей Земли. Но вот и европейскому человеку мнилось, будто «человеческая природа совпадает с его собственными культурными стандартами»<sup>167</sup>. Что, касается И. Гердера, то он был убежден в том, что весь круг представлений,

---

<sup>167</sup> Benedict R. Patterns of Culture. L., 1961. P. 4.

который характерен для одного народа, может оказаться вредным для других<sup>168</sup>.

Неслучайно Гердер настаивал на том, чтобы употреблять слово «культура» во множественном числе. При этом подразумевались культуры различных наций и эпох, а также нетождественность социальных и экономических компонентов внутри самой нации. Эта идея рождается пока в первоначальном варианте, но становится укорененной в начале XX в. Именно в этот период культура парадоксальным образом начинает противопоставляться цивилизованности. Сам термин культура чаще всего подразумевает жизненные сценарии «дикарей», нежели людей, уже ставших цивилизованными.

Разносторонняя коммуникация между народами позволяет различным этносам воспринимать или отвергать определенный образ жизни, традиции и привычки. Сам дух общения формирует национальный характер. Гердер ввел понятие «народ», имея в виду конкретные сообщества людей, чей облик определяется языком и историческими традициями. Народные традиции, по его мнению, обеспечивают чувство идентичности, общей сопричастности людей в их культурной активности. В рассуждениях Гердера проходит тема сопричастности определенных массивов людей, которые осознают свою близость. По сути дела им и вводится тема идентичности, которая обуславливается народными традициями. Так, в истории философии рождается гегелевский термин *volkergeist* – «дух народа». И. Гердер пришёл к убеждению, что на общественную жизнь влияют многие факторы. Но прежде всего надо различать внутренние и внешние детерминанты. Природные факторы, может быть, и играют определенную роль. Но истинные причины и облик национального характера обуславливают внутренние факторы, органические силы, присущие тому или иному народу. Мощная генетическая сила породила все органические образования на Земле. Конечно, он климатических условия зависит действие этих сил, которым

---

<sup>168</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 205.

климат может помогать или, наоборот, противодействовать. Юм писал: «Конечно, всякий знает, что тепло расширяет волокна тела, так что они становятся более вялыми, что соки от тепла разжижаются и усиливается испарение, что со временем даже твердые члены тела могут становиться ватными, слабыми. Даже великого Монтескье упрекали в том, что климатический дух законов он основал на обманчивом опыте с бараньим языком»<sup>169</sup>. Французский социолог на примере бараньего языка, пытался доказать, что холод сообщает организму физическую и духовную энергию. Но до истинной феноменологии национального характера в этих рассуждениях еще очень далеко. Гердер не оспаривал, что люди представляют собой податливую глину для климата. «Но пальцы, - писал он, - создают такие разнообразные формы, а противодействующие законы столь многообразны, что, быть может, лишь сам гений человечества может составить уравнение всех этих сил»<sup>170</sup>.

Что касается Гегеля, то он был близок концепциям географического детерминизма. Иначе, по мнению, чем можно объяснить неизменность национального характера того или иного народа. «Неизменность климата, вся совокупность свойств и особенное гей страны, в которой та или иная нация имеет свое постоянное местопребывание, способствует неизменности ее характера»<sup>171</sup>. Он указывал также на стойкость как национальных, так и расовых различий. Разумеется, немецкий философ не мог полностью принять концепцию Монтескье, но и обойти роль природного фактора не представлялась ему возможной. Ведь исторический процесс разворачивается в рамках природы и общества. Но сам историко-исторический народ есть, по мнению Гегеля, природная определенность. Стало быть, роль природы невозможно умалить или преувеличить. «По сравнению с всеобщностью нравственного целого и его единичною, действующею индивидуальностью, - писал Гегель, - связь духа народа с природой есть нечто внешнее, но,

<sup>169</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 178.

<sup>170</sup> Там же.

<sup>171</sup> Гегель Г. Философия истории // Гегель Г. Соч. в 3 т. М., 1956. Т. 3. С. 76.

поскольку мы должны рассматривать ее как ту почву, на которой совершается развитие духа, она по существу и необходимо оказывается основой»<sup>172</sup>.

Что заставляет Гегеля настаивать на роли природного фактора. Пробуждение абсолютной идеи, духа, сознания, по его словам, происходит сначала в природе. Но этим не исчерпывается ее значение. При победном шествии абсолютной идеи естественная непосредственность выступает противоположностью рефлексии духа. Природа есть первая возможность обрести свободу в себе. И природа не должна противиться этому процессу, несущему освобождение. Так что ни жаркий, ни холодный пояс не в состоянии остановить шествие культурно-исторических народов. Гегель отмечает, что может иметь лишь количественное измерение. Её власть может быть огромной, но при этом она не способна оказаться всемогущей. Человек не может чувствовать себя в природе полностью свободным, поскольку жара и холод оказывают воздействие на его поля, парализуют его действия. В этом контексте Гегель ссылается на слова Аристотеля о том, что высшие потребности возникают только после того, как удовлетворены потребности необходимые. Природа удерживает тягу к высшему, всеобщему. Гегель отмечает: «Но в жарком и холодных поясах гнетущие потребности никогда не могут быть удовлетворены; человеку постоянно приходится обращать внимание на природу, на палящие лучи солнца и на сильную стужу. Поэтому истинной ареной для всемирной истории и оказывается умеренный пояс, а именно его северная часть, так как в ней земля имеет континентальный характер»<sup>173</sup>.

Вопрошание по поводу национального характера, присущего тому или иному народу, в начале XIX в. вызвало к жизни понятие «дух народа». Оно укоренилось в этнологической традиции. Но в соответствии с замыслом диссертации есть необходимость проанализировать это понятие в

---

<sup>172</sup> Там же. С. 76.

<sup>173</sup> Там же. С. 77.



философской литературе. Оно встречается в трудах немецкой классической философии. Так, Гегель вводит это понятие в связи с толкованием исторического процесса. Как известно, он рассматривает всемирную историю как самовыражение абсолютной идеи, как ступени развития духа. Стадиальность в данном случае отражает степень обретения свободы. «Здесь мы должны признать, - писал Гегель, - что всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип. Таким принципом в истории является определенность духа – особый дух народа»<sup>174</sup>.

Гегель дал и определенную расшифровку этого понятия. Во-первых, речь идет об особом принципе народа, в котором находят отражение религиозные верования, особенности политического строя, правовой системы, нравственности, а также художественной практики. Во-вторых, дух народа не только принцип, но и программа постоянных устремлений народа, его многообразной активности. «Мы должны, - подчеркивает Гегель, - определенно познавать конкретный дух народа, и так как он есть дух, он может быть понимаем только духовно, мыслью. Только конкретный дух проявляется во всех делах и стремлениях народа, он осуществляет себя, приобщается к самому себе и доходит до понимания себя потому, что он имеет дело лишь с тем, что он сам из себя производит. Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. Он должен совершить и он совершит это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории»<sup>175</sup>.

У каждого народа есть собственный дух, общий настрой, самобытная духовность. Но эти принципы не отгорожены друг от друга. Они являются обнаружением единого всеобщего духа, который выражает себя через эти принципы, через них возвышается и завершается в истории. Проникнув в

<sup>174</sup> Гегель Г. Философия истории // Гегель Г. Соч. в 3 т. Т. 3. С. 61.

<sup>175</sup> Там же. С. 71.

собственную суть, всеобщий дух становится универсальным. Но развитием этого тезиса является утверждение о существовании всемирно-исторических народов. Кто же имеет такую привилегию? У Гегеля носителями высокого принципа духа выступают германские народы. Однако есть этносы, которые не достигают этого ранга. Именно этот факт, по мнению Гегеля, объясняет абсолютизацию географического фактора другими европейскими мыслителями.

### **Национальное государство**

Глобализация до предела обострила проблему исторической судьбы национального государства и соотношения разных цивилизаций. В Новое время и в эпоху Просвещения представления о далеких народах были еще достаточно условными, основанными на неглубоком знании традиций и специфики других культур. П.С. Гуревич отмечает: «Процесс осмысления западноевропейской культурой сложного и многослойного социально-культурного комплекса, традиционно определяемого как Восток (в отличие от Запада), насчитывает уже 2000-летнюю историю. На протяжении тысячелетий европейцы по-разному видели далекие континенты. Неодинаковыми были и побудительные мотивы, порождающие желание взглянуть в очертания иных миров. Различной была и степень погруженности в глубины неведомой культуры. Отсюда — и известная размытость границ самого понятия «Восток», которое претерпело многочисленные, нередко радикальные трансформации, включалось в самые разнородные системы абстрактно-теоретических взглядов и образно-чувственных представлений. Говоря о Востоке, нередко имеют в виду, прежде всего, страны Азии и отчасти Африки, Латинской Америки, т.е. ту историко-географическую и культурно-цивилизационную «данность», которая издавна была объектом изучения в ориенталистике, а также —

применительно к Новому времени — всю совокупность государств, составляющих так называемые развивающиеся страны<sup>176</sup>.

В Новое время и в эпоху Просвещения возникает своеобразный компромисс между индивидуальным и всеобщим. Он находит свое выражение в феномене национального государства. Когда говорят о национальном государстве, то имеют в виду достижение своеобразной связи между культурой и политикой, между этническим содержанием и сконструированным представлением об этносе. Появление национального государства знаменует устранение аморфности в нации. Она обретает политическую силу и идеологическое образование. Национальное государство безоговорочно усыновляет идею культуры. В самой культуре ощущается нехватка, она нуждается в государстве, чтобы утвердить самое себя. Возникает представление о том, что все народы имеют основание закрепить свое бытие в феномене государства. Само же государство трактуется как высшее удостоверение этнической идентичности. Так внутри национального государства рождается союз этноса и абстрактных прав, этнической исключительности и политической всеобщности.

«Национальное государство, — отмечает известный философ культуры Т. Иглтон, — место, в котором может осуществиться потенциально универсальное сообщество равных, свободных граждан, подобно тому как романтический символ — это конкретное проявление мирового духа. Именно patria (родина) восхваляла вас как революционного гражданина Франции, но Родина была еще и локусом Разума и Свободы, которые не являлись исключительно французским достоянием. Конечно же, лишь некоторые культуры, уже прошедшие эволюцию от примитивной клановости к некоему подобию цивилизации, смогут оказать гостеприимство этим высшим политическим формам»<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Гуревич П.С. Культурология. М., 2011. С. 148.

<sup>177</sup> Иглтон Терри. Идея культуры. М., 2012. С. 92.

Философская проблема здесь связана с вопросом: можно ли отыскать государство, пределы которого стремятся совпасть с границами конкретного этноса. Возникает противоречие между интересами этноса и стремлением государства захватить и освоить ресурсы этнической культуры. Но сразу обнаруживаются определенные социальные риски. Такая экспансия может подорвать собственную универсальность государства. С одной стороны, оно безграничную опору на этнические ресурсы, а с другой стороны вынуждено всячески ограничивать этноцентризм. Классический национализм в своих социальных иллюзиях предполагал, что мир должен представлять из себя некую амальгаму из самобытных и самостоятельных объединений, получивших наименование нации и в этом качестве иметь право реализовать собственный маршрут к своей исторической судьбе.

«История возникновения национального государства, - пишет Сл. Жижек, - это история (зачастую крайне насильственная) «превращения» местных сообществ и их традиций в современную нацию как «воображаемое сообщество»; этот процесс связан с подавлением подлинно локальных образов жизни и/или их вписыванием в новую широкую «изобретенную традицию». Иными словами, национальная традиция – это ширма, которая скрывает процесс модернизации, а саму подлинную этническую традицию в ее невыносимой фактичности<sup>178</sup>.

В настоящее время широко обсуждается вопрос о роли социальных границ в конструировании нации. Английский антрополог Эрнст Геллнер отметил, что «...национализм – это теория политической законности, которая состоит в том, что этнические границы не должны пересекаться с политическими, и в частности, что этнические границы внутри одного государства – вероятность, формально исключаясь самим принципом в его общей формулировке, - не должны отделять правителей от основного населения.

---

<sup>178</sup> Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 293.

## Структура чувств

Национальный характер, безусловно, выражает определенные мировоззренческие представления. Он нуждается в идеологии, которая способна мобилизовать доктринальные ресурсы. Но национальный характер сопряжен также и со спектром самых разнообразных и ярких эмоциональных переживаний. Обычаи конкретной культуры используют праздники, карнавалы, обычаи для закрепления этих общих для данного народа состояний.

Исследователи обычно указывают на эмоциональные компоненты национального характера. Особо отмечают бессознательные, чувственные признаки этого феномена. Такая позиция представляется нам односторонней. Разумеется, национальный характер проще выразить на уровне эмоций, нежели сознания. Однако носителям национальных характеров тем не менее присущи и конкретные когнитивные, ментальные особенности, своеобразный умустрой.

Поскольку исследователи этой темы больше внимания уделяли эмоционально-образным аспектам темы, то, естественно, в первую очередь возникали догадки о проявлениях темперамента в национальном характере. В первую очередь фиксировалась скорость и интенсивность реакций на внешний мир, которые обнаруживались у носителей национального характера. Скажем, потребность в празднике, в бурных, зажигательных переживаниях присуща латиноамериканским карнавалам. «Праздник как изначальная, «первичная» (М.М. Бахтин) форма культуры, - отмечает Валерий Земсков, - отчетливо выявляет и воплощает глубинные и сущностные – онтологические – характеристики той или иной культурно-цивилизационной системы и типа человека, ее творящего и ею порождаемого. Поэтому необходимо понять проблематику культурно-цивилизационной специфики и типологии применительно к ибероамериканской традиции как в ее единстве, так и в разделении»<sup>179</sup>.

<sup>179</sup> Земсков Валерий. О литературе и культуре Нового света. М., СПб., 2014. С. 553.

По мнению этого серьезного ученого, национальный характер различных миров Латинской Америки отражается в празднике. Однако подразумевается не обычное, повседневное или календарное ликование. Речь идет об экстатическом переживании праздника как определенного действия, события, в котором находят отражение и архаические, и мифологические сюжеты. Это своего рода жизнетворящая метафора, позволяющая представителям национального характера экстатическим путем достичь пороговости, известной инаковости, то есть другого мира. «Ситуация «встречи» этносов, культур, рас, взаимного узнавания и опознавания, взаимоотталкивания, взаимопритяжения и взаимодействия воспроизводится как архетипический сюжет на протяжении столетий и порождает эффект травестийности, пародирования, игры, маскировки и демаскировки, перефразирования. Таков механизм опознавания «одного» - «другим». Кто бывал в Латинской Америке, тот видел это воочию, в странах с значительной долей афроамериканского населения»<sup>180</sup>.

## **Выводы к главе 2**

Проблема национального характера в этнологии осмысливается в основном на эмпирической основе. Исследователи накапливают разносторонний материал, который характеризует психологические особенности национальной жизни. Это относится к работам таких видных учёных, как А. Кардинер, Р. Бенедикт, М. Мид. В их трудах национальный характер анализируется как совокупность устойчивых черт нации, закрепившихся в ходе исторического развития и отражающих специфику и дух нации, её менталитет, традиции и массовые эмоциональные переживания. Однако при этом сам вопрос о том, почему та или иная нация располагает этими свойствами, как правило, не ставится. Поэтому особую ценность приобретают философские работы Нового времени, Просвещения и романтизма, когда в разных ракурсах ставится проблема национальных

---

<sup>180</sup> Там же. С. 559.

различий, влияния географического фактора или особенностях политического процесса на общий облик нации, когда рождается идея национального государства и слово «культура» начинает использоваться во множественном числе. Такие мыслители, как Гердер и Фихте вынашивают идею особой этнической культуры, располагающей политическими правами и обретающей своё существование в форме национального государства. Национализм выступает как особый феномен, позволяющий адаптировать примордиальные ресурсы к новым вызовам современности. Национальный характер отражает не только мировоззренческую канву этнических общностей. Он также демонстрирует определённую «структуру чувства», то есть формы совместных эмоциональных состояний.

### **Глава 3. Антропологический аспект японской идентичности**

#### **Три концепции японской личности**

В современных исследованиях о Японии и японском обществе и особенно в так называемых теориях «Нихондзин рон» и «Нихон бунка рон» (теорий о японской этнопсихологической и культурной специфике) антропологический подход к анализу их своеобразия занимает одно из важных мест. Японское общество наших дней представляется многим исследователям как качественно отличное от других обществ мира, поскольку при идентичности технического уровня развития Японии и других развитых стран. Она обладает качественно более высоким социокультурным потенциалом, важным антропологическим компонентом которого является «японская личность». Сегодня личность как феномен японской культуры интерпретируется в японоведении с позиции трех основных направлений: вестернизаторско-модернизаторского, акцентирующего внимание на развитии индивидуалистической личности в японском обществе; уникалистского, для которого личность японца с ее группистскими

ориентациями является неповторимым «плодом» японского культурного и социального развития, и японизаторского, видящего в японском обществе и его социокультурном потенциале модель для подражания в других странах мира, поскольку этот потенциал, и в частности такая его часть, как модель идентичности личности, соответствует требованиям «общества будущего», определяемого исследователями как «постиндустриальное общество», «общество эпохи культуры» или как «альтернативное общество», «информационное общество».

Как правило, анализ личности в литературе о Японии начинается с рассмотрения концепции человека в японской культуре. Известный японский социопсихолог профессор Оскарского университета Хамагути Эсюн отмечает: «Японский взгляд на человека имеет много общего со взглядами народов Восточной Азии, но значительно отличается от взглядов народов Запада...»<sup>181</sup>. Американский исследователь Р. Холлоран, сравнивая существующие в англо-американских странах и в Японии представления о человеке, его значении и месте в обществе, выделяет ряд характерных для этих культур различий. Его взгляды в общем отражают характерные для буржуазного японоведения Запада конца 60-х годов черты, и в первую очередь в них акцентируется «гуманистическое начало» буржуазного общества Запада. Холлоран пишет, что западное общество стремится, во-первых, к полному гуманному выражению личности, японское же общество хочет подчинить личность целям достижения гармонии в группе.

Во-вторых, на Западе люди считаются «равными», даже если к ним не всегда и относятся как к равным, а в Японии полагают, что людям «свойственно» быть «неравными» и у каждого есть свое место в иерархии<sup>182</sup>. В-третьих, «западный демократ» в идеале отличается терпимостью и признает многообразие в обществе, в то время как для японцем характерны

<sup>181</sup> Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса» – но сайхаккэн. Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977. С. 52.

<sup>182</sup> Halloran R. Japan: images and realities. Tokyo: [Rutland]: Tuttle, 1970. P. 156.



нетерпимость и стремление к конформизму<sup>183</sup>. И, наконец, в-четвертых, западный гражданин утверждает, что как «свободный человек» он обладает определенными неотъемлемыми правами, а «японец считает, что как член семьи-нации он имеет определенные долги и обязанности»<sup>184</sup>.

Во всех расставленных американским исследователем акцентах прослеживается общее для вестернизаторского подхода того времени стремление рассматривать буржуазно-демократические институты Запада как идеальный вариант для раскрытия человека и его способностей, как системы, позволяющие наиболее полно выразить гуманистические принципы общественного развития. В буржуазном японоведении нередко концепция человека интерпретируется в одномерном «культурном» аспекте, исключая классовые социально-исторические и культурно-исторические модификации понимания человека, его места и роли в обществе и в окружающем человека мире. Такой подход к концепции человека характерен не только для вестернизаторского направления, акцентирующего культурное превосходство Запада и отсталость, по крайней мере в области гуманистической традиции, других культур, но и душ других направлений современного буржуазного японоведения, видящих в японской социокультурной традиции и в «человеческих факторах» ее развития основной залог сегодняшних успехов Японии в конкурентной борьбе с ведущими западными странами. «Отноцентристы» понимают человека не как продукт эпохи, а как «вечный плод» с «дерева культуры», поэтому сущность этого «плода» зависит от корней, питающих «дерево», однако сами корни, по их мнению, питаются только источниками далекого прошлого.

Японский психолог Кимура Сын среди факторов, способствовавших складыванию основных социальных воззрений и установок японца, его взглядов на общество и на человека, культурно-психологической модели его сознания и поведения, указывает на «традицию народа, живущего в

---

<sup>183</sup> Там же.

<sup>184</sup> Там же.

островной стране, народа, к которому культурное влияние материка обычно проникало косвенными путями из-за моря, народа живущего в муссонном поясе и в то же время в зоне, где регулярно сменяют друг друга четыре относительно теплых времени года, народа, издавна проживавшего на Японских островах в условиях одноязычия и гомогенности...»<sup>185</sup>.

Наряду с анализом экологических и культурно-исторических факторов формирования концепции человека в японской культурной традиции ряд исследователей акцентируют внимание на идеологических и мировоззренческих характеристиках японской культуры, сыгравших большую роль в развитии «японского понимания» человека и отразивших в то же время в себе специфические стороны мировосприятия японцев.

Итальянский культурантрополог Фоско Мараини, рассматривая характерный для японской культуры взгляд на человека<sup>186</sup>, утверждает, что его концептуальной основой является «синтоистский витализм». Синтоистское мироощущение, преобладающее в японском антропологизме, по мнению итальянского исследователя, позволяет предположить, что «концепция человека в японской мысли в сущности позитивная и оптимистическая»<sup>187</sup>. В мифологии синто «нет четкой разграничительной линии между человеческим и сверхчеловеческим или божественным. Она никогда не представляла человека, утратившим изначальное блаженное существование», пишет миссионер Дж. Спе<sup>188</sup>. Жизнь на земле, согласно синтоистским представлениям, – «это благо... В ней нет ничего трагического, ничего такого, что нельзя бы было искупить... В синтоистской мысли нет пороков фрейдистской психологии: рождение здесь не рассматривается как начало отчуждения человека... Иности (жизнь) не проецирует человека в

<sup>185</sup> Кимура Сюн. Нихондзинно синсо: оинри: «Иэ» сякай-но кики. Токио: Со:гэноя, 1977. С. 61.

<sup>186</sup> Maraini P. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjin-ron literature. Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a.22, № 7/8, p. 621-686.

<sup>187</sup> Там же. P. 660.

<sup>188</sup> Spae J. Shinto man. Tokyo: Orient inst. for religious research, 1972. P. 31.

индивидуализированное бытие; она дает ему пристанище», поскольку человек как «ками» (божество) проецируется в земной мир<sup>189</sup>.

С распространением буддизма в Японии «оптимистический» взгляд на человека и человеческую природу не только не был вытеснен из японского мировоззрения, но, напротив, под его влиянием буддизм в Японии приобрел оптимистическую окраску. Согласно синтоистским убеждениям, «рай» находится здесь, на земле. Это и составляет основу японского витализма, его оптимистического взгляда на жизнь и на человека, поскольку сам рай доступен человеку при его жизни, а вернее, в самой жизни на земле<sup>190</sup>. Такой взгляд на мир и на место человека в нем кажется особенно оптимистичным в сравнении с господствующими на Западе христианскими концепциями человека и мира. «Синто не знает ни конца света, ни дня Страшного суда, ни душ, жаждущих избавления от грехов, ни идеи спасителя...»<sup>191</sup>. Каждый синтоист, отмечает Спе, должен открыть свой собственный божественный путь – «путь ками», но это «открытие» не столько личное дело, сколько обретенный им в согласии со своей общиной путь. Синто отвергает постоянные и универсальные моральные законы и ценности. Будьте чисты, искренни, верны своей человеческой природе – и у вас все будет хорошо. «Синто знает «нечистое», но не знает «зла» и мало заботится о нем, зло в синто – это просто отклонение (магару), его можно исправить и оно будет поправлено»<sup>192</sup>.

Мараини считает, что этот «оптимистический» взгляд на человека имеет ряд важных последствий для всей панорамы японской жизни и общества. Если человек никогда не пережил падения, если, напротив, от природы он добродетелен, тогда, очевидно, его следует принимать таким, каков он есть; всякое деление «человека» как целостности на высокую, благородную, вечную и, вероятно, добрую душу и на низкую, вульгарную, тленную, а,

<sup>189</sup> Там же. P. 31-36.

<sup>190</sup> Maraini P. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature. Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 661.

<sup>191</sup> Spae J. Shinto man. Tokyo: Orient inst. for religious research, 1972. P. 36.

<sup>192</sup> Там же. P. 52.

возможно, и злую плоть – все это пустой звук»<sup>193</sup>. Его мнение разделяет и японский философ Накамура Хадзимэ: «Насколько японцы склонны принимать внешний и объективный мир таким, каков он есть, настолько же они склонны принимать естественные влечения и чувства человека таковыми, каковы они есть, и не стараются подавить их или бороться с ними»<sup>194</sup>.

Американский культурантрополог Р. Бенедикт также отмечает, что «в японской философии плоть – не суть зло»<sup>195</sup>. Японцы, пишет она, «считают физические удовольствия благими и достойными культивирования делами... Тем не менее они не могут предаваться только им. Удовольствия не должны вторгаться в серьезные жизненные дела»<sup>196</sup>. Для японского мышления не существует поэтому конфликта и противоречий между трудом, трудовой этикой, моральным поведением и удовольствиями, плотскими желаниями» поэтому среди идейных и поведенческих стимулов модернизации Японии не следует искать каких-то эквивалентов «протестантской этики». Японское трудолюбие этически не противостоит японскому гедонизму: оно не требует и аскетизма, отмечает Мараини. «Труд и отдых как альтернативы человеческого континуума «тело-душа» никоим образом нельзя рассматривать как антитетические или несовместимые друг с другом. Они – не что иное, как два аспекта одного и того же: бытия человека в опыте его способностей, жизни в действии, реализованного на практике витализма. Отдых – это свободные упражнения, труд – дисциплинирующие упражнения мускулов, ума, чувств, тела, души человека. Игра – это творческая работа; работа – это серьезная игра. Удовольствие – это наслаждение богатством и щедростью жизни; работа – это контролируемое богатство, приносящее

<sup>193</sup> Maraini F. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature. Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 662.

<sup>194</sup> Nakamura Hajime. The ways of thinking of eastern peoples: India, China, Tibet, Japan. Honolulu: East-West center press, 1964. XX, p. 372.

<sup>195</sup> Benedict R. The chrysanthemum and the sword: Patterns of Jap. culture. Boston: Cambridge: Riverside press, 1946. P. 189.

<sup>196</sup> Там же. P. 177.

щедрость. Все это может послужить, по крайней мере частичным, объяснением того удовольствия, которое японцы, очевидно, получают от работы, той энергии, с которой японцы берутся за всякое дело, тех кажущихся легкими способов, при помощи которых они осуществляют свои наиболее амбициозные планы. Это может также помочь лучшему пониманию того, почему работа и дом, труд и досуг, работа и семья так тесно переплетены в Японии»<sup>197</sup>.

### **Японский стиль гуманизма**

О характерном для японской культуры принятием человека «таковым, как он есть» Ф. Мараини связывает и японское понимание элитаризма. Японский элитаризм основывается, по его мнению, на видимом естественном различии людей. «Японцы самим фактом признания человека в его экзистенциальном единстве принимают также полностью и эти важные практические последствия его. Элитаризм предполагает иерархию и конкуренцию... Иерархия является настоящим спинным хребтом японского общества. Конкуренция существует на всех уровнях как среди индивидов, так и среди групп, хотя многое тщательно прикрывается совершенно другим покрывалом...»<sup>198</sup>. С культурной концепцией «естественного человека в его экзистенциальном единстве» связаны, по словам итальянского культурантрополога, и японский «дух терпимости», и «идеал гармонии (ва)»: «Принять означает признать существование других людей и их своеобразия; гармония – это такое желательное состояние, при котором индивидуальные или групповые различия слиты в общем взаимопонимании. Терпимость и гармония в известной мере контрастируют с иерархией и конкуренцией, но здесь мы снова сталкиваемся с двумя важными первичными полярностями,

<sup>197</sup> Maraini F. Japan and the future: Some suggestions from Nihonjinron literature. Riv. intern. di scienze econ. e commerciali, Milano, 1975, a. 22, № 7/8, p. 663.

<sup>198</sup> Там же. P. 664.

для достижения которых людям в разные моменты в плюрализме японского общества представляются разные пути и разные средства»<sup>199</sup>.

Американский антрополог, ассистент профессора Гавайского университета Такиэ Сугияма Лебра<sup>200</sup> видит в японском стиле гуманизма, в японском антропоцентризме одну из характерных черт культурного этоса и понимания человека в национальной культурной традиции: «Среди различного рода предметов, с которыми люди могут иметь отношения, японцев, очевидно, более всего интересуют «социальные» объекты, собственно говоря, другие человеческие существа, хито (по-японски «хито» означает и «личность», и «других людей»). Когда индивид испытывает внутреннее удовлетворение или боль, радость или страдание, надежду или отчаяние, он склонен думать о своих отношениях с другими»<sup>201</sup>. Анализируя поведение японцев с позиций социально-интеракционистского подхода, Лебра отмечает, что среди трех выделяемых американским социологом Т. Парсонсом категорий объектов человеческого поведения – социальных, физических и символических – японцев более всего интересуется первая, а две другие приемлются и рассматриваются ими через призму «социальной озабоченности», поскольку «социально озабоченные люди склонны низводить даже несоциальные объекты, будь то символические или физические, до человеческих масштабов»<sup>202</sup>.

О характерном для японской культуры антропоцентризме писал и И. Бен Дасан<sup>203</sup>. Он подчёркивал, что для японцев «нингэнсэй» («человечность») представляет собой «первичную реальность», ей отдается приоритет над всем остальным, в то время как таким символическим репрезентациям, как законы, слова, разум, отводится вторичная роль:

---

<sup>199</sup> Там же. Р. 665.

<sup>200</sup> Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. – Bibliogr.: p. 271-287.

<sup>201</sup> Там же. Р. 2.

<sup>202</sup> Там же. Р. 5.

<sup>203</sup> Ben-Dasan J. The Japanese and the Jews /Tranel. from the Jap. by Gage R.L. New York; Tokyo: Weatherhill, 1972. XI, 193 p.

поэтому в основе японской поведенческой логики лежат «принципы» (воли их только можно так назвать): «закон по ту сторону закона», «слово по ту сторону слова», «разум по ту сторону разума»<sup>204</sup>.

Необычайно высокая озабоченность социальными объектами и социальными отношениями, составляющая основу японского культурного этоса и японского антропоцентризма, порождена, по мнению Т.С. Лебры, спецификой культурно-исторического развития страны и в первую очередь тем фактом, что в течение долгого времени она не вела войн за выживание от внешних врагами; для других стран, истории которых знаком опыт таких войн, борьба за выживание стала источником мобилизации интереса к физическим и символическим объектам<sup>205</sup>. Если субъект действия озабочен, в первую очередь символическими и физическими объектами, то он считает, что эти объекты были созданы для него, что имя можно манипулировать, их можно эксплуатировать и контролировать, поскольку перводвижитель всегда находится в нем самом к его можно идентифицировать с желаниями, целями и силой субъекта. Если же эти материальные и символические объекты приемлются как конечная реальность или как непреодолимая сила, требующая покорности и уважения, тогда перводвижитель находится в руках объектного мира и определяется как причина происхождения, цель, инициатор, родоначальник, контролер поведения различных элементов универсума. Влияние в культуре, акцентирующей внимание на интересе к физическим и символическим объектам, всегда имеет односторонний характер и направлено из центра на периферию; такого рода ориентация характерна для западных и для некоторых восточных, в том числе и китайской, культур. Лебра именует эту ориентацию «односторонним детерминизмом»<sup>206</sup>.

Этос «одностороннего детерминизма», по мнению Лебры, нашел свое отражение в таких феноменах европейской культуры, как монотеизм, «дух» в

<sup>204</sup> Там же. Р. 102.

<sup>205</sup> Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists) // J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol.8, № 1, p. 6.

<sup>206</sup> Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. – Bibliogr.: p. 271-287.

гегелевской метафизике, идея» в платоновском реализме, понятие естественного права, историцистская концепция «истории», идеи «диктатора», «спасителя» или «простого гражданина», «обожествленного» индивидуализмом.

Если же первичной заботой «действующего лица» (актера) является социальный объект, как это имеет место в японской культуре, тогда субъект в своей поведенческой ориентации проявляет повышенный интерес и особые экспектации относительно действий «другого» и их возможного влияния на его действия и поведение в дальнейшем. «Японское Эго действует относительно Другого, зная или подозревая ответ Другого, и Другой в свою очередь, отвечая согласно или вопреки экспектациям Эго, влияет на дальнейшее его поведение... Активизация цепочки связей не может быть приписана исключительно Эго или Другому, но только им обоим или отношениям между ними. Действующее лицо не способно определить перводвигатель и, вероятно, безразлично к его существованию. Вместо этого оно, скорее, сознает существование взаимовлияния между ним самим и его объектом»<sup>207</sup>. Эту характерную для японской культуры ориентацию Дебра называет «интеракционным релятивизмом»<sup>208</sup>. «В интеракционном релятивизме актер действует определенным образом не потому, что его понуждает к этому внешний перводвигатель или такой внутренний перводвигатель, как неодолимая страсть или желание, его поведение, скорее, есть результат взаимодействия и взаимного влияния самого его и его объекта»<sup>209</sup>. Если «односторонний детерминизм порождает эпистемологически и идеологически стремление к дифференциации, к отделению одного элемента от другого: субъекта от объекта, одного объекта от другого, сверхъестественного от естественного, человеческого от нечеловеческого, души от тела, бесконечного от конечного, истинного от ложного, победителя от побежденного, черного от белого, да от нет, то

---

<sup>207</sup> Там же.

<sup>208</sup> Там же.

<sup>209</sup> Там же. Р. 7-8.



интеракционный релятивизм, напротив, склонен подавлять такие различия и скорее связывать вещи, чем рассматривать их дискретно. На этом основании можно сказать, что интеракционному релятивизму соответствует императив соединения и слияния, а одностороннему детерминизму – императив дифференциации и разделения»<sup>210</sup>. В культуре одностороннего детерминизма действующее лицо определяет или объясняет свое поведение четко и просто: «так я хотел», «такой-то приказал сделать так», «так сказано в Библии» и т.д. «Интерпретация поведения, направляемого интеракционным релятивизмом, включает ситуационную варьируемость и комплексность и соблюдение общего баланса среди соответствующих данному действию факторов. Вещь в целом «зависима»<sup>211</sup>. Лебра определяет два нарисованных ею культурных типа как «идеальные», не существующие в чистом виде ни в одной земной культуре, однако японский культурный этос «значительно ближе к интеракционному релятивизму, чем к одностороннему детерминизму, в то время как традиционная западная культура ближе ко второму, чем к первому»<sup>212</sup>. И китайская культура значительно ближе, чем японская, отмечает американский антрополог, к одностороннему детерминизму. «Социальная озабоченность» и «интеракционный релятивизм» предполагают друг друга и вызывают друг друга, «взятые вместе, они характеризуют японский этос. «Социальный релятивизм» и есть тот термин, который передает эту комбинацию»<sup>213</sup>. «Социальный релятивизм», по словам Лебры, не только представляет японскую поведенческую основу, но и те мировоззренческие установки, которые формируют взгляд на человека и японский антропоцентризм. «В то время как западный человек расчленяет личности на душу и плоть, или на божественную и дьявольскую половины, и пытается подчинить одну другой японец не признает такого разделения и, скорее, приемлет целостное существование человека как сбалансированного

---

<sup>210</sup> Там же. Р. 8.

<sup>211</sup> Там же.

<sup>212</sup> Там же.

<sup>213</sup> Там же. Р. 9.

естественного единства. Колебания западного человека между неистовой безбожной агрессией и виноватым благочестивым смирением кажутся японцу натянутыми и бессмысленными»<sup>214</sup>. На Западе (и особенно в его интеллектуальной истории) рациональность приобрела особенно высокий статус. «Можно сказать, что развитие западной цивилизации – это процесс роста рационализации, во время которого человек обрел свободу от эмоциональной иррациональности. Обязательная рациональность и подавление эмоциональной увлеченности являются, очевидно, другим парадоксальным результатом признания непреодолимости страстей. В Японии же рациональность не получила такого высокого статуса, но и эмоциональность не деградировала до уровня иррациональности... Рациональность и эмоциональность не представляются японскому уму взаимоисключающими»<sup>215</sup>. В западной культуре человек всегда понимается дуалистически в антитезе и конфронтации духа и плоти. Поэтому его эмоции, особенно сексуальные влечения и страсти, должны быть одолеваемы своей антитезой – строгим аскетизмом. Если любовь и ненависть сильны и неодолимы, то контролировать их должно религиозное чувство греха, отсюда и основная тема западной морали, утверждающая господство духа, ума над плотью. Не случайно и то обстоятельство, что психоаналитическая теория Фрейда, исходящая предпосылочно из представления о сексуальной агрессивности и репрессивности человека, родилась на европейской культурной почве. Японцы же, которые в своих эмоциях проявляют склонность к «мягкому пафосу»<sup>216</sup> и тонким чувствам, считают типичную для западной культуры ассоциацию вины с плотскими желаниями неестественной и бесчеловечной. Природа – это и есть природа, сказал бы японец, и все, что есть в природе, включая и сексуальные желания, невозможно отвергать. Японцы сами называют это отношение к природе и

---

<sup>214</sup> Там же. Р. 18.

<sup>215</sup> Там же. Р. 18-19.

<sup>216</sup> Ishida Eiichiro. A culture of love and hate. – In: Japanese culture and behavior: Sel. readings / Ed. by Lebra T a. Lebra W.P., Honolulu, 1974. P. 27-36.

желаниям «ёкубо: сидзэнсюги» («натурализм желаний»). Открытое принятие сексуальности возможно только при уравновешенных, укрощенных эмоциях и было бы опасно в культуре с «полнокровными» эмоциями»<sup>217</sup>.

В японской культуре человек «переживается» и «осмысливается» в рамках «земного», «посюстороннего» мышления и все стороны его бытия, всё его экзистенциальное многообразие рассматривается как естественная целостность, нераздираемая и неразрушаемая внутренними противоречиями. Сам человек в его естественности и социальности занимает центральное место в японском миропонимании, поэтому в мире существуют гармония и близость между сверхъестественным и естественным, между человеком и другими формами жизни. «Можно оказать, – утверждает Лебра, – что этот космологический «гуманизм» японского стиля согласуется с социальным релятивизмом в том отношении, что социальный релятивизм требует, скорее, горизонтального размещения и соотнесения всех элементов универсума и придачи им общего «человеческого» статуса, чем установления иерархического контроля над ними со стороны верховного хранителя порядка...»<sup>218</sup>.

Близки к позиции Т.С. Лебры и взгляды группы японских ученых – сторонников теории контекстуализма, рассматривающих с позиций контекстуального мировосприятия японцев концепцию человека в японской культуре. Профессор Токийского университета Кумон Сюмпэй<sup>219</sup>, один из сторонников этой теории, связывает эту концепцию с холистическим мировоззрением, составляющим отличительную особенность японской культуры. В большинстве культур мира процесс познания развивается двумя параллельными путями: первый – это путь разделения, различий, индивидуализации, когда отдельные объекты выделяются из окружающего мира и получают наименования; второй – путь абстракции, классификации и

<sup>217</sup> Lebra T. Japanese patterns of behavior. Honolulu: Univ. press of Hawaii, 1976. XVIII, 297 p. – Bibliogr.: p. 18

<sup>218</sup> Там же. P. 10.

<sup>219</sup> Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists) // J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol.8, № 1, p. 5-28.

категоризации, т.е. когда объекты, идентифицируемые как единичные предметы, группируются и классифицируются по отдельным категориям. В этих процессах японский и западный стиль познания мира идентичны. Однако в анализе целого по частям и связывающим эти части отношениям, а также в интеграции элементов в более общее понятие, в более «обширное целое» между японской и западной культурами существуют серьезные различия. Японцы придерживаются холистического взгляда на мир. Природа японского ума «аналитическая», западного – «понимающая».

«Процесс познания у японцев, – отмечает Кумон Сьюмпэй, – в большинстве случаев идет от целого к его частям. Для них понять что-то – это разделить его на части»<sup>220</sup>. В японском языке глаголы со значением «быть понятым» (вакару) и «разделить» (вакарэру) имеют один корень, в европейских же языках этимологически глаголы со значением «понять» восходят к латинскому *comprehendere*, что буквально означает «сложить», «собрать», для обозначения понятия «причина, разумный повод» в японском языке употребляется слово «котовари», что в буквальном переводе означает «разделение вещей». В отличие от этого западный процесс познания идет от частного к целому: сначала схватываются отдельные элементы, а затем они складываются в единое целое. Поскольку процесс познания у японцев начинается с нечетко схваченного (возможно, правым полушарием мозга) целого, мы можем сказать, что они холисты. В то же самое время очевидно, что они также... могут мыслить дуалистически или плюралистически, используя аналитические способности своего ума. Они даже сознают возможность конфликта между «целым» и «частями» и признают также противоположность между «объектом» и «субъектом», «формой» и «содержанием», «сознанием» и «подсознанием», «я» и «ты» и т.д.

Однако японцы склонны смотреть на эти дуалистические компоненты не как на конфликтующие, а как на дополняющие. Очень часто граница между двумя полюсами неясна и дуалистические компоненты пронизывают

---

<sup>220</sup> Там же. Р. 9.

друг друга и переплетаются»<sup>221</sup>. Такая специфика японского мировосприятия, по мнению Кумона Сюмпя, объясняется в немалой мере влиянием буддизма. Буддийская концепция «пустоты», например, признает за ней форму, «форма» и «пустота» дополняют и пронизывают друг друга; согласно одной из буддийских сутр, «пустота есть форма и форма есть пустота»<sup>222</sup>.

Холистическое мышление характерно для самых различных сфер японского мировосприятия: практического, теоретического, языкового. Японцы ориентируются на целостность, однако эту ориентацию нельзя назвать синтетическим мышлением, поскольку она основывается не на синтезе тезиса и антитезиса, а на непосредственном целостном мировосприятии. В практических делах, например, японцы, как правило, начинают с общего заявления о деле, а затем переходят к деталям и более специальным вопросам. Поэтому при принятии группового решения они сначала пытаются достичь согласия относительно общего принципа, а затем дискутируют по частным проблемам принимаемого решения. Структура японского языка хорошо отражает своеобразие холистического мышления. В нем существуют формы, которые, по мнению автора, можно назвать логическими и физическими системами. Логическая система – это «концептуальная отсылочная рамка», которая включает ряд отдельных компонентов, устанавливает отношения между ними и передает информацию о них. Все эти компоненты формируют единое целое. Под «физической системой» Кумон понимает «концептуальную отсылочную рамку», которая включает несколько координат, или полей (времени или пространства), и объектов, размещенных в этих координатах, или полях. В японском языке есть два слова для выражения понятия «вещь»: «моно» и «кото». Слово «моно» относится непосредственно к вещам, предметам, слово «кото» – к отношениям или информации, связывающим предметы «моно». Два «предметных» ряда

---

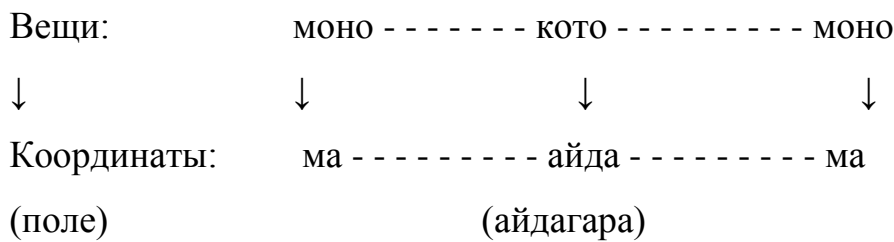
<sup>221</sup> Там же.

<sup>222</sup> Там же. Р. 10.

«моно» и «кото» образуют объектную или логическую систему, по японски «котогара». В японском языке есть также два слова «ма» и «айда», выражающих понятия пространственно-координатных отношений: «ма» передает место в координатном пространстве, где находится «моно», а «айда» выражает отношения, связывающие различные «ма» с целью создания «айдагара», т.е. контекста. «Айдагара» и есть то, что Кумон называет «физической системой». Эти ряды и структуры создают вместе ту ткань японского мировосприятия, которую автор представляет в виде следующей схемы (см. схему I).

Схема I<sup>223</sup>

(котогара)



В рамках этой схемы, отражающей специфику японского мировосприятия и его выражения в языке, Кумон Сюмпэй рассматривает и слово «нингэн» («человек»). Анализ слова «человек» в такой сетке позволяет выявить многозначность понятия «человек» в японском культурном и языковом контекстах. Слово «нингэн» имеет, по крайней мере, три основных значения: 1) человеческого существа, находящегося в координатном пространстве «ма»; 2) группы людей, находящихся в социальном («физическом») поле – «айдагара» и 3) социального поля как формы «абстрактной» связи<sup>224</sup>. Эта множественность значений слова «нинган», увиденная через лингвистическую призму, стала ключом к контекстуальной философии, отражающей основные стороны японского мирозерцания, и в

<sup>223</sup> Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists) // J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol.8, № 1, p. 2.

<sup>224</sup> Там же. P. 12.

том числе японского антропологизма. Холистический принцип можно обнаружить во многих явлениях японской жизни. Так, например, в отличие от большинства западных культур в Японии, называя человека, вначале ставят фамилию (широкая отсылочная рамка), а затем имя (более частное). Японское предложение часто начинается с упоминания самого общего, затем говорящий переходит к частностям, выражающим отдельные предметы, находящиеся в пространстве рассказа, и заключает предложение субъективной оценкой сказанного, которая выражается соответствующей глагольной формой. При такой структуре предложения собеседник до конца не знает истинного отношения говорящего к предмету, его настоящих намерений и мнения, последний же может в заключительный момент переставить все акценты в предложении и подать свой взгляд в ином виде.

«Такого рода структура предложения крайне хороша для тех, кто не имеет своего собственного мнения или готов, следя за реакцией публики, представить или переменить мнение таким образом, чтобы оно соответствовало мнению слушающих. С другой стороны, такого рода структура предложения осложняет жизнь слушателей, привыкающих гармонично соглашаться с тем, что говорит их лидер, иногда она даже становится жалкой. Во всяком случае, – заявляет Кумон Сюмпэй, – я думаю, что люди, получившие воспитание в такой лингвистической среде, обладает способностью читать, что у человека на уме. Только представитель культуры, в которой люди невербальным способом узнают о мыслях друг друга, может успешно использовать язык с такой структурой»<sup>225</sup>.

Другим аспектом японского взгляда на мир Кумон Сюмпэй считает «японский реализм» или «японский прагматизм»<sup>226</sup>. «Будучи холистами, – утверждает он, – японцы, очевидно, внутренне не доверяют силе аналитического разума и абстрактного анализа, хотя они и любят в известной мере поиграть в них и охотно используют их для определенных целей. Иначе

<sup>225</sup> Kumon Shumpei. Some principles governing the thought and behavior of Japanists (contextualists) // J. of the Jap. studies, Seattle, 1982, vol. 8, № 1, p. 13.

<sup>226</sup> Там же. P. 14.

говоря, они хорошо знают ограниченные возможности силы аналитического ума. Для японца все, что нужно изучить аналитически, сначала схватывается или понимается как целое, не умом (который пользуется левым полушарием мозга), а интуицией (использующей правое полушарие). Объект изучения – это нечто конкретное, нечто подлинно реальное, заключающее в себе бесконечное множество аспектов, компонентов и свойств, так что просто невозможно для ограниченных способностей человеческого разума познать их все полностью. Иными словами, слова, обозначающие понятия, созданные умом в процессе познания, не могут полностью передать реально существующее целое»<sup>227</sup>. Поэтому для японцев не существует каких бы то ни было концептуальных конструкций, созданных умом, для них они вторичны и несущественны: теории, законы и т.д. неизбежно осуждены на провал перед лицом реальности. «В этом смысле японцев можно назвать «реалистами, поскольку они никогда не доверяют полностью «логосу», «принципам» или «законам» – ни природным, ни человеческим. Согласно их убеждениям, так называемые законы не созданы богом, но искусственно изобретены человеком при помощи ограниченной силы его ума»<sup>228</sup>.

В таком взгляде на человеческий ум и на его способности лежат истоки японского прагматизма: неудача при анализе не толкает их на путь теоретического поиска ее объяснения, а заставляет их вернуться к первоначальному целому, т.е. к реальности. Интересно отметить, что японское слово «котовари» помимо выше отмеченного значения «разум, разумный довод» имеет еще одно значение: «отказ», «отклонение», «извинение». Кумон считает этот факт лингвистическим подтверждением того, что «японцы склонны полагаться на разум главным образом тогда, когда они хотят отказаться от конструктивных и гармоничных отношений с другими»<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Там же. Р. 14.

<sup>228</sup> Там же.

<sup>229</sup> Там же. Р. 15.



Эта особенность японского мышления и мировосприятия заключает в себе и некоторые негативные элементы. Во-первых, японцы «прилипают» к любым существующим концептуальным конструкциям (законам, теориям), не прилагая особых усилий к их рациональному совмещению и не заботясь о возможности их приложения к реальной жизни: «Актуальное поведение японца в действительности не определяется законами... По моему мнению, им управляют различные по своей конфигурации принципы, о которых японцы знают, не сознавая их, и о которых они не любят говорить на языке концептуальных конструкций»<sup>230</sup>. Во-вторых, такое безразличное усвоение противоречивых, а подчас и ненужных элементов распространяется не только на концептуальные схемы, но также и на все артефакты. Так, например, крестьяне в сегодняшней Японии любят приобретать новую сельскохозяйственную технику, не размышляя о тех долгах, в какие они влезут с покупкой техники, и об ее эффективности.

В этих чертах мышления и поведения японцев Кумон Сьюмпэй видит доказательство их «контекстуального содержания». Впервые же слово «контекстуализм» («кандзинсюги») было употреблено японским социопсихологом профессором Осацкого университета Хамагути Эсюном в его книге «Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры»<sup>231</sup>. Он, в частности, отмечает, что характерный для японской культуры поведенческий ситуационализм в значительной мере продиктован лежащими в ее основе представлениями о человеке и о его месте в обществе. Эти представления в корне отличаются от концепции человека, сложившейся в западной культуре, поскольку социальное существование человека по-разному определяется на Востоке и на Западе. Если на Западе человек по своей сущности считается индивидуалистически мыслящей, автономной личностью-субъектом со своим относительно

---

<sup>230</sup> Там же.

<sup>231</sup> Хамагути Эсюн. «Нихонрасиса» – но сайхаккэн. Токио: Нихон кэйдзай симбунся, 1977. 265 с. (На яп. яз.) - Новая трактовка своеобразия японского национального характера и японской культуры.

константным сознанием, то на Востоке агрегатным состоянием человека считаются взаимозависимость и взаимопомощь<sup>232</sup>. Японское слово «нингэн», выражающее понятие «человек», если его анализировать иероглифически, буквально означает существование «человека с человеком». Поэтому можно считать его словом, в котором отражено существование «человека» как «контекстуала». «Мы, японцы, – утверждает Хамагути Эсюн, – приемлем существование человека в его нераздельной связи с межличностными отношениями»<sup>233</sup>. На эту же сторону понимания человека в японской культуре указывал и известный японский философ Вацудзи Тэцуро: «Если смотреть на предмет в общем, то слово хито (по-японски «человек», – Реф.) имеет значения «я», «другой», «люди» и наводит на мысль о таком своем значении, как мир»<sup>234</sup>. Из семантики японского слова «человек», отмечает Хамагути Эсюн, «ясно, что оно означает бытие с имманентным сознанием отношений с другими, т.е. бытие человека, живущего среди людей. В западных же языках слова, выражающие понятие «человек», не содержат в себе значения «отношения с другими». Кап и person означают независимых друг от друга поведенческих субъектов. Поэтому для выражения межличностных отношений в этих языках необходимы другие слова: human relation или interpersonal relationship»<sup>235</sup>.

### **Выводы к главе 3**

Анализ философской и этнологической литературы по японскому характеру позволяет указать на базовую особенность данного феномена. Исследователи, японские и зарубежные, едины в одном: японский характер имеет качественное отличие от характера представителей других обществ мира. Огромную роль в трактовке японского характера играет своеобразный антропологический феномен – японская личность. При определении её

---

<sup>232</sup> Там же. Р. 51.

<sup>233</sup> Там же.

<sup>234</sup> Там же. Р. 53.

<sup>235</sup> Там же.

исторических судеб обсуждается три варианта. Первый – возможности преобразования этой личности в духе европейского индивидуализма. Второй – сохранение групповой идентичности как уникального явления японской культуры. Третье – выдвижение японской личности в качестве некоего идеала, значимого для всего человечества.

## **Глава 4. Опыт постижения американского национального характера**

### **Картина противоречий**

После исчерпывающего обзора специальной литературы до 1940 г. Ли Колман составил список «американских черт», внося в него следующие: общественная активность; демократия (убежденность в ней и борьба за нее); вера в равенство всех людей (по факту и по праву); свобода личности (в идеале и в действительности); пренебрежение законом (предпочтение прямого действия); местное самоуправление; практичность; процветание и общее материальное благополучие; пуританство; религиозность и вера в большое значение религии для жизни страны; единообразия и конформность<sup>236</sup>.

Сразу видно, что в этом списке не только отсутствуют такие очевидные черты, как расовая и религиозная предубежденность, но разные черты противоречат друг другу.

Например, ценности «местного самоуправления» и «демократии» прямо противоречат «пренебрежению законом», приводящему к «прямому действию». Вера в «равенство» и «свободу» прямо противоречит «единообразию» и «конформности».

Дж. Кубер и Р. Харпер в книге «Проблемы американского общества: конфликт ценностей» приводят свой список американских ценностей:

---

<sup>236</sup> Coleman L. What is American: a Study of Alleged American Traits // Social Forces. 1941. Vol. XIX. № 4. P. 498.

моногамный брак, свобода, восприимчивость, демократия, образование, монотеизм, свобода и наука<sup>237</sup>. Признавая несовместимость некоторых из указанных ценностей друг с другом и с социальной реальностью, авторы пытаются объяснить её следующим образом: «На первый взгляд это может показаться довольно легким как обществу, так и (в особенности) отдельному человеку, — найти противоречия, подобные этим, оценить обе позиции, выбрать одну и отвергнуть другую... Но на самом деле это не так легко... Человек, чьи ценности со стороны кажутся противоречивыми, может считать их вполне совместимыми. Обе ценности могут казаться ему довольно прочными, поскольку в обществе есть авторитетные лица, способные подтвердить правоту каждой из позиций»<sup>238</sup>.

Как мы увидим позже, в этом объяснении есть рациональное зерно: почему, например, индивид не волен делать то, что считает нужным, чтобы согласовать свою ценностную ориентацию со своим «Я»? Но это, пожалуй, и все. Если каждый индивид придерживается своих противоречивых ценностей, потому что может прибегнуть к «авторитетным лицам, способным подтвердить правоту каждой из позиций», тогда мы, вероятно, не сможем объяснить, как ценности в Америке будут изменяться и почему некоторые индивиды имеют больше противоречивых ценностей, чем другие.

Многие годы анализ американских ценностей стоит на месте. Так, Робин Уильямс в книге «Американское общество: социологическая интерпретация»<sup>239</sup> вновь дает нам каталог американских ценностей (семь из них он отмечает как цитаты): «достижение» и «успех», «активность» и «работа», «нравственная ориентация», «гуманные нравы», эффективность и целесообразность, «прогресс», материальный комфорт, равенство, свобода, внешний конформизм, научная и житейская рациональность, национализм-патриотизм, демократия, индивидуальная личность, расизм и идеи сравнительного межгруппового превосходства.

<sup>237</sup> Cuber J.F., Harper R.A. Problems of American society: values in conflict. N.Y., 1948. P. 369.

<sup>238</sup> Там же. P. 362.

<sup>239</sup> Williams R.M. American Society, a Sociological Interpretation. N.Y., 1951.

Уильямс понимает (возможно, лучше, чем другие авторы), что ценности не равны по значимости и их следует как-то связать, чтобы они могли мирно уживаться друг с другом, поэтому в выводах он предлагает краткую классификацию ценностей ориентации, акцентируя одни и затушевывая другие:

а) Квазиценности, или удовлетворения: например, материальный комфорт;

б) Инструментальные (основные) ценности: богатство, власть, работа и эффективность;

с) Формальные универсальные ценности западной цивилизации: рационализм, бесличное правосудие, универсальная этика, достижение, демократия, равенство, свобода, определённые религиозные ценности и ценности отдельной личности;

д) Частные, фрагментарные или локальные ценности: они лучше всего представлены в доктринах расово-этнического превосходства и в некоторых аспектах национализма<sup>240</sup>.

Эта классификация дает не много. Дело не в том, что манифестируемые ценности расходятся с реальными (такие различия, вероятно, можно найти в любом обществе). Дело в неразрешённости и необъяснимости различий между одними манифестируемыми ценностями и другими, столь же явно манифестируемыми. Мы можем примирить ценность «эффективность» с реальным сопротивлением современным усовершенствованиям в строительстве, поняв это расхождение как противоречие между теорией и практикой. Но как мы примирим «ценность индивидуальной личности» с давящим и растущим требованием «конформности»? Самое яркое противоречие существует между «равенством», «свободой» и т.д., с одной стороны, и «доктринами расово-этнического превосходства и некоторыми аспектами национализма» — с другой. Уильямс пытается обесценить

---

<sup>240</sup> Там же. Р. 441.

«доктрины этнического превосходства и т.д.», ошибочно относя их к категории «частных, отдельных или локальных ценностей».

Легко увидеть, что Р. Уильямс здесь заблуждается. Если убежденность в расово-этническом превосходстве когда-то была действительно фрагментарной и локальной (по-видимому, Уильямс считал это характерным для Юга), то как объяснить нынешнее преобладание расизма и на Севере? В действительности он имел место и на Севере, но Юг всегда более открыто и честно выражал свои расовые установки, а Север вел себя более скрытно и лицемерно. Конечно, эта точка зрения терпит неудачу при столкновении с тем, что законы некоторых южных штатов в основном все ещё поддерживают расизм, тогда как законы северных штатов против него. Кроме того, практически все законодательные и судебные усовершенствования, касающиеся расовых установок, родились на Севере. Тем не менее, эти правовые изменения не уничтожают широко распространённых социальных, экономических и других форм дискриминации, которые практиковались на Севере так же, как и на Юге. Более того. Даже если мы скажем, что расовые установки характерны лишь для Юга, то неизбежно столкнемся с вопросом: как Юг примиряет свои расовые установки со своей верой в демократию? Являются ли Север и Юг двумя абсолютно отдельными культурами?

Некоторые искренне идут по линии наименьшего сопротивления, характеризуя американскую культуру как «шизоидную» или изначально «двойственную», то есть полную противоречий. К такому же заключению пришёл Гунар Мюрдал, который после фундаментального исследования назвал отношения негров и белых «американской дилеммой»<sup>241</sup>. Продемонстрировав множество фактических деталей расовой дискриминации в этом обществе, Мюрдал не сказал ничего, кроме того, что это проблема психологического конфликта между демократическим идеалом равенства и реально существующим неравенством в расовых отношениях,

---

<sup>241</sup> Myrdal G. An American Dilemma. N.Y., 1944.

образовании, распределении доходов, медицинских льготах и т.д. Некоторые антропологи, обеспокоенные изучением американских ценностей, несколько улучшили положение вещей. Так, Юшкхон в 1941 г. выразил своё отношение к этой теме так: «Хотя относительное единодушие по поводу помощи Британии показывает, что даже во время кризиса связь общих целей все ещё эффективна, симптомом болезни нашего общества является утрата единой системы правил выбора, поддерживаемой как эмоционально, так и интеллектуально»<sup>242</sup>.

Шесть лет спустя, когда Клакхон представил более глубокий анализ американской культуры, стало понятно, почему его прежний вывод относительно американских ценностей был таким: потому что его анализ касался другого списка «ориентаций» и «субориентаций», что очень в духе работы Робина Уильямса, подробно описанной выше<sup>243</sup>.

Таким образом, наше понимание американских ценностей сегодня не лучше, чем несколько десятилетий назад. Периодически мы рассматриваем различные элементы, отмечаем их конфликтность и несовместимость, но оставляем их на том же месте, откуда взяли.

### **Американская «зона слепоты»**

Причину отсутствия прогресса в научном анализе конфликта ценностей, свойственных американской культуре, мы видим в следующем: многие западные и особенно американские учёные так сильно эмоционально захвачены идеей абсолютной непогрешимости общественного устройства Америки, этики, философии и религии, что им тяжело сомневаться в них даже в ходе научного анализа. Следовательно, они не могут увидеть ничего, кроме конечного триумфа своих культурных идеалов (таких как свобода и равенство) над реальностью в виде расизма и религиозной нетерпимости. Некоторые искренне считают первые - базовыми американскими

<sup>242</sup> Kluckhohn C. The Way of Life // Kenyon Review. 1941. Spring. P. 175.

<sup>243</sup> Kluckhohn C., Kluckhohn F.R. American Culture: Generalized Orientation and Class Pattern // Symposium of Conference in Science, Philosophy and Religion. N.Y., 1947.

ценностями, а последние - отклонениями, на которые даже не следует обращать внимания. Эти установки весьма характерны даже для такого выдающегося знатока американской истории, как Генри Стил Коммагер. В своей книге «Американский разум» он практически уничтожает негров (и фактически всех цветных) такой сентенцией: «Никто во всей истории не преуспел так, как Америка, и каждый американец знает это. Ещё нигде на планете природа не была столь богатой и столь плодородной, и её богатства доступны всем, кто имеет предприимчивость завладеть ими и счастье быть белым»<sup>244</sup>.

Можно посчитать это высказывание Коммагера сатирой на доминирующие установки американского общества, если бы не тот факт, что на остальных 433 страницах он лишь несколько раз упомянул об угнетении негров (один раз назвав их «азиатами»). Более того, в этих упоминаниях значимость негров оценивалась не выше значимости полевых цветов под копытами лошадей, впряженных в фургоны, направлявшиеся на Запад под водительством белых американцев. Описывая Америку двадцатого века, Коммагер высказывает раздражение по поводу враждебных проявлений американского разума в виде преступности, расового и религиозного фанатизма, беззакония, атеизма, сексуальной распущенности, конформизма, расслоения на классы и т.д. Он полон решимости отрицать их, но не может, и признается в смешанных чувствах: «Те, кто изучает американский характер, считают его очень запутанной проблемой. Следует объявить, что этот характер и его ресурсы позволили им обратиться за помощью к наиболее проникательным социологам и психологам. Если всё-таки их анализ был верным, американцы (в этот период) были декадентами и извращенцами. Ничто другое не подтверждает этот вывод. Он основан на страхах, снобизме и самооправдании, но ни один, кто знаком с американским характером, не согласится с тем, что это действительно его доминирующие мотивы, и политики, знающие американский народ, апеллируют к более высоким

---

<sup>244</sup> Commager H.S. The American Mind. New Haven, 1950.



мотивам, а не к чувствам. Остаётся потрясающий вопрос: если ясно, что такие заявления суть клевета на американский характер, также ясно и то, что американцы терпимы и даже награждают тех, кто клеветает на них»<sup>245</sup>.

Помимо того, что Коммагер явно односторонен (например, его утверждение, что «политики, знающие американский народ, апеллируют к более высоким мотивам, а не к чувствам» столь же правдиво, как то, что подразумевается: «политики, знающие американский народ, апеллируют к главным мотивам, а не к чувствам»), он ещё сильно противоречит себе. Будучи не в силах отрицать факты, открытые учёными, и факты, с выгодой используемые рекламой, и все же не имея сил заставить себя увидеть их в истинном свете, он решает свою научную проблему, объявляя факты «клеветой».

Гордон Олпорт делает ту же самую ошибку в книге «Природа предубеждений»<sup>246</sup>, где на целых 519 страницах теоретизирует о человечестве и религии. Но его человечество — это западное человечество (когда он местами упоминает африканцев или азиатов, то в основном говорит о том, в какой степени различные культуры Запада отвергают их), а под религиями он понимает протестантизм, католичество и иудаизм, посвящая исламу одну фразу и даже не упоминая православия. Находясь в таких культурно ограниченных рамках, Олпорт не выглядит чересчур противоречивым. Касаясь расовых предубеждений, он в основном опирается на данные экспериментальной психологии. Вполне очевидно, что большей предубежденностью страдает тот, кто нуждается в определённости и «сильнее зациклен на морали». Например: «Он чувствует дискомфорт, сталкиваясь с разнообразными категориями; он предпочел бы, чтобы они были едины»<sup>247</sup>. Здесь Олпорт частично соглашается с выводом, к которому его приводят факты. Тем не менее, в отношении религиозного фанатизма он, похоже, сам объединяет «два в одно». Вначале утверждает, что религии,

<sup>245</sup> Там же. P. 419.

<sup>246</sup> Allport G. The Nature of Prejudice. Cambridge, 1954.

<sup>247</sup> Там же. P. 175.

претендующие на обладание конечной истиной, неминуемо приводят к конфликту, и индивиды, не принадлежащие ни к какой религии, склонны демонстрировать меньшую предубежденность, чем приверженцы какой-либо церкви. И тут же говорит, что эти вопросы слишком «неясны» для него и, следовательно, требуют более пристального рассмотрения.

То, что подразумевается под «более пристальным рассмотрением», для исследователя может оказаться сюрпризом из-за того, что Олпорт отходит от общепринятых принципов науки, пытаясь целенаправленно отрицать строгую очевидность в угоду сомнительным фактам: он математически доказывает, что корреляция между более выраженной принадлежностью к церкви и более сильными предубеждениями верна, но тут же утверждает, что она не верна, поскольку есть «много случаев», когда влияние церкви «имеет обратное направление»<sup>248</sup>. Другими словами, Олпорт находит очевидность слишком запутанной, поскольку она выставляет христианские конфессии и ценности в неприглядном свете. Он просто не может принять тот факт, что абсолютизм христианской истины и исключительность принадлежности к христианской церкви могут привести к крайней предубежденности. В этой ситуации Олпорт не находит ничего другого, как выбросить за борт количественное доказательство ради некоторых качественных положений.

Даже такой умудренный учёный, как Ллойд Уорнер, не является исключением. В своей книге «Американская жизнь: мечты и реальность»<sup>249</sup> он пишет, что взаимные оценки учеников средней школы в Джонесвилле настолько сильно отражают социально-классовые ценности, что делают школьников слепыми к реальной действительности (например, дети из семей высшего социального класса в 22 случаях оценивались как более чистые, чем дети из семей низшего класса, хотя на самом деле последние в целом ходят в школу более чистыми и аккуратными, чем первые). Он также обнаружил, что старшеклассники из Джонесвилля, хотя и следуют той же модели, но

---

<sup>248</sup> Там же. Р. 451.

<sup>249</sup> Warner L. American Life: Dream and Reality. Chicago, 1953.

избегают столь категоричных и ригидных оценок под влиянием классовых ценностей. Объясняя эти возрастные различия, Уорнер сам себя разоблачает: «Поскольку предполагается, что старшие дети в большей степени являются продуктом своей культуры, чем младшие, здесь, кажется, есть противоречие... На самом деле причины различий в оценках помогают подтвердить нашу гипотезу. Старшеклассники, являясь продуктом американского общества, научены быть менее откровенными и более осторожными в том, что они говорят и чувствуют относительно табуированной темы или чьего-либо статуса. Более того, они научились пользоваться американскими ценностями индивидуализма и способны яснее ощутить дискриминацию индивидуального достоинства, чем более младшие дети»<sup>250</sup>.

Любопытно, что второе объяснение Уорнера противоречит не только первому объяснению, но и его главному тезису, что ценности социального класса в сильной степени влияют на поведение и идеи американцев. Второе объяснение вырывается случайно (возможно, это фрейдовская описка его исследовательского пера), но именно благодаря фразам типа «достоинство индивида» многие американцы обретают истинную эмоциональную защищенность.

Для многих российских учёных идеи демократии и христианства (с их уважаемыми атрибутами в виде свободы и равенства, в одном случае, и любви и благодарности — в другом) являются всеобъемлющими (в равной степени превосходными) американскими ценностями. Они настолько укоренены в сознании, что всякое объяснение поведения американцев должно каким-то образом начинаться с них и заканчиваться ими. Любая очевидность, противоречащая этой форме, рассматривается как отклонение или как «региональный феномен», «клевета», «ситуация, создающая шизоидность», «дилемма». С нашей точки зрения, в настоящее время это «зона слепоты» для многих западных представителей социальных наук. Имея

---

<sup>250</sup> Там же. Р. 182.

эту «зону слепоты», американские учёные упорно путают то, что должно быть, с тем, что есть. Это приводит многих к тому, что тип поведения американцев, который кажется им желательным, они объясняют с помощью одной теории, а другой тип поведения, который им отвратителен и противоречит первому, — с помощью противоположной теории. Некоторые даже злоупотребляют эклектическим подходом, оправдываясь множественностью корреляций или типов причинности при изучении сложных человеческих проблем.

Фундаментальная аксиома науки — это объяснение множества фактов малым количеством теорий. Любой может объяснить множество характеристик данной ситуации с помощью множества различных теорий, но это объяснение не может быть ценным для науки. Его лучше назвать описанием, выдумкой или рационализацией. Аксиома объяснения многих фактов малым количеством теорий особенно важна, если факты очевидно взаимосвязаны, то есть наблюдаются в так же организованном социуме или у одних и тех же индивидов.

Если однажды это допустить, то делается очевидным, что, сталкиваясь с противоречиями в объекте исследования, учёный не должен обращаться с ними как с частными случаями, объясняемыми с помощью противоречивых гипотез, а должен исследовать возможность их связи между собой. Поступая так, учёный не предполагает, что ценности данного общества должны быть полностью согласованы друг с другом и все противоречия должны быть устранены. Вполне вероятно, что многие большие и сложные общества имеют несогласованные и противоречивые ценности. Но до сих пор американские исследователи не способны (или просто отказываются) допустить возможность любой позитивной связи между этими противоречивыми ценностями.

### **Уверенность в себе, страх зависимости и незащищенность**

Нам следует уяснить, что противоречивые американские «ценности», отмечаемые социологами, психологами и историками, - это всего лишь проявления одной главной ценности. Более того, многие учёные, так или иначе, осознают эту ценность, но из-за «зоны слепоты» не могут оценить её важность. Эта базовая американская ценность - уверенность в себе, и наиболее существенным её выражением является страх перед зависимостью. Можно продемонстрировать, что все вышеперечисленные ценности - взаимно противоречивые и взаимно подкрепляющиеся, дьявольские и ангельские - вытекают или связаны с уверенностью в себе.

Американская «уверенность в себе» по сути то же самое, что английский «индивидуализм» (он породил ее, а она пошла дальше его). Уверенность в себе не содержит никаких важных характеристик, отсутствующих в индивидуализме. Индивидуализм развивался в Европе как требование политического равноправия: ни один человек не может быть отвергнут и лишен другими людьми политических прав, данных ему Богом, и каждый человек имеет равное право управлять собой или выбирать тех, кто будет управлять им. Американская уверенность в себе неотделима от выражения индивидом воинственного требования экономического, социального и политического равенства. Результат таков: тогда как в Англии и остальной Европе преобладают определённый индивидуализм и определённое равенство, в Америке неотъемлемым правом каждого считается безграничная уверенность в себе и безграничное равенство.

Мы не высказываем здесь гипотезу, что в реальности все американцы твёрдо верят и стремятся к безграничному экономическому и социальному равенству. Но легко убедиться в том, насколько ярко и широко эта вера проявляется. Например, англичане способны принять некоторый вариант социализма как реально, так и номинально, но американцы (независимо от социальной безопасности, ограничения фермерства и других форм государственного планирования, вмешательства и помощи) убеждены и даже преданы идее свободного предпринимательства и чрезвычайно нетерпимы к

другим социальным системам. Англичане все ещё склонны уважать классовые различия в благосостоянии, статусе и языке, тогда как американцы склонны высмеивать аристократические манеры или оксфордскую речь и настолько презирают статус, что Ллойд Уорнер, например, описывает его как «табуированную» тему в дискуссиях старшеклассников из Джонесвилля. Наконец, англичане до сих пор рассматривают королевскую власть как символ всего лучшего и традиционного, американцы же критикуют личные вкусы своих высших правящих кругов и (по меньшей мере, на словах) глубоко убеждены в том, что президентом может стать каждый.

Уверенность в себе также очень отличается от самостоятельности (самодостаточности). Любая китайская или европейская деревня может на деле достичь самостоятельности. Средний самостоятельный китайский крестьянин ничего не будет иметь против тех, у кого нет такой независимости. Но американская уверенность в себе — это воинствующий идеал, который родители внушают своим детям и через призму которого они оценивают достоинство других и всего человечества. Это та уверенность в себе, которую Ральф Уолдо Эмерсон столь красноречиво и убедительно описал в своих бессмертных пьесах. Уверенность в себе даже преподается в американских школах. Процитируем «базовые убеждения», внушаемые учащимся отделом социальных наук одной из лучших государственных высших школ: «Уверенность в себе является, как это было всегда, путем к индивидуальной свободе. Реальную безопасность может принести лишь способность и желание усердно работать, планировать и экономить ради настоящего и будущего»<sup>251</sup>.

Американская уверенность в себе, однако, не нова. Это понятие всем давно и хорошо знакомо, но его важнейшая и базовая значимость до сих пор не попала в поле зрения науки — настолько велика власть «зоны слепоты». Достаточно сказать, что, согласно этому идеалу, каждый индивид сам себе хозяин, выбирающий своё собственное направление и преуспевающий или

---

<sup>251</sup> Памятка для учеников школы в Большом округе Чикаго, 1959.

деградирующий в обществе только благодаря своим собственным усилиям. Ты можешь меняться в лучшую или худшую сторону, но: «Радуйся, и мир будет радоваться с тобой. Плачь, и ты будешь плакать в одиночестве».

Конечно, не все американцы уверены в себе. Ни один идеал ни в одном обществе не проявляется одинаково у всех людей. Но конкретное сравнение сможет прояснить это лучше. В традиционном Китае человек может не иметь идеала уверенности в себе и не достичь успеха в жизни. Но предположим, что в старости он будет полностью обеспечен своими сыновьями. Такой человек не только будет счастлив и удовлетворен этим, но станет трубить на весь свет о том, какие у него замечательные дети, способные содержать его так хорошо. Американский же родитель, не преуспевший в жизни и получающий материальную помощь от своих детей, определённо не хочет, чтобы кто-нибудь знал об этом. При малейшем намеке на свою зависимость от детей он возмутится и использует первую же представившуюся возможность стать независимым.

Таким образом, и в Китае, и в Америке, и где-либо ещё найдется немало людей, фактически зависящих или не зависящих от других, но важно осознать, что там, где уверенность в себе не является идеалом, она и не пропагандируется и не является предметом гордости, а там, где она служит идеалом, делается и то, и другое. В американском обществе страх зависимости настолько велик, что не уверенный в себе человек вызывает ненависть и именуется неудачником. «Зависимый характер» — настолько унижительная характеристика, что человек, обладающий этим качеством, по общему мнению, нуждается в помощи психиатра.

Между тем очевидно, что ни один человек не может быть полностью уверен в себе. На самом деле человеческая жизнь основана на зависимости от окружающих. Не будь этой зависимости, мы не имели бы ни законов, ни обычаев, ни искусства, ни науки, ни даже языка. Это не означает, что индивида нельзя воспитать с самых ранних дней без формирования отношений с окружающими людьми. Но если индивид надеется вести

человеческое существование в этом или любом другом обществе, он вынужден быть зависимым от окружающих людей - интеллектуально, технологически, социально и эмоционально. Индивиды могут испытывать разную по силе нужду в других людях, но никто не может искренне утверждать, что ему не нужен никто. Похоже, базовая американская ценностная ориентация - уверенность в себе, отрицающая важность других людей в жизни человека, - рождает противоречия и вследствие этого серьезные проблемы, наиболее уникальной из которых является незащищенность.

Чувство незащищенности у разных американцев проявляется по-разному. Его важным компонентом является утрата прочности как первичных связей (с семьей, в которой человек родился), так и тех отношений, которые он установил самостоятельно (отношения с мужем для женщины и деловое партнерство для мужчины). Наиболее сильное влияние этой незащищенности на индивида проявляется в том, чтобы побудить его постоянно соперничать с окружающими людьми и стремиться принадлежать к высокостатусным группам. Знак достижения этих целей - подчинение давлению организации и принятие групповых обычаев и привычек, жизненно важных для подъема вверх или выполнения статусной роли в данное время в данном месте. Другими словами, чтобы жить в согласии с ценностью уверенности в себе, американец должен делать многое противоречащее ей. Если выражаться «по-научному», то это выглядит, к примеру, как прямая корреляция между уверенностью в себе и индивидуальной свободой, с одной стороны, и подчинением организации и конформизмом - с другой. Похоже, абсолютно та же сила связывает: а) христианскую любовь с религиозным фанатизмом; б) акцент на науке, прогрессе и гуманности с культурной ограниченностью, идеей группового превосходства и расизмом; в) пуританскую этику с ростом гибкости сексуальной морали; г) демократические идеалы равенства и свободы с тоталитарными тенденциями и охотой на ведьм.



Эти четыре пары противоречий не исключают других. Например, христианская любовь явно противоречит не только религиозному фанатизму, но и расизму; акцент на науке и т.д. так же противоречит тоталитарным тенденциям и охоте на ведьм, как культурной ограниченности и идее группового превосходства. Фактически первую часть любой пары можно противопоставить второй части любой другой.

### **Христианская любовь против христианской ненависти**

Мы будем рассматривать некоторые из этих противоречий в композиционной целостности: христианская любовь, свобода, равенство, демократия, с одной стороны, и расизм и религиозный фанатизм - с другой. Энтузиазм лучших ораторов, великолепно владеющих эвфемизмами, и изобретательность наиболее выдающихся учёных подвергались испытанию этими противоречиями. Особенно это касается деятелей церкви. Они пытаются с лёгкостью аннулировать память о религиозных войнах. Они пытаются предать забвению Святую Инквизицию. Они пытаются игнорировать осуждение и сожжение на костре сотен тысяч ведьм. Они пытаются отрицать какую-либо связь между этими событиями и уничтожением евреев в нацистской Германии, в особенности же — антисемитизм, антиинтеллектуализм и расовые гонения, существующие в завуалированном (а где-то и в открытом) виде в США. Но когда некоторые учёные понимают, что модели прошлого по-прежнему живы в настоящем (несмотря на то, что специфические технические приемы изменились), они склонны делать «безобидные» сообщения типа: «Люди знают, что общее поклонение символам религии соединяет группы тесными узами, но все же религиозные различия способствовали появлению самых лютых групповых антагонизмов»<sup>252</sup>.

Процитировав данный пассаж, Уильямс предлагает два ключа к разгадке того, почему «религиозное поклонение» в одном случае объединяет

<sup>252</sup> Nottingham E.K. Religion and Society. New York, 1954. P. 2.

людей, а в другом разъединяет. Первый: «Не все конфликты во имя официальной религии являются действительно религиозными». Второй: «Могут быть разные степени реальной активности номинальной религиозной принадлежности»<sup>253</sup>. Но существует не только явная основа для различения «настоящего» религиозного конфликта и конфликта, который только номинально считается религиозным. Являются ли теологические споры действительно религиозными или номинально религиозными? Правда состоит в том, что конфликт, даже если он касается исключительно только ритуала церковной службы или только вопроса непорочного зачатия, все равно является борьбой между индивидами, каждый из которых лично, эмоционально заинтересован в данных вопросах.

Второй ключ Уильямса к разгадке выглядит более логичным. Сказанное им означает, что чем больше «реальная активность номинальной религиозной принадлежности», тем сильнее будут выражены религиозный раскол и фанатизм: чем сильнее чья-то включенность в предмет или вопрос, тем более непоколебимой она становится, и вполне естественно, что большая «включенность» ведёт к более выраженным расколу и фанатизму. Некоторые данные Олпорта, упомянутые раньше, прямо подтверждают это<sup>254</sup>.

<sup>253</sup> Williams R.M. Religion, Value-orientations, and Intergroup Conflict // Journal of Social Issues. 1956. Vol. 12. P. 14-15.

<sup>254</sup> «Более 400 студентов отвечали на вопрос: "В какой степени религия повлияла на ваше воспитание?". В общей группе тех, кто отмечал, что религия являлась сильным или умеренным фактором, мы находим степень предубежденности более высокой, чем у тех, кто отмечал, что религия была незначительным или несущественным фактором в их воспитании. Другие исследования показали, что индивиды, не принадлежавшие ни к какой религии, демонстрируют, в среднем, меньшую предубежденность, чем те, кто принадлежит к церкви» (Allport G. The Nature of Prejudice. Cambridge, 1954. P. 451). И еще: «Во-первых, хорошо иметь ясность относительно сущности определенных естественных (и, возможно, неразрешённых) конфликтов, свойственных различным аспектам религии. Первейший постулат любой мировой религии заключается в том, что она обладает абсолютной и окончательной Истиной. Люди, которые придерживаются разных абсолютных истин, вероятно, не находятся в согласии друг с другом. Конфликт является более острым, когда миссионеры активно занимаются распространением различных вариантов абсолютных истин. Мусульманские и христианские миссионеры в Африке, например, долго были в контрах. Каждый настойчиво утверждает, что если бы его вероучение было полностью реализовано на практике, это могло бы уничтожить все этнические барьеры между людьми. Могло бы. Но в действительности ни одна абсолютная истина никакой религии никогда не будет принята всем человечеством. <...>

Интересно, что после изложения этого утверждения Уильямс отклоняет его как «крайность». Взамен он предлагает набор из двадцати «расхождений» в ценностях (ориентациях), которые (он уверен, но не показывает этого) частично являются основой религиозных конфликтов в Соединенных Штатах<sup>255</sup>.

Нет необходимости вникать в причины, почему Уильямс придаёт такое малое значение своему второму ключу к разгадке. Подробный анализ, приводящий к выводу о том, что некоторые его «расхождения» не имеют никакого отношения к рассматриваемой проблеме, также выходит за рамки нашей работы. Мы можем, однако, показать, каким образом связь между степенью включенности в номинальную религиозную принадлежность и степенью разногласий и фанатизма является источником противоречия между христианской любовью и христианской ненавистью. Хороший учёный легко заметит, что данная религиозная принадлежность в США сегодня все больше приобретает значение «обязывающей принадлежности», так что «ценности принадлежности к религиозной группе» не похожи и даже затемняют «особенные ценности», признаваемые верующими массами<sup>256</sup>. Неопровержимое доказательство этого можно найти в хорошо известных работах («Средний город» Линда, «Янки-сити» и «Джонесвилль» Ллойда Уорнера с соавторами)<sup>257</sup>, но особенно в журнале «Христианский Век», объединившем в 1951 г. 100000 протестантских священников во всех уголках США для определения «выдающихся» и наиболее «успешных» церквей. Это

---

Католицизм в своей истинной природе должен верить, что иудаизм и протестантизм заблуждаются. И различия между иудаизмом и протестантизмом ощущаются острее, когда другие различия в их собственной вере являются заблуждениями с точки зрения других вероучений» (Там же. Р. 444-445).

<sup>255</sup> Там же. Р. 14-17.

<sup>256</sup> Там же. Р. 17.

<sup>257</sup> Рассуждая о религии, Джордж Хоманс говорит: «Мы склонны думать, что выбор, приводящий людей к протестантизму, - это выбор их собственной совести. Несомненно, что это так. Но несомненно и то, что выбор церкви, как в Хиллтауне, так и в Бостоне, сильно связан с принадлежностью к социальной группе» (Homans G.C. *The Human Group*. N.Y., 1950. P. 346).

объединение назвало двенадцать достойных церквей, среди которых была Первая пресвитерианская церковь Голливуда.

Об «успешности» этой церкви свидетельствовало «счастье» прихожан, заключающееся в социальных и материальных стремлениях, приводящих к выгоде, а сама вера и качество обучения священнослужителей практически не принимались во внимание.

Всё это становится понятным, если мы согласимся, что базовая американская ценность - «уверенность в себе» - формирует личность. Чтобы существовать и быть «успешными», церкви должны конкурировать, удовлетворяя искомый статус своей паствы. Достигая такого «успеха», церкви должны не только подчиняться тенденции организованности, но и искать новые пути увеличения количества прихожан, чтобы добиться большего «успеха».

В такой психологии можно найти общую основу для религиозного фанатизма и расовых предрассудков. Религиозные расхождения связаны со многими моментами, но их принципиальная и неотъемлемая черта - это поиск изначальной чистоты ритуала и веры. Реформация тоже была основана на этом. Эволюция протестантизма от лютеранства до квакерства включала это как важнейшую часть. Святая инквизиция была создана для выискивания нечистоты в христианской мысли и деятельности. Страстный поиск и ревностная охрана чистоты выражают себя в расовых отношениях в виде страха перед расовым смешением, поддерживаемого политикой сегрегации как на Севере, так и на Юге, вне зависимости от используемых риторике или логики. Когда религиозная принадлежность смыкается с социальной принадлежностью, этот страх нечистоты делает религиозные и расовые предрассудки неразличимыми. Проблема не в религии. Более важна проблема принадлежности. Соседство и клубы столь же эксклюзивны, как и церкви, а дело церкви (в духе всех торжественных заявлений о равенстве, демократии, достоинстве личности) — это христианская любовь и смирение.

Человек, которому предписывается быть уверенным в себе, не похож на того, кого научили уважать власть и внешние границы, и не имеет постоянного места в своем обществе. Всё можно менять без предупреждения. Он постоянно смотрит вверх в поисках возможности восхождения и одновременно постоянно чувствует угрозу возможного вторжения снизу. Непрерывно стремясь к достижению и поддержанию статуса, уверенный в себе человек больше всего боится «быть оскверненным» окружением тех, кого считает ниже себя. Это «осквернение» может иметь различные формы: сидение за одной партой в школе, проживание в одном доме, участие в богослужении в одной церкви, членство в одном клубе или попадание в ситуацию свободного и равного общения.

В таких ситуациях люди изменяются в той мере, в какой они подвержены страху перед унижением. Некоторые могут объединяться в организации на основе ненависти, вершить самосуд над «чернью», бросать камни в дома негров или рисовать свастику на еврейских синагогах. Это акты насилия, вызванные предубежденностью. Другие будут использовать всё, что разрешено законом, или искать окольные пути, чтобы не подпустить людей из конкретных религиозных, расовых или этнических групп к своим жилым районам, определённым занятиям и социальным организациям. Это активные ненасильственные действия, вызванные предубежденностью. Третьи до сих пор спокойно отказываются объединяться с членами религиозных, расовых или этнических меньшинств и учат своих детей соблюдать это табу, потому что «все так делают». Это пассивные ненасильственные действия, вызванные предубежденностью.

При данных обстоятельствах многие (возможно, большинство) считают невозможным действовать так, как их учили. Не потому, что они любят противоречить или (согласно самокритике) склонны к лицемерию. Просто они испытывают страх утраты статуса — аффект, глубоко укоренившийся в относительно свободном обществе с базовой ценностью уверенности в себе. Это объясняет также, почему интеграция расовых или религиозных

меньшинств не может достичь удовлетворительного результата ни на пути тотальной ассимиляции в жизнь доминирующего общества, ни в плане плюрализма. Факты свидетельствуют, что еврейские молодые люди, выросшие как неевреи, более трудно переживали период адаптации в колледже, чем те, кого сознательно и воинствующе воспитывали в иудаистской традиции. Другими словами, их полная американская идентичность и ассимиляция — это то, что всегда отвергается<sup>258</sup>. С другой стороны, рационализация поддержки антиазиатского законодательства выглядела так: азиатский стандарт жизни слишком низок, азиаты неспособны адаптироваться к американскому способу жизни.

Нетрудно найти и обратное доказательство гипотезы, выдвинутой в этой главе. Надо только рассмотреть общества, где а) подчинение власти и отношения зависимости одобряются и б) человек не испытывает такого давления, связанного с уверенностью в себе, и поэтому более уверен в своем месте в обществе. Люди в таких обществах имеют меньшую потребность в конкуренции, стяжании статуса, конформизме и, следовательно, в расовых и религиозных предубеждениях. Например, религиозные разногласия, преследования и конфликты всегда были распространены на Западе и почти отсутствовали на Востоке. В Японии и Китае редкие и непродолжительные случаи религиозных преследований неизменно были связаны с опасным

---

<sup>258</sup> Это утверждение основано на результатах опроса студентов последнего курса университетов и колледжей Среднего Запада в 1951-1952 гг. Было выявлено, что студенты еврейского происхождения: 1) ощущали относительно небольшой антисемитизм в старшей школе, где смешанные контакты были в порядке вещей, но в университете их социальные контакты стали намного менее разнообразными; 2) склонны более открыто идентифицироваться с еврейской культурой и организациями, чем представители первого поколения евреев-американцев. Студенты из семей с высоким социальным статусом (имущественным или профессиональным) демонстрируют более откровенную идентификацию, чем те, кто происходит из семей с низким социальным статусом (например, занятых в торговле); 3) не предпочитают исключительно еврейскую дружбу или общение в колледже; 4) под термином «нормальное приспособление» имеют в виду принятие их студентами-нееврейями. Сознательным (речь не о самосознании) и самоотжественным еврейским студентом является тот, кто полностью интегрирован в культуру собственного народа и нормально адаптирован в колледже или университетском кампусе. Эти результаты удивительно согласуются с моими собственными наблюдениями, но любое окончательное заключение по этой теме требует, конечно, дальнейших исследований.

политическим правлением и никогда не носили массового характера. Религиозные разногласия, преследования и расовые конфликты сегодня более интенсивны и шире распространены в протестантских странах Запада, чем в католических. В этом отношении мы противопоставляем США, Канаду, Австралию и Южную Африку как один лагерь, и Латинскую Америку, Португалию, Бельгию и Французскую Африку как другой. Протестантские общества, в которых гонения в форме кровавых расовых и религиозных возмущений часто проходили тайно, несмотря на широко распространённую предубежденность, можно было бы назвать почти демократичными, если бы это выражение не несло саркастического оттенка. Но даже в наиболее развитых протестантских обществах расовое и религиозное насилие всегда «прячется за углом», готовое прорваться сейчас и потом, здесь и там, как показали недавние антинегритянские и антиарабские выступления в Англии и регулярные вспышки антисемитизма в Европе и США.

### **Три сферы употребления понятия «ценность»**

Некоторые читатели, возможно, поняли, что анализируемый нами психосоциальный источник расовых и религиозных предрассудков имеет некоторое сходство с тем, что Курт Левин назвал проблемой евреев как группы меньшинства во многих западных обществах. Но здесь есть и существенные различия. Согласно Левину, наиболее важная проблема евреев — это групповая идентичность. Часто не принятый в стране своего рождения и воспитания, даже на имеющей родине, на которую он может претендовать как на свою собственную, еврей страдает от «дополнительной неопределённости», придающей ему «легкий оттенок ненормальности в глазах окружающих групп». Левин приходит к выводу, что учреждение родине евреев в Палестине (чего в реальности ещё не было в то время, когда

он это писал) может «повлиять оздоравливающим образом на положение евреев в любом месте»<sup>259</sup>.

Еврейское меньшинство, несомненно, разделяет с другими меньшинствами важнейшую проблему неопределённости групповой идентичности. Но наш анализ также показывает, что степень этой неопределённости в первую очередь зависит от базовой ценностной ориентации доминирующего общества, а во вторую очередь — от ценностной ориентации самих меньшинств. Существует, например, даже повод предполагать, что проблема идентичности еврейского меньшинства будет иметь гораздо меньшую остроту в странах Латинской Америки, чем в странах Северной Америки. Пока Северная Америка держит евреев (как и другие меньшинства) «на расстоянии», у них всегда будут проблемы с идентичностью, независимо от того, есть у них родина или нет. Латиноамериканцам в меньшей степени свойственна ценностная ориентация на уверенность в себе, и поэтому люди испытывают меньшую психосоциальную потребность отвергать меньшинство ради сохранения своего статуса в обществе. А у еврейского меньшинства в США есть веская причина ожидать больших проблем с идентичностью, чем у китайского и японского меньшинств. И это несмотря на то, что у выходцев из Азии больше физических отличий от англосаксонского большинства, чем в целом у евреев. Китайцы, японцы и монголы имеют крепкие связи со своими семьями и более обширные родственные группы, и поэтому менее уверены в себе и менее свободны, но более защищены от неопределённости идентичности.

В этой части мы не выделяем различные сферы применения термина «ценности». В книге «Разнообразие человеческих ценностей» Чарльз Моррис постулировал три такие сферы. «Действующие» ценности относятся к «актуальному направлению предпочтительного поведения по отношению к

---

<sup>259</sup> Lewin K. Psycho-sociological Problems of a Minority Group // Lewin K. Resolving Social Conflicts. N.Y., 1948.



объекту одного типа больше, чем к объекту другого типа». «Представляемые» ценности относятся к «предпочтительному поведению, направляемому ожиданием или предвидением последствия такого поведения» и «включают предпочтение символически обозначаемых объектов». Ч. Моррис иллюстрирует это значение ценностей на примере наркомана, который твердо убежден, что лучше не быть зависимым от наркотиков, поскольку «он ожидает последствий зависимости от наркотиков» (дистресс лишений). «Объективные» ценности относятся не к поведению, предпочитаемому в действительности (действующие ценности) или символически желаемому (представляемые ценности), а к тому, что является предпочтительным, если носитель ценностей достигает определённых результатов или целей.

Несмотря на очевидность того, что три сферы употребления термина «ценности» не являются взаимоисключающими и сильно влияют друг на друга, столь же очевидно и то, что их нетрудно развести. Применяя эту схему к американской действительности, мы поймем, что уверенность в себе — это и действующая и представляемая ценность. Она обнаруживает себя в двух направлениях. Позитивная её сторона выражается в акцентировании свободы, равенства экономических и политических возможностей для всех, пуританских добродетелей, христианской любви и гуманизма. Эти ценности относятся скорее к представляемым, чем к действующим. Негативная сторона уверенности в себе проявляется в виде склонности к расовым предубеждениям, религиозному фанатизму, распущенности в сексуальных отношениях и тоталитаризму. Эти ценности являются скорее действующими, чем представляемыми. Ценности, которые являются скорее представляемыми, чем действующими, обладают большей символической значимостью, и люди, поклоняющиеся им, будут их страстно защищать. Чем меньше они в жизни следуют этим представляемым ценностям, тем больше они склонны защищать их, поскольку отступничество приводит к чувству вины. Ценности, которые являются скорее действующими, чем

представляемыми, обладают большей практической значимостью, и люди, нуждающиеся в них, усердно им следуют. Чем в большей степени они поступают согласно таким действующим ценностям, тем меньше они будут утверждать их реальность, поскольку их поступки также приводят к чувству вины. На одном полюсе мы находим людей, которые будут открыто сражаться, защищая эти действующие ценности (в большинстве своем ужасные). На другом полюсе мы обнаружим людей, которые будут практиковать их окольными путями. Те, кто открыто придерживается этих действующих ценностей, и те, кто делает это за счёт уверток, будут иметь одну общую характеристику: те и другие будут отрицать, что их действия мотивированы предрассудками и христианской ненавистью, и настаивать на том, что их действия вызваны абсолютно другими причинами. На Юге роль причин всегда выполняют законы штатов. На Севере распространёнными причинами являются ценность собственности или боязнь смешанных браков. Когда реально действующие ценности случайно оглашаются одним из тех, кто их разделяет, остальные негодуют (на простака, который проговорился) и гневно отрицают все, что он раскрыл. Эти механизмы повторяются так часто, что не нуждаются в дальнейшей иллюстрации.

Таким образом, идеи равенства, свободы и христианской любви несомненно оказывают влияние на всех американцев, поскольку это скорее представляемые, чем действующие ценности. Они даже могут быть названы «сознанием американского общества». Это объясняет, почему неудача в следовании им в реальной жизни или открытая оппозиция с равным успехом приведут к чувству вины, неприятию и отговоркам. Находятся мужчины и женщины, по-чемпионски отстаивающие либо представляемые, либо действующие ценности. Установки каждой из сторон превращают их ценности (по отстаиванию которых они чемпионы) в объективные ценности. Это говорит о том, что чемпионы по свободе, равенству и христианской любви могут сознательно использовать свои ценности как орудия для

достижения своих целей, так же как чемпионы по предрассудкам, фанатизму и христианской ненависти.

В руках некоторых политиков и всех демагогов связь между этими ценностями и объектами их желаний часто становится предельно ясной и открыто эгоистичной. Можно предположить, что гитлеровская кампания ненависти к евреям была главным секретом его власти. Но связующим звеном между скорее представляемыми и скорее действующими американскими ценностями является главная американская ценность — уверенность в себе. Сторонники обоих типов ценностей требуют социального устройства, в котором «их собственные выводы могли бы опереться на свой собственный лад».

Значимость демократического равенства, свободы и христианской любви растет вместе с уверенностью в себе; значимость тоталитарных расовых предрассудков, фанатизма и христианской ненависти также увеличивается вместе с уверенностью в себе. Когда человек лишается всех постоянных и прочных связей со своими братьями, его безопасность может последовать только из его личного успеха, личного превосходства и личного триумфа. Те, кто был настолько удачлив и достиг успеха, превосходства и триумфа, будут, конечно, наслаждаться процветанием и особенно восхвалять демократическое равенство, свободу и христианскую любовь. Но успех, превосходство и триумф одних обязательно должны быть основаны на неудаче, неполноценности и поражении других. У последних (даже у тех, кто ещё борется за успех, превосходство и триумф) страх неудачи и чувства обиды, унижения и поражения должны быть весьма глубоки и часто невыносимы. Тоталитарные предрассудки, фанатизм и христианская ненависть могут дать им ощущение временной безопасности. Сталкивая других вниз, они достигнут хотя бы иллюзии личного успеха, личного превосходства и личного триумфа<sup>260</sup>.

---

<sup>260</sup> Дополнительное подтверждение этого анализа мы нашли в сборнике «Тоталитаризм» (Totalitarianism, 1954), содержащем материалы конференции, проведенной в 1953 г. под

## **Проблема пессимизма**

Выводы этого анализа, возможно, настроили кого-то на пессимистический лад. Но законы науки таковы, что мы должны размышлять, вне зависимости от того, приятны нам выводы из нашей реальности или нет.

Для снижения пессимистического тона наших выводов нужно осознать, что вклад западной уверенности в себе в развитие человечества был очень значительным и даже цепи конформизма и социальной организации имеют некоторый полезный смысл. Не религия и не романтизм, а уверенность в себе и социальная организация соперничества давали западному человеку чувство превосходства над остальным миром в течение последних 300 лет. Уверенность в себе привела его к освобождению от оков отцовских авторитетов, монархической власти, средневековой магии и вступлению в более широкие организации — церковь и государство, торговый флот, индустриальные предприятия и т.д. <...> Поучительно отметить, что сегодня два гиганта США и Россия, являются ещё более притягательными для остального мира благодаря своим способностям к организации. Их эксперты помогают людям других национальностей в построении образовательных и финансовых систем, торговли, сельского хозяйства, промышленного производства или армии<sup>261</sup>.

## **Выводы к главе 4**

Изучение обширной литературы об американском характере показывает, прежде всего, его устойчивость. Несмотря на изменение национального состава США, кризисные явления экономики и политики,

---

покровительством Американской Академии искусств и наук. В заключении К.Дж. Фредерика говорится, что тоталитаризм — это новая болезнь современной культуры. Под современной имеется в виду, конечно, западная культура.

<sup>261</sup> Вопрос, почему некоторые люди принимают некоторые аспекты ценностной ориентации их общества больше, чем другие, в этой главе не рассматривается. Эта проблема интенсивно разрабатывается в трудах О. Меринга, Ф. Клакхон и Ф. Стродбека и других.

американцы на протяжении многих десятилетий разделяют одни и те же ценности. Среди них – уверенность в особой судьбе Америки, патриотизм, уверенность в непогрешимости американского образа жизни. Однако многие исследователи отмечают переживания подавленного страха, неуверенности в себе, анализируют также шизоидные черты американского характера.

## **Глава 5. Исторические судьбы этноса**

### **Проект нацификации**

Любой объект старается обеспечить меру сохранения своих свойств. Потеряв свои базовые основы, он утрачивает собственную идентичность и исчезает из социального бытия. В наши дни существует множество цивилизационных проектов, суть которых сводится к ликвидации этнического. Наиболее полное выражение эта идея находит в так называемом квантовом мышлении. Казалось бы, что общего между новейшими открытиями в физике и судьбой этносов? Однако общественные процессы сегодня рассматриваются в соответствии с новейшей научной картиной мира.

Да, физики представили сегодня иную научную парадигму. Она во многом определяется опытами Резерфорда. В результате изучения альфа-частиц этот исследователь пришел к выводу, что атомы не являются твердыми и неделимыми единицами материи. Они состоят из огромных пустот, в которых мелкие частицы движутся вокруг ядер. В 20-х гг. группа физиков, в которую вошли Нильс Бор, Луи де Бройль, Вернер Гейзенберг, Эрвин Шредингер, Вольфганг Паули и Поль Дирак сумели обеспечить математического описания субатомных процессов. Квантовая физика доказала, что частицы материи не являются вещественными. Они обнаруживают себя то как частицы, то как волны.

Далее ученые попытались раскрыть природу сознания, но уже с учетом квантовой физики. Ведь что феномен имеет двойственную природу,

находилось в противоречии с логикой Аристотеля. Стало быть возникла необходимость заново описать мир, в котором мы живем, но при этом учесть его квантовые свойства. Первое допущение может выглядеть таким образом: квантовый мир многолик. Он оказывается совершенно иным, если изменить позицию наблюдателя. Небо, к примеру, может казаться безоблачным или, наоборот, закрытым тучами. С точки зрения классической физики, такое невозможно. А квантовое мышление строится именно на таком допущении.

Но теперь, рассуждают физики, надо отказаться от прежних представлений и научиться иначе воспринимать то, что происходит в мире. Допустим, кажется абсолютно невозможным получение информации ниоткуда. Между тем значительная часть наших представлений получено в результате сверхинтуиции. Если руководствоваться классической физикой, то эта информация утрачивается. Беда современного человечества в том, что они видят лишь одну классическую картину мира и не «ухватывает» другую. Наш мир – квантовый. Это давно уже поняли представители некоторых восточных религий и философии (например, йоги, буддисты). Они научились отключать привычное мышление. (А важно увидеть мир в привычных образах – зрительных, тактильных, вкусовых, аудиальных.)

А надо ли проникать в квантовый мир? Пусть этим занимаются физики, а люди пускай живут своей обыденной жизнью. Но это, оказывается, невозможно. Под влиянием квантовых откровений мы уже не можем по-прежнему относиться к реальности, в том числе и к социальной. Например, обычный человек, живущий за пределами квантовых представлений, не способен проанализировать всю цепочку альтернатив и событий. У него всегда будет урезанное моральное сознание, ограниченное и искаженное.

Можно ли проследить судьбы тех или иных социальных образований без учета квантового мышления? Получается, что это невозможно. Квантовое сознание проникает в историческую жизнь, и остановить этот процесс невозможно. А это означает, что нужно овладеть квантовым мышлением и только после этого переосмысливать привычные для нас институты – рынок,

демократия, собственность, государство. Человечество всегда стремилось к тому, чтобы построить стабильный мир. Но такого рода стабильность не свойственна миру. Если частица оказывается то материей, то волной, стало быть, с этим приходится считаться. Важно приспособиться к миру, который по своей природе зыбок и переменчив. Когда вне квантового мышления, мы добиваемся устойчивости в одном жизненном варианте, то мы порождаем хаос в другом аспекте этого мира.

Квантовое мышление характеризует нестабильность и неопределенность как норму. Человечество должно научиться жить и действовать в этом переменчивом мире. Скажем, отчего экономистам и политикам не удастся устранить такое явление, как финансовый и экономический кризис? Мы полагаем, что нужно сфокусировать все усилия на устранении кризиса и затем жить нормальной экономической практикой. Но так не получается. Один кризис сменяется другим. Квантовый запрос таков: надо воспринимать кризис как норму и продолжать двигаться дальше. Бескризисного состояния не будет никогда. Значит, речь идет о том, что агенты общественной жизни, игроки будут работать в мире, который мгновенно меняет собственные конфигурации. Этой установке лучше всего соответствует инновационный мир. Он выражает сущность квантового мышления, потому что порождает постоянные изменения.

Можно ли в наши дни ориентироваться на стабильный рынок? Это невозможно. Прежнее убеждение экономистов, что рынок способен отрегулировать все вопросы, оказывается иллюзорным. Но это вовсе не означает, что человечество вынуждено обойтись без рынка. Он сохраняет свою ценность, но не служит гарантом стабильности. В квантовом мире человек сам выбирает собственную стратегию жизни. Он может создать собственный проект, осуществить альтруистическую акцию или заняться разрушением. Роль частных интересов в квантовом мире возрастает многократно. Нужны новые идеи, которые помогали бы человеку ориентироваться в новой ситуации. Огромную роль в существовании людей

занимают искусственные формы. Слияние живого и неживого, естественного и искусственного, реального и виртуального создает новые формы существования человека. Возникает множество странных вопросов. К примеру, можно ли наделить статусом личности искусственный интеллект? Искусственная среда занимает теперь огромное пространство.

### **Эфемерен ли этнос?**

Чем обеспечивалась стабильность этноса на протяжении веков? Прежде всего, в этносе находил свое выражение «фактор крови». Общее происхождение, общие предки, общие традиции. Этнос обретал устойчивость благодаря кровнородственным отношениям, социальным устоям и непрерывностью истории. Однако эти факторы не могли полностью обеспечить сохранность этноса. Эти социальные образования не смогли быть герметически закрытыми ареалами. На Земле давно уже происходит мощная миграция населения. Оказавшись в чужой культуре, не каждый индивид может пронести свою этническую особость и уберечь ее от других культурных влияний. В массовом масштабе заключаются и межнациональные браки. При этом происходит смешение генетических кодов. Некоторые этносы, допустим, китайцы обладают таким мощным генетическим кордоном, что даже при слиянии генов побеждает все-таки китайский вариант этничности. Зато другие этносы способны быстро раствориться в иной национальной, генетической среде. В результате секуляризации ослабло также влияние религии на прочность этнических связей. Планету захлестнули экуменические волны. Но, разумеется, решающую роль в распаде этнически играют экономические отношения. Многие этносы утрачивают традиционную хозяйственную активность и подключаются к современным формам трудовой деятельности. Это в значительной мере ослабляет этническую идентичность. И, наконец, этносы включаются в политические отношения, рождаются новые конструктивистские формы самопознания и самоидентификации.



Несомненно, эти факторы рожают иллюзию, будто растворение этничности в недрах социальной анонимности – вопрос времени. Этнические ресурсы тают, утрачиваются атрибуты. Глобализация призвана нанести решительный удар этнической самостоятельности. Парадокс состоит в том, что глобалисты на уровне социальной демагогии не отрицают национальной специфики этносов. Более того, они даже всячески рекламируют этнические особенности. Сл. Жижек показывает, что мультикультурализм – это дезавуированная, превращенная самореференциальная форма расизма, «расизм с определенного расстояния» - он «уважает идентичность Другого, рассматривая Другого как замкнутое «подлинное» сообщество, по отношению к которому он, мультикультуралист, поддерживает дистанцию, отражающую его привилегированную всеобщую позицию. Мультикультурализм – это расизм, который освобождается от всякого положительного содержания (мультикультуралист – это не открытый расист, он не противопоставляет Другому особые ценности своей культуры), но тем не менее сохраняет эту позицию как привилегированное пустое место всеобщности, с которого он может давать оценку совершенно иным особым культурам – уважением мультикультуралиста к личности Другого и есть форма утверждения собственного превосходства»<sup>262</sup>.

Действительно, именно так колонизаторы относились к туземцам. Они «изучали» и «уважали» нравы других народов. Но при этом были убеждены в превосходстве своей собственной культуры. А либеральная терпимость была внешней формой убеждения, что все эти карнавальные игры и празднества уйдут в небытие под влиянием западной прагматической культуры. Однако, как уже отмечалось, глобализм столкнулся с дьявольской изощренностью этносов, готовых сохранять свои традиции и избежать тотального растворения в глобалистском потоке. Проявились активные формы

---

<sup>262</sup> Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014. С. 296-297.

этнического и национального противоборства с унифицирующим воздействием глобализации.

Гораздо более радикально подходят к этим проблемам приверженцы квантового мышления. Они не рассуждают о глобализации и ее непереносимом диктате. Речь идет о том, что благодаря новой, квантовой картине мира, человечество вообще перебросятся в иную реальность, парашютирует в тот мир, где «голос крова» не имеет никакого значения. На первый взгляд, связь человека с квантом кажется весьма отдаленной. «Оторванный от какой-либо почвы, бродящий в сетях «архивированный квант», капля в океане информации – причем здесь человек? Онтологически это виртуальный узел, агент коммуникации, пересечение функциональных отношений. А вот можно ли его тогда считать, будет ли он вообще разумом? То есть обладать, пусть постчеловеческой, нечеловеческой, но субъектностью, т.е. выделенностью и рефлексией как атрибутивным свойством, отличающим сознанием, мысль от пред-лещащего им остального объективного мира?»<sup>263</sup>.

Однако приверженцы квантового мышления и не помышляют о неразрывной связи этноса с реальностью. Они указывают на тот неоспоримый факт, что этносы уже давно переживают процесс распада. В частности, об этом пишет французский философ Марсель Энафф: «Однако лишь только начинается эволюция, ведущая к возникновению власти, выходящей за рамки родственных групп (именно об этом переходе и об этом кризисе, сопровождающем эволюцию, сообщает нам, в частности, греческая трагедия «Орестея» Эсхила), индивид утверждает себя в качестве члена более широкой группы – города, например, - долгое время все еще оставаясь членом одной потомственной линии или клана»<sup>264</sup>.

Действительно, сегодня этносы охотно жертвуют своей партикулярной идентичностью в пользу многонационального государства. Они все больше интегрируются в большие социальные общности. Но тот процесс, о котором

<sup>263</sup> Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015. С. 179.

<sup>264</sup> Марсель Энафф. Дар философов. Переосмысление взаимности / Пер. с франц. М., 2015. С. 29.

пишут приверженцы квантовой парадигмы, имеет совсем иной вектор. Речь идет о предстоящем всеобщем распылении человечества. Люди покинут ту единственную реальность, с которой они свыклись. Физики доказали, что во Вселенной обнаружено множество параллельных миров, каждый из которых покоится на своей реальности. Но возможность войти в другую реальность существует для каждого человека. Простым примером может явиться готовность человека эмигрировать из житейской повседневности в мир виртуалистики. Человек станет обитателем самых разных реальностей, многие из которых он сконструирует по собственному сценарию. Возникает вопрос: при таком изобилии реальностей станет ли конкретный индивид ценить свою кровную идентичность? Этот вопрос, полагают энтузиасты квантового мышления, отпадет сам по себе. Разумеется, в этом множественном мире возникнут новые формы слияния и сближения людей.

Родство по крови утратит свою значимость. Но можно помыслить единство вокруг конкретного кванта. Это будет своеобразный процесс «нацификации» всего человечества. Конечно, придуманное слово – это метафора. Ни о каких кровнородственных отношениях речи нет. Зато есть единение по выбору реальности. Передовыми этносами окажутся те, которые быстрее сбросят с себя национальное своеобразие, приверженность к традиции, к обжитой реальности. Это и будет процесс изживания национального своеобразия. Вот что пишет по этому поводу В.А. Кутырёв: «Передовые этносы» современной цивилизации активно вымирают. /От/ меняется и вся культура, содержание эмоциональной и духовной сферы, ценности и моральные нормы поведения людей. Общество, социальные отношения вытесняются Техносом, информационными коммуникациями. Так пролагает себе дорогу «Новый человек». Но человек ли это?»<sup>265</sup>.

Предложенное меню множества реальностей, разумеется, изменит мир. Социальные философы поговаривают о том, что общество как форма совместной жизни людей отжила. Уже сегодня постмодернисты отмечают,

---

<sup>265</sup> Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015. С. 187.

что двухвековой опыт укрепления социальности в европейской культуре оказался малоудачным. В обществе нарастают процессы маргинализации, атомизации. «Социальное стоит на пути полной и потому губительной хаотизации людского бытия, - отмечает П.К. Гречко. - При этом оно очень пластично и инклюзивно. Плюрализация и сингуляризация индивидуальных позиций, перспектив и стилей жизни им не пресекается, наоборот – всячески поддерживается и поощряется. Иначе говоря, онтология нашего бытия сегодня строится на основе различия (различий), а не единства (единств). Над импликациями (уроками) большей фундаментальности различий, нежели единств, социальным мыслителям предстоит еще думать. Думать и учить жить в постоянно меняющемся мире, среди различий, в сообществе Других, а не страшать смертью социального, концом истории и прочими апокалипсическими видениями»<sup>266</sup>.

Да, нет сомнений в том, что надо учиться жить в постоянно меняющемся мире. Однако дело не только в том, что он преобразуется. Суть в перемене критериев самого человеческого существования. Мир, конечно, развивался. Но показатели разума и безумия не менялись местами. А базовым признаком квантового мира оказывается парадоксальность. Хаотизация предпочтительнее порядку, безумие – разумности, отрешенность – социальности. Какой смысл в такой умышленной инверсии? В том-то и дело, что до квантового мышления люди, оказывается, жили в перекошенном мире. Ведь цельность восприятия обеспечивает только квантовое сознание. Более того, когда норма навязывается силой, то все выходящее за ее пределы не исчезает, а ищет возможность другого самовыражения.

Если исходить из привилегии разумности, то все неразумное не станет рассудочным, а, наоборот, ворвется в социальность, что называется, с другого боку, да еще и в превратной, более опасной форме. Вот почему усиленной атаке подвергается рациональность как таковая. «Вся

---

<sup>266</sup> Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности. Историческая продвинутость и ее вызовы. М., 2015. С. 135.

проблематика современного западного мира связана с тем, как возникает субъект и мир, как возникает идентификация «я». Но так было далеко не всегда, и далеко не во всех регионах мира сложилась подобная конфигурация восприятия, я бы сказал, приватизация изначальной, исконной чувствительности, которая присуща миру<sup>267</sup>.

Нет необходимости оспаривать достижения квантовой физики. Можно согласиться с тем, что новая физическая картина мира повлияет на весь уклад нашей жизни. Однако правомерно ли, следуя логике движения элементарных частиц, строить социальный мир. Общество является достоянием культуры, а не классической или неклассической физики. Для осмысления тех процессов, которые связаны с историческими судьбами этноса, на наш взгляд, совершенно недостаточно арсенала физики. Конструируя новый мир, нельзя не задуматься над тем, насколько он адекватен человеческому бытию, способен ли человек жить по велениям квантовой логики, не развяжет ли такая ориентация мощные разрушительные процессы?

Способно ли все человечество разом катапультироваться в квантовый мир? Людскому сообществу грозит раскол. Возможно, передовые этносы, нации, страны достигнут такого уровня развития, когда логика квантового сознания будет ими принята и освоена. Другим странам придется догонять передовое человечество. Не исключено, что определенные социальные образования, этносы вообще окажутся неспособными к такой революции. Возникнут разные ареалы человеческого существования, выстроенные по разным законам бытия. Не приведет ли это к полной хаотизации, предельной сингуляризации жизни, к неразрешимым парадоксам, которые вызваны скороспелой «физикализацией» человечества?

Попытки с помощью информационных технологий смоделировать «разумность», «разъять» ментальность и представить ее в виде конкретных операций, привели к тому, что человеческое сознание стало подвергаться

---

<sup>267</sup> Киселев А. Процессуальный Космос или Дао Минделла. Предисловие научного редактора // Минделл Арнольд. Квантовый ум. Грань между физикой и психологией. М., 2011. С. 15.

суровой экспертизе. Размышления о множественности разумов возникали в истории философии не раз. После Второй мировой войны философы стали с особой интенсивностью изучать виды рациональности и опыт иррационального мышления. Европейская культура по-прежнему воспринималась как оплот рациональности. Однако возникла идея, согласно которой другие этнические и национальные культуры реализуют присущую им разумность каким-то иным способом, на иных основаниях. В самой же европейской традиции возможности рассудочного освоения реальности во многом исчерпали себя. Общий итог дискуссий того времени можно выразить, очевидно, так: мир сам по себе не рационален и не иррационален. Это означает, что абсолютизация представления о внепроникающей рациональности так же несостоятельна, как и убеждение в его фатальной иррациональности<sup>268</sup>.

Европейские психологические методики, призванные исследовать обнаружения интеллекта в неевропейских культурах, подвели исследователей к мысли о многообразии разумов. Сложилось представление о том, что существуют иные, не только западные способы универсализации мира. Невозможно оспорить, что на Земле оформились многочисленные традиции мысли. Так, кантовское воззрение о «культуре разума» в соответствии с европейской рациональностью стало утрачивать свою непререкаемость. Логика мышления в разных культурах все больше и больше обнаруживала свою специфичность.

В качестве иллюстрации этой проблемы можно сослаться на дискуссию, в которую были вовлечены отечественный философ А.В. Смирнов и японская исследовательница Го Сяоли. Сравнивая типы западной и японской рациональности, Го Сяоли отмечает, что Лао-цзы делит человеческую природу на две категории: добрую и злую. Но если в европейской рациональности используется бинарность, то для японской

---

<sup>268</sup> Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании (реферативный сборник) / Отв. ред. П.С. Гуревич. М., 1978.

культуры специфична тернарность (Ternary – англ. триада, тройка). По мнению Го Сяоли, преимущество тернарности состоит в том, что она позволяет совместить противоположности. Что касается бинарности, то она этого не допускает. Дискуссия свидетельствует о том, что организация мышления бывает разной. Здесь и обнаруживается познавательная трудность. «Поскольку эти мышления разные, очень трудно полностью объяснить русским, что такое тернарное мышление (потому что они будут интерпретировать объяснение с точки зрения своего, бинарного мышления), а китайцам, что такое бинарное мышление (они ведь будут его переделывать на свой лад, в соответствии с тернарным мышлением, - что естественно и неизбежно. Об этой трудности также упоминает автор статьи, тем самым указывая не логико-культурные границы и трудности их пересечения»<sup>269</sup>.

Методология философской антропологии глубоко связана с концептом полионтизма, под которым подразумевается единство во множестве. С этой точки зрения, наше исследование исходит из тезиса о единстве разума как дара и способности человека. В свое время известный философ В.С. Библер писал: «Когда философская логика доводит логическое до предела, оказывается, что не существует несколько логик, а есть одна единственная, иначе люди не понимали бы друг друга!»<sup>270</sup>. Это вовсе не означает, что определенный тип рациональности, в данном случае европейский или японский, должен доказать свою универсальность или подчинить себе другие формы мысли. В наши дни встреча разных культур осуществляется в виде диалога. Пересечение разных ментальных схем и обнаружение базовых основ разумности, - вот актуальная задача наших дней.

Итак, человек обладает разумом. Но какие-то формы разумности присущи и другим живым тварям. Носители этих качеств, возможно, не обладают всей интеллектуальной мощью. Но они существуют вместе с человеком уже миллионы людей. Мы не знаем до конца, каковы умственные

<sup>269</sup> Смирнов А.В. Как можно говорить о логиках мышления разных культур? (Послесловие к статье Го Сяоли) // Философский журнал. 2012. № 1. С. 99-100.

<sup>270</sup> Библер В.С. «Требуется личность» // Дружба народов. 1977. № 6. С. 282.

возможности дельфинов, но допускаем мысль о том, что существуют разные формы разумности. Когда же мы сталкиваемся с другими культурами, то различия между ними в определенном смысле столь разительны, что приходится сомневаться, существуют ли вообще общие мерки, позволяющие сравнивать эти культуры. Различия между культурами могут носить эпистемологический характер: существуют разные формы постижения реальности, разные типы рациональности. Однако допустима также мысль о том, что эти различия отражают разную онтологию.

Известный постмодернист Сл. Жижек считает, что если бы речь шла только о разности гносеологических практик, то, возможно, общение между культурами зашло бы в тупик. Но оно оказывается возможным и продуктивным, потому что упирается не в эпистемологический, а в онтологический предел. Ни одна культура не ощущает своей завершенности. В ней всегда есть нехватка, которая обязывает ее к открытости, к коммуникации. «В каждой культуре, таким образом, - пишет Жижек, - имеется внутренне слепое пятно, в котором она себя не видит или не совпадает сама с собой, и разглядеть такое письмо, - это и значит полнее постичь данную культуру»<sup>271</sup>.

По мнению Жижека, как раз в той точке, в которой иная культура смещена относительно себя самой, не полностью растворена в контексте, она наиболее открыта для сравнения. Непрозрачность культуры для самой себя и открывает такие перспективы. Коммуникация с Другим, то есть с иной культурой становится продуктивной и эвристичной тогда, когда я обнаруживаю, что то, что в этой культуре является для меня непрозрачным, непонятым, для самого носителя данной культуры тоже оказывается загадкой. «Область Всеобщего, - пишет Жижек, - возникает, когда две нехватки – моя нехватка и нехватка Другого – накладываются друг на

---

<sup>271</sup> Zizek S. The Abyss of Freedom // Ages of the World. Ann Arbor, 1997. P. 50, 51.



друга... То общее, что есть у меня с недостижимым Другим, - это пустое означающее, которое замещает X, ускользающий от обеих позиций»<sup>272</sup>.

Жижек считает, что универсальное – это та трещина в моей идентичности, которая изнутри раскрывает ее для Другого, мешая мне полностью идентифицироваться с каким-то специфическим контекстом. Но это говорит о нашем способе принадлежать к контексту, а не испытывать в нем нехватку. Человеку свойственно «не попадать в такт» с любой конкретной ситуацией. А тот радикальный разрыв, который следует за таким привязыванием всеобщего к частному содержанию, известен нам как субъект. Люди существуют на стыке конкретного и универсального, тела и символического медиума; но это не то место, где можно почувствовать благодатный семейный уют.

Действительно, то, что мы называем разумом в западном варианте, не совпадает со сходным феноменом в культуре Востока. «Если мы работаем в пределах – по большому счету – одного типа связности (в пределах, как я его называю, одного макрокультурного времени, - отмечает А.В. Смирнов, - то есть если мы занимаемся греческой культурой или средневековой западной культурой, мы можем в принципе не обращать на это внимания, потому что наша интуиция смысловой логики, то есть логики, определяющей, как должны быть связываемы разные значения, в целом срабатывает. Но если мы работаем с другой культурой, например, с арабской, эта интуиция не будет срабатывать...»<sup>273</sup>.

### **Этнос в транскультурной перспективе**

Глобалистские иллюзии относительно неизбежного и скорого исчезновения этносов, равно как и представления о новейших формах коллективной идентичности в социальной истории, по нашему мнению, нуждаются в серьезной исследовательской коррекции. Первоначально

<sup>272</sup> Там же. С. 51.

<sup>273</sup> Смирнов А.В. Философия и вызовы XXI века // История философии XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М., 2014. С. 300.

этноты сложились не в русле конструктивизма, а на серьезном и глубоком историческом фундаменте. Внутри этноса обозначились устойчивые органические связи. Огромной скрепляющей мощью обладает язык. «Первоначальный логос не сводился к логике, мышлению или «установлению коммуникации с другими людьми как стали трактовать позднее. Он был «телесным». В языке-речи-логосе человек проявляется как целостное, не только рациональное, но чувствующее, желающее существо, с душой и волей. Кроме очевидной этничности, слова имеют пол, они мужского или женского рода, возраст, молодые или старые, передают настроение, красивые или вульгарные, злые или добрые. Словом-проклятием лишали жизни, убивали человека буквально»<sup>274</sup>.

Этнос обладает огромной скрепляющей мощью, его одушевляет вера в общее происхождение всех членов, обычаи и традиции. Причем консолидирующая роль тотемов зачастую оказывается столь неразрывной, что она поглощает все индивидуальное. Этническое сознание, как подмечают многие исследователи, подчинено коллективной антропологии. Архаика, традиция могут рассматриваться как неотъемлемые черты этнического сознания. Как подчеркивали многие культурологи, в частности М. Элиаде, в этносе господствует циклическое время, архетипы вечного возвращения.

Этнос, инкорпорированный в историю, принято называть народом. В этой социальной общности циклическое время замещается линейным. Ощущение исконной стабильности подвергается испытаниям. Возникает почва для психологических травм. Укореняется архетип героя, вождя. «Техницистская и трайбалистская типология может создавать устойчивое или неустойчивое равновесие. Однако серьезное нарушение равновесия всегда сопровождается стремлением найти персонально окрашенные мотивы, которые и определяют дальнейшую динамику героического мифа. Неустойчивое равновесие предполагает отработанную систему процедур, которые автоматически возвращают трайбалистскую или техницистскую

---

<sup>274</sup> Кутырёв В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб., 2015. С. 211.

модель к исходному состоянию. Неустойчивое равновесие не требует развёрнутой персонализации. Поэтому состояние равновесия, хотя и предваряет героический миф, еще находится вне собственно формул героического мифа»<sup>275</sup>. Этнос одушевлен мифом, народ – эпосом.

Наряду с коллективистскими (этническими) формами идентичности укореняются и индивидуальные. Хотя народ оберегает традиционное общество, оно все-таки отличается от этнического. На этой стадии обнаруживается более высокая степень разнообразия. Причем это относится ко всем сферам жизни общества – экономике, политике, социальному укладу и культуре.

Новый социальный тип общности рождается в Новое время. Рождается феномен государства-нации. Данная форма общественной организации отличается и от этноса и от народа. Нацию можно считать искусственным образованием. Естественные связи малых общин, этносов проецируются на сонмы изолированных индивидов. Один из видных конструктивистов Б. Андерсон характеризует нацию как «воображаемой общностью». Нация не изолирована от государства, а слита с ним. Она располагает политическими полномочия, которых не было у этноса. Фигура социального героя замещается таким социальным персонажем, как торговец. Однородность понятий «этнос» и «нация» практически разрушается, поскольку, как подчеркивал Э. Гелльнер. Закрепляется новая форма самоидентичности, обусловленная общим правовым и административным единством. Нация становится симулякрот этноса. Усиливаются возможности политической манипуляции. Возникают идеи реформатизирования сознания граждан.

В условиях становления глобальной цивилизации происходит постепенный распад коллективной идентичности. Возрастает роль персональной самоидентичности. Начинается процесс постепенного слияния наций в некие наднациональные образования типа Евросоюза. Одновременно в результате распространения либеральной идеологии

---

<sup>275</sup> Исмиева В.М. Архетип социального героя // Политика и общество. 2006. № 2.

происходит атомизация общества. Предполагается, что в обществе будущего исчезнут нации, народы, различные конфессии и государства. Упразднение любых форм коллективной идентичности – этнической, исторической, цивилизационной, культурной, сословной, национальной кажется для Запада неизбежной судьбой.

Однако нет оснований считать, что процесс унификации будет продолжаться неукоснительно. Здесь приходится апеллировать не к социальной философии, а к философской антропологии. Она показывает, что потребность в чёткой и рельефной самоидентичности является более глубинным выражением человеческой природы, нежели общая тенденция к социальной растворенности. Ни отдельный человек, ни этнос, ни нация не могут бесконечно стремиться к нулевой идентичности. Современная историческая практика, как уже утверждалось, рождает новые запросы к идентичности. Рождаются причудливые формы солидарности людей, возникает эффект ренессанса конструктивизма. В этом общем процессе этнический материал с его огромным арсеналом нерастраченной идентичности оказывается чрезвычайно востребованной. Феноменология национального характера в системе философско-антропологического знания позволило также раскрыть роль коллективных эмоциональных состояний и переживаний людей. Порой структура чувств оказывается даже более основательной скрепой национального характера, нежели социальные взгляды.

### **Выводы к главе 5**

В главе показаны основные факторы, которые приводят к разрушению этносов: глобализация, безудержный и безответственный конструктивизм, проникновение в общественное сознание представлений о тотальной «нацификации», то есть формировании единой нации, что по сути дела устраняет саму этническую тему. В транскультурной перспективе обсуждается вопрос об эфемерности этноса как социального образования.

Вместе с тем национальный фактор не утрачивает своей роли в современной политике. В противовес унифицирующей роли глобализации этносы и нации обращаются к конструктивистской практике, создавая новые идеологемы этнической живучести.

### **Общее заключение к четвёртой части**

Философско-антропологическое толкование национального характера позволило дать развёрнутую характеристику этого феномена. Этнологи и культурные антропологи, обращаясь к этой теме, не принимали в расчёт длительную философскую традицию, в рамках которой рассматривался феномен характера. Они сразу искали этническую окраску и психологические особенности в любой социальной общности. В результате социальная сущность национального характера, разработанная философами в рамках темы «характера», не включалась в изучение данной проблемы. В результате трактовка национального характера в этнологии и социальной культурологии свелась в основном к фиксации многочисленных психологических черт и ценностных ориентаций отдельных этносов. Не получали освещения такие социально-философские темы, как происхождение национального характера, роль природных и социальных факторов в его существовании, соотношение национализма и национального характера. Толкование национального характера в этнологии и культурной антропологии, хотя и соотносилось с карнавальной стороной жизни, праздниками и обычаями, не выходило за пределы анализа ценностных ориентаций или ментальности этноса. Между тем феномен национального характера включает в себя не только умственное содержание, но и определённую структуру чувств. Скажем, экстатические карнавалы в странах Латинской Америки отличаются от традиционных праздников в США. Накоплена обширная литература, в рамках которой рассматриваются отдельные национальные характеры. Однако зачастую работа сводится лишь к систематизации ценностных ориентаций, в которых, как правило,

отсутствует этнический фактор. «Национальное содержание» при этом не ухватывается. Авторы исследований получают эмпирический материал, в котором национальное растворено в социальном.

В этой части диссертации показано, что исторические судьбы этносов сегодня осмысливаются по-разному. Сторонники рождающейся квантовой парадигмы убеждены, что этнические различия исчезнут сразу, как только мир будет стремительно двигаться вперёд. Люди квантового мира вообще утратят современные критерии идентичности. Каждый индивид будет «выстраивать» собственную реальность, отличную от других миров. Возникнет новая «сплотка», совместное пребывание в мире атомизированных индивидов, которую теперь называют «нацификацией». Эта метафора отражает процесс растворения этносов. Однако в реальной действительности нации и этносы не спешат «раствориться». Более того, возникают новые, неожиданные формы сбережения национальных черт и традиций. Глобализация столкнулась с новой ситуацией: отдельные этносы готовы включиться в мировой процесс, но только в качестве носителей новых конструктивистских образов.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В диссертации отмечено, что данное исследование является первой развернутой и систематизированной попыткой в посткантианской философии рассмотреть базовые характеристики этноса через призму философской антропологии. Это означает, что методологические принципы данного направления были распространены на изучение этноса, его специфики как социальной организации, отражения в нём человеческой природы, национального характера, исторических судеб этноса в транскультурной перспективе. Привлечение философской антропологии к постижению феноменологии этноса позволило в значительной степени расширить горизонт философской рефлексии об этнических проблемах в полном объёме, переосмыслить многие темы этнического знания. В свою очередь включение этноса в систему философско-антропологического знания позволило расширить базу самой философской антропологии. Философское постижение человека неизбежно сталкивается с первичной формой социального объединения, каким является этнос. Поэтому проблемы человека и этносы оказываются в философской антропологии предельно близкими. Названная тема явилась прологом к изучению человека и в других формах социального существования (народность, нация, суперэтнос). Таким образом, первое положение, вынесенное на защиту, обретает свою доказательность.

Проведённое исследование свидетельствует о том, что имеются все основания рассматривать этнос как философско-антропологический феномен. Уже в рамках этнологии и культурной антропологии проблема этноса была связана с осмыслением человека. Стало быть, изучение человеческого поведения никогда не было исключительной привилегией только философской антропологии. Это относится также и к этносу. Необходимые сведения о человеке этнографы и антропологи получали эмпирическим путём. Эти виды культурно-антропологического знания, хотя

и не претендовали на философскую глубину, имели несомненную ценность. После же возникновения философской антропологии появилась возможность сопоставить результаты конкретно-эмпирических и философских исследований и, таким образом, придать теме ещё большую объёмность.

В этнологии и культурной антропологии было подмечено, что человека надлежит изучать в связи с определённой культурой, а не с культурой вообще. Это означало, что изучение конкретного этноса, знакомство с ним всегда содействовало расширению общих взглядов на человека. Разумеется, культуры тоже преобразуются, утрачивая в ходе истории одни элементы и приобретая другие. Но ключ к постижению культуры специалисты усматривали в человеческом поведении. Реакция двух людей на определённое событие никогда не бывает одинаковой. Эта вариативность реакций позволяет уточнять понятие человеческой природы. Именно в рамках этнического сознания возникает первоначальная рефлексия об этом феномене.

Однако ни в этнологии, ни в культурной антропологии данное понятие не трактовалось как абстрактное в философском смысле. Оно по существу сводилось к бесконечному перечню привычных или неожиданных психологических состояний, уникальных обычаев и форм группового поведения. Разумеется, эти черты человека одной культуры сопоставлялись с обнаружениями другой культуры, но способы их систематизации не позволяли вывести или обозначить то общее, что вообще присуще человеку как особому роду сущего. Процесс выработки философского понятия «человеческая природа» подразумевал толкование множества фактов человеческого поведения и установление неких общих качеств человека, которые проявляются в каждой культуре, в каждом этносе и, строго говоря, не зависят от истории. Он предполагал также не только строгую классификацию человеческих качеств, но и обозначение самых значимых черт человека как особого рода сущего.



Поставив вопрос о возможности особого направления в системе философского знания, которое имело бы в качестве объекта изучения человека, Кант подошёл к созданию философской антропологии. В диссертации отмечено, что, разрабатывая систему категорий нового направления, Кант проявил интерес к этносу и национальному характеру. Таким образом, сама философская антропология включила в спектр своих важнейших вопросов этническое сознание. Кант не ограничился рассмотрением только этноса. В его трудах, как показано в диссертации, дан критический разбор также понятию «характер», «национальный характер», «нация».

В диссертации отмечено, что понятие «человеческой природы» у Канта получило принципиально новую трактовку. Во-первых, Кант показал, что в него входят не все культурные артефакты или психологические черты, особенности этнического поведения, а только те, которые обладают качеством всеобщности. Иначе говоря, они не утрачивают себя в процесс биологической эволюции и в ходе исторического процесса. К примеру, правило кормить ребёнка только тогда, когда он плачет, является этнографическим фактом, но не относится напрямую к человеческой природе. Это положение Канта возвышает его как мыслителя над этнологическими и антропологическими исследованиями и проводит различие между философским и прикладным пониманием человеческой природы.

Во-вторых, Кант показал, что вопрос о неизменности или изменчивости этноса имеет сложный характер. Исходя из темы человеческой природы, в диссертации рассмотрен был вопрос том, является ли этнос неизменяемым феноменом социальной организации или он постоянно преобразуется, утрачивая свои базовые черты? С одной стороны, эта социальная организация находится под влиянием природных и социальных изменений. Меняются условия жизни, соседство с другими этносами, межкультурные связи, политическая конъюнктура. Но тем не менее базовые основы

этнического существования, по мнению Канта, не расшатываются, не исчезают.

В-третьих, пытаясь обозначить основные черты человеческой природы, Кант рассматривает земного человека глазами инопришельца. Если на других планетах существует разумная жизнь, то она, по определению Канта, должна обладать рациональностью, способностью к размышлению. Эта разумная жизнь, несомненно, также, по Канту, не может не иметь определенные нравственные представления. Наконец, можно предположить, что у инопришельцев есть и определённые критерии, разделяющие прекрасное и безобразное.

Таким образом, доказано, что в философской антропологии Канта рассмотрены основные проблемы этноса: происхождение этносов, неизменность их основных черт, генезис и специфика национального характера.

Многообразное философско-антропологическое содержание имеет учение В. Гумбольдта о сравнительной антропологии. Немецкий философ называет этносы индивидуальными характерами. Так предметом рассмотрения оказываются отдельные этносы с их неповторимой индивидуализированностью, самобытностью. Каждый человек несёт на себе печать самобытности и неповторимости. Именно эта потребность раскрывает грани человеческого бытия, - считал В. Гумбольдт, разрабатывая программу сравнительной антропологии. При изучении этносов немецкий философ предлагал особое внимание обратить на бездонную глубину внутреннего мира этнических образований. Размышление об этносе у В. Гумбольдта переходит в философско-антропологическую тему личности. Он рассуждает о том, в какой мере развитая индивидуальность должна нести на себе отпечаток своей нации и своей эпохи. В. Гумбольдт призывает к развитию философских оснований этнического бытия.

В диссертации утверждается, что Ж.-Ж. Руссо совершил подлинную революцию в этнологии. Но включённость его концепции в философскую

антропологию обусловлена проработкой темы идентификации с другими народами. Отвергая европоцентристский стандарт, Руссо обращает внимание на возможность феноменологического опыта открыть свой мир в чужой культуре. Но он указал также на серьёзные трудности межэтнических коммуникаций. Множество этих сюжетов нашли дальнейшее развитие в постмодернистском варианте философской антропологии.

В концепции К. Леви-Стросса содержится попытка переосмыслить ментальный фундамент европейской цивилизации с позиции первобытной логики с учётом её общечеловеческих ресурсов. «Дикарское» мышление оценивается им как образец более глубокой логической обоснованности. Леви-Стросс считал, что рекомбинация генов в истории этносов играет в принципе такую же роль, как перекомбинация элементов культуры – техники, различных верований, эволюционных форм человеческой жизни. Французский исследователь увлечённо изучает формы бессознательной жизни этнических образований. В диссертации доказано, что концепция национализма в трактовке Н.А. Бердяева вырастает из его персоналистического учения. Только философско-антропологическая оптика позволяет показать внутреннее «сродство» между национализмом и космополитизмом. Чувство нации свойственно в глубинных основаниях космополиту. А космополитизм как умонастроение оказывается нелепым с антропологической точки зрения, если в нем произошла утрата национального чувства.

Таким образом, можно считать доказанным одно из главных положений диссертации: анализ взглядов таких видных европейских философов, как И. Кант, В. Гумбольдт, Ж.-Ж. Руссо, К. Леви-Стросс, Н.А. Бердяев, демонстрирует обширный арсенал идей, характеризующих этнос как философско-антропологический феномен. Можно сказать без преувеличения, что концептуальный вклад этих мыслителей в изучение этносов отнюдь не меньший, нежели результат многочисленных эмпирических исследований этнологов и культурных антропологов. Можно

также утверждать, что многие идеи об этническом, представленные этими философами, не получили должного развития в современной философии.

Однако уже в этнологии проводилось различие между средним человеком и индивидом, который кристаллизует в себе значимые человеческие черты. При этом предполагалось, что каждый индивид является частью неповторимой комбинации социальных отношений сначала в семье, а потом и в других группах. Именно таким образом он приобретает свой неповторимый вариант общей культуры. Так, в этнологию и культурную антропологию входит представление о личности, в которой наиболее рельефно обозначаются свойства человека.

Сопоставление разных видов антропологического знания, проведённое в исследовании, поставило вопрос о социальной сущности человека. Культурные антропологи установили, что человек является социальным существом. Биологический индивид оказывается абстракцией. В таком виде, вне социальных качеств, данное существо не встречалось ни этнологам, ни антропологам. Исследователи этноса установили, что человек обретает личность в многообразии социального общения. Поэтому определяющим свойством личности считалась социализированность. Социальность, действительно, - важная характеристика феномена личности. Однако, с точки зрения философии, этот показатель не является единственным и универсальным. Философская антропология, как показывает наше исследование, раскрыла сложность отношений между личностью и обществом. На самом деле общество чаще всего ориентируется на среднего человека. Избыточность личностей в социуме рождает трудности управления. Общество, прежде всего, заинтересовано не оригинальности отдельного человека, а в его способности соблюдать нормы и стандарты.

В свою очередь личность, стремясь обрести наибольшую социализированность, в то же время нередко выходит за рамки установленных правил, обладает способностью видеть негативные стороны наличной социальной организации. В этом случае социализированный

индивид нередко выступает против сложившегося уклада жизни, и таким образом разрушает наличный порядок, предустановленность поведения и готовность к общественному согласию. Тем не менее, сама постановка вопроса о соотношении индивида и общества явилась попыткой антропологов и этнологов перейти от простой регистрации культурных феноменов и артефактов к осмыслению общих процессов существования этнического индивида.

В диссертации показано, что разработка темы личности в этнических исследованиях натолкнула на феномен массовидности людского поведения. В процессе исторического существования этносы переживали множество трудностей. Они были вынуждены адаптироваться к новым условиям, которые возникали в результате политических процессов. Вопрос о том, как сохранить себя в любых и неожиданных поворотах истории стимулировал постановку проблемы: является ли этнос объективным или фиктивным образованием. В первом случае выход из катастрофической ситуации был связан с опорой на традиции, на вековечные устои этнического бытия. Во втором – этнос для выживания был вынужден опираться на социальное, уступая диктату социума некоторые этнические особенности и черты. Так, сложились теоретические представления о том, что этнос как таковой вообще не существует. Его стали характеризовать как «воображаемое общество».

В этой ситуации сложились и получили распространение идеи распада и исчезновения этноса. Они были подхвачены, как показано в работе, постмодернистами, убеждёнными в том, что именно социальное чревато хаотизацией людского бытия. В частности, Ж. Бодрийяр утверждал, что два последних века, направленные на усиленную социализацию людей, не получили должно результата. Такие темы, как «распад этноса», «смерть социального» вынесли на поверхность социальной философии вопрос о поиске «новой социальности». В этническом сознании сложилась контрверза примордиализма и конструктивизма.

В диссертации выявлены гносеологические и социальные корни идейных размежеваний между разными направлениями в изучении этноса. Сопоставление примордиализма и конструктивизма отражает, как показано в работе, не простую смену научных представлений об этносе. Именно так эта проблема трактуется во многих современных исследованиях. Однако мировоззренческая основа этих течений напрямую связана с трактовкой человеческой природы. Приверженцы примордиализма исходят из того, что человеческая природа на протяжении веков остаётся неизменной, отражающей базовые основы человеческого существования. Соответственно этнос характеризуется как устойчивое социальное образование, имеющее прочные устои, традиции и образ жизни.

При оценке этносов выдвигаются два критерия, по которым можно судить о стойкости этноса: стратегия выживания и критерии благополучной жизни.

В исследовании выражена позиция, которая не заметна в современной теоретической литературе об этносах. Нет оснований давать примордиализму лишь отрицательную оценку, учитывая прогрессистские иллюзии или испытывая некритическое отношение к конструктивизму. Многие исследователи характеризуют примордиализм как партикулярность, традиционную замкнутость и узость. Эти черты действительно присутствуют в примордиализме. Но нельзя также отрицать, что примордиальность хранит в себе многовековой опыт выживания, верности традиции, коллективной жизни. Кроме того, этнический опыт прошлого изучен крайне недостаточно. Французские исследователи, особенно постмодернисты, считают, что в жизненном укладе прежних этносов можно обнаружить традиции, которые имеют огромный сакральный смысл. В частности, Ж. Батай в течение многих десятилетий был занят поиском сакрального знания, которое могло бы преобразить облик гуманитарных наук.

Нет оснований, как показано в диссертации, восторженно относиться к конструктивизму как обнаружению современной научной парадигмы.

Прежде всего, многие древние народности, в том числе евреи, персы, арабы, македоняне, римляне и китайцы конституировали себя под влиянием этноцентризма. Это можно считать выражением «преднационального» национализма. Элемент этнического воображения здесь был весьма значительным. В диссертации показано, что конструктивизм в этом смысле не новая затея.

Следует, стало быть, различать успешный опыт этнического конструирования как отражение реального исторического процесса. Б. Андерсон или Э. Геллнер в деталях раскрыли опыт социального воображения в формировании искусственных идентичностей, которые не имеют ничего общего с историческим прошлым. Социальные мифы позволяют конституировать национальные сообщества. Однако исследовательская мысль не может видеть свою задачу только в том, чтобы описать варианты конструктивистского отображения истории. Политические вызовы настоятельно требуют трезвой оценки конструктивизма с точки зрения реальных целей истории. Здесь оказывается востребованным опыт демифологизации и деидеологизации многих воображаемых сообществ.

Методология философской антропологии позволяет прибегать к синтезу полярных экспертиз этноса. В американских этнических исследованиях такую роль выполняет, в частности Э. Смит. Он рассматривает этнические корни нации, не проводя жёсткой демаркации между этими двумя социальными образованиями. В современной литературе этнос и нация противопоставляются. Этнос трактуется как своеобразная этнологическая конструкция, которая сама по себе отражает культурное разнообразие мира. Нация тоже определяется как конструкция, но призванная обслуживать политические реалии. Таким образом, примордиалистский акцент по существу стирается. Получается, что этнокультурные группы и народы не имеют никакого отношения к нации. Обосновывается это тем, что социальные и исторические условия, в которых

складываются этнокультурные группы и народы, радикально отличаются от тех, которые формируют нацию или точнее сказать, конструируют её.

В диссертации показано, что нация не имеет разрыва с органическим этносом. Его дух выражается символически. Нация не может выстраивать свой образ без этнического фундамента. Более того, она черпает в примордиальности мифы о происхождении, божественном предназначении, общей истории и кровном родстве. Поэтому этническая характеристика оказывается неотъемлемой частью конструкта нации. С точки зрения философской антропологии, этническое содержание располагается на уровне коллективного или социального бессознательного. В своих превращенных формах оно может обслуживать разного рода фобии и выражаться в опасных доктринальных образцах ксенофобии или шовинизма.

Тем не менее этническое сознание обладает известной самостоятельностью. Оно обусловлено моделью этноцентра (её создатель немецкий ученый В. Мюльман). Этнос при этом рассматривается как изначальная и простейшая форма социальной организации. Этнос центрируется целостным сознанием, в котором различные стороны жизненного уклада (хозяйство, семья, социальное устройство) пронизываются магией и религиозными представлениями. Эта сторона этнического бытия характеризуется через понятие сокровенности (заветность, тайность). Реальный мир подчиняется заветам морали. Цель сокровенности – предохранение этноса от разлада, хаотизации, неупорядоченности.

В диссертации дано развёрнутое и последовательное обоснование появлению понятия «этничности», которое в известном смысле выступило контроверзой этносу. Под ним подразумевается исторически сложившаяся на конкретной территории стойкая община людей, которые располагают прочные общими чертами, особенностями культуры и языка. Понятие «этничности» в своей логической аргументации оспаривает названное толкование этноса. Дело в том, что формирование этноса или нации



предполагает, прежде всего, опору на социальные исторические факты. Этничность же характеризует спектр символов, метафор, мифов, связанных с этносом. Весь этот набор идеологем не имеет отношения к подлинной жизни этноса. Следовательно, он не укрепляет, а искажает реальную сущность этноса. Разумеется, в исторической практике трудно отделить фактические процессы от иллюзорных. Однако объективно понятие «этничности» служит не сохранению этноса, а его выдуманному статусу. Не исключено, что как раз широкое распространение понятия «этничности» в исторической практике и вызвало представление о постепенном растворении этносов в недрах социальной анонимности, в свою очередь, обречённой на гибель.

В диссертации дана разносторонняя экспертиза феномена «национального характера». Этнологи и культурные антропологи при анализе этого феномена использовали самые различные методологические подходы: биологические, аксиологические, психоаналитические. Зачастую они связывали данный феномен с политическими процессами. Национальный характер в данном случае оказывался следствием конкретного политического режима, но не имел реальных содержательных характеристик. Нередко оценка национального характера сводилась к регистрации ценностных ориентаций, распространённых в той или иной стране. Наконец, экспертиза национального характера ограничивалась описанием празднеств, карнавалов и т.д. При этом этнологи и культурные антропологи игнорировали философские разработки, связанные прежде всего с понятием «характера» вообще. В диссертации доказано, что разбор этих аксиологических, психоаналитических концепций создаёт реальную мировоззренческую базу для осмысления и национального характера. Он может быть трактован как стойкая структура чувств. Принципиальная позиция соискателя заключается в том, что национальный характер выражает прежде всего комплекс эмоциональных состояний, чувственно окрашенных воззрений на мир, в которых находят претворение верования, интуитивные предчувствия, психологические защиты и механизмы. Национальный

характер в диссертации раскрывается как совокупность устойчивых черт наций, которые получили закрепление в ходе исторического развития и отражают специфику и дух нации, её менталитет, традиции и массовые эмоциональные переживания.

В ходе исследования доказано, что весьма распространённые концепции о скорой утрате этнического сознания лишены доказательности. Разумеется, в ходе глобализации проверяется устойчивость этносов и возможностей их дальнейшего существования. Однако «растворение» этносов в ходе глобалистской унификации наталкивается на серьёзные трудности. Прежде всего, зафиксировано, что большое распространение получил антиглобализм. Диалектический парадокс заключается в том, что многие нации не хотят расставаться с историческими традициями, с неизменной стабильной структурой. Но в диссертации выявлена еще одна тенденция, которая, судя по всему, выросла из конструктивистской паранойи. Расставаясь с некоторыми этническими особенностями, национальные образования приступают к производству новых воображаемых обществ. А потоке новых идентичностей, которые предлагают этносы, отстаивается право на изменчивость своего жизненного контекста, но одновременно выражает отказ от участия в плавильном котле глобализации. В данном ракурсе человеческое берёт на себя ту специфику, которой раньше обладали только этносы и нации, размещённые в составе человечества. Рождается множество конструктивистских образов, которые вносят в процесс глобализации парадоксальную коллажность.

Современные дискуссии об исторической судьбе этносов получают совсем иную аранжировку в свете так называемой квантовой парадигмы. Те закономерности, которые определяют поведение субатомных частиц, выражают становление новой научной парадигмы. Законы квантового мышления вторгаются в социальную философию и преобразуют саму проблему этнической перспективы. Сторонники данной парадигмы утверждают, что прежние социальные образования доживают свой век.

Глобализация рождает новую специфику идентичности. Её можно назвать «нацификацией». Согласно квантовому мышлению все люди потеряют прежнюю маркированность. Они смогут создавать личные миры, автономные реальности. В свою очередь из потока новых анонимностей будут возникать новые консолидирующие процессы. Но они не будут учитывать национальные особенности.

Социальный аспект новой научной парадигмы, как показано в диссертации, требует более развёрнутой критической оценки со стороны современного общества.

**БИБЛИОГРАФИЯ:**

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках распространении национализма. М., 2001.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. М., 1989.
3. Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий: сборник статей. М.: Новое издательство, 2006. 200 с.
4. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
5. Бенедикт Р. Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. М.: Университетская книга, 1997. Т. 1.
6. Бенедикт Рут. Хризантема и меч: модели японской культуры. М., СПб., 2013
7. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер. с англ. Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2003.
8. Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности. Избранные труды. М., 1999.
9. Биллиг М. Нации и языки // Логос. 2005. Вып. 4(49). С. 44-70.
10. Боас Ф. Методы этнологии / Пер. Ю.С. Терентьева // Антология исследований культуры. СПб.: Университетская книга, 1997. Т. 1. С. 519-527.
11. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2006.
12. Брубейкер Роджерс. Этничность без групп. М., 2012.
13. Бубер М. Я и Ты. М., 1993.
14. Бьюкенен Патрик Дж. Смерть Запада. М., 2004.
15. Власова О. Будем ли мы строить нацию // Эксперт. 2013. № 21.

16. Воронина О.А. Проблема идентичности в феминизме постмодерности // Философия и культура. 2011. № 9. С. 61-75.
17. Вудс А., Грант Т. Бунтующий разум. Марксистская философия и современная наука. М., Канон+, 2015, 600 с.
18. Вундт В. Проблемы психологии народов. М., 1912. (URL: <http://www.klex.ru/aek>).
19. Гачев Г.Д. Национальные образы мира. М., 1998.
20. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
21. Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991.
22. Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991.
23. Гердер Иоганн Готфрид. Идеи к философии истории человечества. М., СПб., 2012.
24. Гиренок Ф.И. Аутография языка и сознания. М., 2010.
25. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М., Академический проект. 2013, 244 с.
26. Гиренок Федор. Удовольствие мыслить иначе. Академический проект.. 2008, 235 с.
27. Голосовкер Яков. Избранное. Логика мифа. М., СПб., 2010.
28. Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности. Историческая продвинутость и ее вызовы. М., URSS, 2015, 312 с.
29. Губогло М.Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 2003.
30. Гумбольдт В. Вильгельм фон. Язык и философия культуры. М., 1985.
31. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. Ленинград: Политиздат, 1990.
32. Гуревич П.С. «Психология народов» и национализм // Психология и психотехника. 2009. № 2(5). С. 5-8.
33. Гуревич П.С. Глобализация и мультикультурализм // Философия и культура. 2012. № 8 (56). С. 4-5.

34. Гуревич П.С. Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 176 с.
35. Гуревич П.С. Философская антропология. М.: Омега-Л, 2010. 608 с.
36. Гуревич П.С. Философское толкование человека. М.-СПб. Центр гуманитарных инициатив, 2012. 472 с.
37. Гуревич П.С., Спирова Э.М. Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 368 с.
38. Гуревич П.С., Спирова Э.М. Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М.: ИФ РАН, 2015. 161 с.
39. Гусейнов А.А. Совесть: бесполезное свойство души. Выступление на круглом столе по проблемам нравственности и духовности. СПб., 2010.
40. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб: В. Даль, 2004.
41. Денет Д. Виды психики на пути к пониманию сознания. М., 2004;
42. Доброхотов А.Л., Калинин А.Т. Культурология. М., 2010.
43. Дугин А.Г. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011. 639 с.
44. Жижек Славой. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Щукиной. М.: Дело, 2014. 526 с.
45. Игнатъев В.Н. Социобиология человека. Теория генно-культурной коэволюции // Вопросы философии. 1982. № 9. С. 140.
46. Игнатъев В.Н. Социобиология человека. Теория генно-культурной коэволюции // Вопросы философии. 1982. № 9. С. 140.
47. Кант И. Собр. соч. в 8 томах. Т. 2. М., 1994.
48. Карчевский Л. Этничность как актуальная проблема // Знание. Понимание. Умение. 2006. № 4.
49. Киселев А. Процессуальный Космос или Дао Минделла. Предисловие научного редактора // Минделл Арнольд. Квантовый ум. Грань между

- физикой и психологией / Пер с англ. А. Киселева. М.: Беловодье, 2011. 714 с. ил. С. 7-32.
50. Клакхон К.К.М. Зеркало для человека. Введение в антропологию. СПб., 1988.
  51. Лебон Г. Психология народов и масс. М., 2014.
  52. Леви-Стросс К. Мифологии. Т. 1. Сырое и приготовленное. М., СПб., 2000.
  53. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер. вступ. ст. и прим. А.В. Островского. М., 1994.
  54. Леви-Стросс К. Путь масок / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. М., 2000.
  55. Леви-Стросс К. Структурная антропология: сборник переводов. М., 1980.
  56. Леви-Стросс К. Структурная антропология: сборник переводов. М., 1980.
  57. Леви-Стросс К. Тотемизм сегодня. Неприрученная мысль. М.: Академический проект, 2008. 520 с.
  58. Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001
  59. Личность. Культура. Этнос: современная психологическая антропология / Под общей ред. А.А. Белика. М.: Смысл, 2001. 555 с.
  60. Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992.
  61. Малахов В.С. Символическое производство этничности и конфликт // Язык и этнический конфликт. М.: Гендальф, 2001. (URL: <http://iph.ras.ru/page52332382.htm>).
  62. Малкондуев А.М. Системность традиции этнической культуры. Нальчик, 2005.
  63. Марков В.В. Философская антропология. М., 1997.
  64. Мец А. Мусульманский ренессанс. М., 1996.
  65. Мид Маргарет. Культура и мир детства: избр. произв. М., 1988.

66. Михайлюта А.В. Миф и музыка в философской культуре позднего немецкого романтизма (на примере творчества Р. Вагнера): Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. Белгород, 2007.
67. Мониц Ю. К истокам человеческой коммуникации: ритуализированное понимание поведения и язык. М., 2005.
68. Морен Эдгар. Метод. Природа природы. Издание второе, дополненное / Пер. с франц. Е.Н. Князевой. М.: Канон+, 2013. 488 с.
69. Палмер Дж., Палмер Л. Эволюционная психология. Секреты поведения Homo Sapiens. СПб, 2003.
70. Пинкер С. Язык как инстинкт. М., 2009.
71. Подорога Валерий. Kairos, Критический момент. Актуальное произведение искусства на марше. М.: GRUNDRISSE, 2013. 180 с.
72. Подорога Валерий. Антропограммы. М.: Логос, 2014. 124 с.
73. Подорога Валерий. Время после: Освенцим и Гулаг: Мыслить абсолютное зло. М.: Логос, 2013. 174 с.
74. Поль Рикёр в Москве / Научный руководитель проекта И.С. Вдовина. М., 2013.
75. Померанц Григорий, Миркина Зинаида. Спор цивилизаций и диалог культур. Лекции и статьи нулевых годов. М., СПб., 2014. 504 с.
76. Померанц Григорий. Миркина Зинаида. Великие религии мира. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2012. 208 с.
77. Померанц Григорий. Страстная односторонность и бесстрашие духа. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Университетская книга, 2014. 606 с.
78. Россия в архитектуре глобального мира. Цивилизационное измерение / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Языки славянской культуры, 2015. 520 с.
79. Россия в диалоге культур / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. М.: Наука. 2010, 432 с.
80. Руднев В.П. Полифоническое тело. Реальность и шизофрения в культуре XX века. М.: Гнозис, 2010.



81. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 1.
82. Руссо Ж.-Ж. Избр. соч. М., 1961. Т. 3.
83. Рыбаков С.Е. Этнос и этническое // Философские исследования. 2001. № 2.
84. Садохин А.П. Введение в теорию межкультурной коммуникации. М., 2006.
85. Сатдинова Н.Х. Социобиология – «за» и «против» // Вопросы философии. 1982. № 3. С. 129-136.
86. Сафонов А. Нация и этнос, как сущностно различные социальные феномены: новая парадигма социогенеза // Философия и культура. 2014. № 7(79). С. 1006-1012.
87. Смит Э.Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А.В. Смирнова, Ю.М. Филиппова, Э.С. Загашвили, И. Окуневой. М.: Праксис, 2004. 464 с.
88. Сол Джон Ролстон. Ублюдки Вольтера. Диктатура разума на Западе. М., 2007.
89. Соловьева А.Н. Этничность и культура. Архангельск, 2009.
90. Спирова Э.М. Философско-антропологическое содержание символа. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. 336 с.
91. Сухарев А.В. Этнофункциональная парадигма в психологии: Теория развития и эмпирические исследования. М.: ИП РАН, 2008.
92. Тишков В.А. О феномене этничности // Этнографическое обозрение. 1997. № 3. С. 3-21.
93. Тишков В.А. Этничность // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. Т. 4. М., 2001.
94. Ткаченко Г.А. Избранные труды. Китайская космология и антропология. М., 2008, 2010, 414 с.
95. Трубникова Н.Н. Традиция «исконно просветленности» в японской философской мысли. М.: РОСПЭН, 2010. 414 с.

96. Трубникова Надежда, Бобкова Майя. Обновление традиций в японской религиозно-философской мысли XIII-XIV вв. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 745 с.
97. Фадеичева М.А. Человек в этнополитике. Концепция этнонационального бытия. Екатеринбург, 2003.
98. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004.
99. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. / Пер. с англ. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
100. Чертина З.С. Плавильный котел? Парадигмы этнического развития США. М., 2000.
101. Шажинбатын А. Н.А. Бердяев о национальных страстях // Психология и психотехника. 2009. № 7(10). С. 72-77.
102. Шажинбатын А. Национальный характер и национальные стереотипы // Философия и культура. 2008. № 10. С. 76-88.
103. Шажинбатын А. Этничность в контексте человеческой природы // Психология и психотехника. 2012. № 5. С. 7-15.
104. Шажинбатын А. Этничность как актуальная проблема // Философия и культура. 2008. № 2.
105. Шапинская Е.Н. Образ Другого в текстах культуры. М., 2011.
106. Шаров К.С. Музыка как средство формирования национальных сообществ: Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 2005.
107. Шибаяев Ю.П., Садохин А.П. Этнополитология. М., 2005. 319 с.
108. Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. М.: Кафедра социологии международных отношений социологического факультета МГУ, 2010.
109. Шпет Г.Г. Философия и наука. Лекционные курсы / Отв.-ред. Т.Г. Щедрина, 2009. 496 с.

110. Шпрангер Э. *Формы жизни: гуманитарная психология и этика личности*. М., 2014.
111. Энафф Марсель. *Дар философов. Переосмысление взаимности* / Пер. с франц. И.С. Вдовиной, Г.В. Вдовиной, Л.Б. Комиссаровой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2015. 319 с.
112. Эриксон Э. *Детство и общество*. СПб., 2000.
113. *Этнос, нация, ценности: социально-философские исследования* / К.Х. Момджян и др.; науч. ред. К.Х. Момджян, А.Ю. Антоновский. М., 2015.
114. Юнг К. *Архетип и символ*. М., 1991.
115. Юнг К. *Проблемы души нашего времени*. М., 1994.
116. Юнг К. *Психологические типы*. СПб, 1995.
117. *Язык. Культура. Этнос* / В.В. Сальникова и др.; под общ. ред. З.С. Ахматьяновой, В.В. Сальниковой. СПб., 2014.
118. Anthony A.S. *A cross-cultural study of factors relating to male Initiation rites and genital operations: Typescript, Doctoral thesis*. Cambridge, 1955.
119. Ayres B.C. *Personality determinants of food and sex taboos during pregnancy: Typescript, Doctoral dissertation*. Cambridge, 1954.
120. Benedict It. *Patterns of culture*. Boston, 1934.
121. Benedict Richard O'Gorman Anderson. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. rev. ed. London: Verso, 1991.
122. Blum G.S. *Defense preferences in four countries*. – “J. of projective techniques”, N.Y., 1956, № 20, p. 330-341.
123. Bourricaud F. *Quelques remarques sur le concept de “caractere national”*. – “Cahiers intern. De sociologie”, P., 1952, № 7(12), p. 150-168.
124. Breuilly J. *Nationalism and the state*. Manchester, UK: Manchester University Press, 1993.
125. Buchanan W., Cantril H. *How nations see each other. A study in public opinion*. Urbana, 1953.

126. Buhler Ch. National differences in “world test” projective patterns. –“J. of projective techniques”, N.Y., 1952, № 16, p. 42-55.
127. Cantril H., Strunk M. Public opinion 1935-1946. Princeton, 1951.
128. Chang K.L. A study of the attitudes and interests of Chinese middle-school students. - “Yenching studies in Psychology”, Peking, 1932, № 2, p. 34.
129. Coudill W., Japanese-American personality and acculturation. - “Genetic Psychology monogr.”, Provincetown, 1952, № 45, p. 5-101.
130. De Bie P. Representations du Benelux. – “Bull. De l’Inst. Des recherches econ. E. sociaux”, Louvain, 1951, № 17(7), p. 637-710.
131. De Vos G. A comparison of the personality differences in two generations of Japanese Americans by means of the Rorschach-test. – In: “Nagoya J. of medical Sci.”, Nagoya. 1954, № 17, p. 153-565.
132. De Vos G. A quantitative Rorschach-assessment of maladjustment and Japanese Americans. –“Genetic psychology monogr.”. Provincetown, 1955, № 52, p. 53-87.
133. Duijker H. C. J. Les recherches comparatives dans les sciences sociales et L’etude das attitudes. –“Bull. Intern. Des sci. sociaux”, P., 1955, № 7(4), p. 597-609.
134. Field P.B. A new cross cultural study of drunkenness // Society, culture and drinking patterns. New York, 1960.
135. Fischer J.L. Art styles and cultural cognitive maps: Paper presented at American Anthropological Association Meeting, Mexico City, December, 1959.
136. Ford C.S. A comparative study of human reproduction // Yale University Publications in Anthropology. 1945. № 32.
137. Friendly J.P. A cross-cultural study of ascetic mourning behavior: Typescript, Honors Thesis. Cambridge: Radcliffe College, 1956.
138. Gorer G. Exploring English character. N.Y., 1995.
139. Graham M.D. The effectiveness of photographs as a projective device in an international attitudes survey; I. Responses of 690 Britons to 10 Photographs

- of American types. – “J. of social psychology”, Provincetown, 1954, № 40, p. 93-120.
140. Hald A. Statistical tables and formulas. New York, 1952.
141. Inkeles A. Some sociological observations on culture and personality studies. – In: Personality in nature, society and culture. N.Y., 1953, p. 557-592.
142. Inkeles A., Levinson D. J. National character: the study of modal personality and sociocultural systems. – In: Handbook of socialpsychology. Ed. G. Lindzey. Vol. 2. Cambridge (Mass.), 1954, p. 977-1020.
143. Kardiner A. The concept of basic personality structure as an operational tool in the social sciences. – In: The science of man in the world crisis. N.Y., 1947, p. 107-122.
144. Kardiner A. The psychological frontiers of society. New York, 1945.
145. Kardiner A., Linton R. The individual and his society. New York, 1939.
146. Katz D., Braly K.W. Racial stereotypes of one hundred college students. –“J. of abnormal a. social psychology”, N.Y., 1933, № 28, p. 280-290.
147. Kedourie E. Nationalism. London, 1960.
148. Kinsey A.C., Pomeroy W.B., Martin C.E. Sexual behavior of the human female. Philadelphia-London, 1953.
149. Lambert W.W., Triandis L., Wolf M. Some correlates of beliefs in the malevolence and benevolence of supernatural beings: A cross-cultural study // Journal of Abnormal and Social Psychological. 1959. Vol. 58(2).
150. Lanham B.B. Aspects of child care in Japan: a preliminary report. – In: Haring D.G. Personal character and cultural milieu. 3d rev. ed. Syracuse, 1956, p. 565-583.
151. Le Vine R.A. Witchcraft and marital relations in East Africa: a controlled comparison: Paper presented at American Anthropological Association Meeting. Minneapolis (Minnesota), 1960.
152. Lerner M. The idea of American civilization. –“J. of social issues”, N.Y., 1951, № 7(4), p. 30-39.

153. Linton R., The cultural background of personality. L., 1952.
154. Mc Granahan D.V., Wayne J. German and American traits reflected in popular drams. "Human Relations", L., 1948, № 1, p. 37-51.
155. McClelland D.C., Friedman G.A. A cross-cultural study of the relationship between child-training practices and achievement motivation appearing in folk tales // Readings in Social Psychological Journal. 1952. P. 243-249.
156. Mead M. Coming of age in Samoa. New York, 1928.
157. Mead M. Sex and temperament in three primitive societies. New York, 1935.
158. Melikian L., Prothro E. T. Sex behavior of university students in the Arab Near East. – "J. of abnormal a. social psychology", Boston, 1954, № 49(1), p. 59-64.
159. Muhlmann Wilhelm Emil. Erfahrung und Denken in der Sicht des Kulturanthropologen. Berlin, 1966.
160. Murdock G.P. World ethnographic sample // American Anthropologist. 1957. Vol. 59.
161. Murdock G.P., Whiting J.W.M. Cultural determination of parental attitudes: the relationship between the social structure, particularly family structure and parental behavior // Problems of infancy and childhood. New York, 1951.
162. Peak H. Problems of objective observation. – In: Research methods in the behavioral sciences. N.Y., 1953, p. 243-299.
163. Prothro E.T. Patterns of permissiveness among preliterate peoples // Journal of Abnormal and Social Psychological. 1960. Vol. 61.
164. Richards T.W. The Chinese in Hawaii: a Rorschach report. – In: Aspects of culture and personality. N.Y., 1954, p. 38-62.
165. Richards T.W. The Chinese in Hawaii: a Rorschach report. – In: Aspects of culture and personality. N.Y., 1954, p. 24-35.

166. Roberts J.M., Bush R.R., Arth M. Dimensions of mastery in games. Ford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences. Mimeographed. Stanford (Calif.), 1957.
167. Shirikogorov S.M. Psychomental complex of the Tungus. London, 1935.
168. Smith Antony D. The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Oxford University Press, 1999.
169. Spiro M.E., D'Andrade R.G. A cross-cultural study of some supernatural beliefs // American Anthropologist. 1958. Vol. 60.
170. Whiting B.B. Paiute sorcery // Viking Fund Publications in Anthropology. New York, 1950.
171. Whiting J.W.M. Social structure and identification / Mona Bronfman Sheckman Lectures delivered at Tulane University. New Orleans (Louisiana), 1960.
172. Whiting J.W.M. Sorcery, sin and superego: A cross-cultural study of some mechanisms of social control // Symposium on motivation. University of Nebraska Press, 1959.
173. Whiting J.W.M. The male and female conscience: Paper presented at American Psychological Association Meeting. September. Cincinnati, 1959.
174. Whiting J.W.M., Antonovsky M.F., Chasdi E.M., Aures B.C. Tim learning of values // Peoples of Rimrock: Final Report of the Harvard Values Study. Manuscript. Vol. I.
175. Whiting J.W.M., Child I.L. Child training and personality. New Haven, 1953.
176. Whiting J.W.M., Kluckhohn R., Anthony A.S. The function of mule initiation ceremonies at puberty // Readings in Social Anthropology. New York, 1958.
177. Williams R.M.J. American society: a sociological interpretation. N.Y., 1951.