

Институт философии РАН  
Российский институт культурологии  
Кафедра философии РАНХиГС при Президенте РФ  
Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»

---

# **ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ**

**Альманах-ежегодник. 2012. Том VI.  
ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРАМИ (ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ,  
ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ  
И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОГРАНИЧЬЯ)**

**Под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой**

Москва 2012

Очередной том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории и Президиумом Ассоциации «Междисциплинарное общество социальной теории».

**Редакционный совет:**

В.С. Степин (Москва) — *председатель совета*, Е.М. Бабосов, А.А. Гусейнов (Москва), П.С. Гуревич (Москва), В.С. Гуров (Рязань), В.Н. Егоров (Иваново), А.Л. Журавлев (Москва), А.А. Кара-Мурза (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.М. Межуев (Москва), Б.Г. Миронов (Чебоксары), А.П. Огурцов (Москва), Ю.Н. Пахомов (Киев), К.С. Пигров (Санкт-Петербург), З.М. Саралиева (Нижний Новгород), В. Сломский (Варшава), В.Г. Федотова (Москва), Минск), Б.Г. Юдин (Москва).

**Редакционная коллегия:**

Ю.М. Резник (Москва) — *руководитель проекта, ответственный редактор тома*, М.В. Тлостанова (Москва) — *ответственный редактор тома*, А.А. Пелипенко (Москва), В.М. Хачатурян (Москва).

**ISSUES IN SOCIAL THEORY: SCHOLARLY ALMANAC. 2012. VOLUME VI. HUMAN BEING BETWEEN THE WORLDS (ONTOLOGICAL, EPISTEMIC, SOCIO-CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF THE BORDER) / Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russian Institute for Cultural Research, Interdisciplinary Society of Social Theory; edited by Yu.M. Reznik and M.V. Tlostanova. M.: Independent Institute of Civil Society Press, 2012. — 304 p.**

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2012. Том VI. ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРАМИ (ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОГРАНИЧЬЯ) / Институт философии РАН, Российский институт культурологии, Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»; под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2012. — 304 с.**

*Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к международному журналу социальных и гуманитарных наук «Личность. Культура. Общество». В нем публикуются научные переводы, статьи отечественных и зарубежных авторов, изданные ранее в журнале «Личность. Культура. Общество», а также новые материалы, специально подготовленные для альманаха.*

*Данный выпуск альманаха посвящен проблемам изменения человека в пограничной ситуации, подходам к их изучению. Он подготовлен коллективом авторов, работающих над проектом РФФИ в Институте философии РАН. Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов.*

ISSN 2227-7951

- © Институт философии РАН.
- © Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории».
- © Авторский коллектив.

---

\* Книга подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект 11-06-00465-а «Идентичность человека в модернизирующемся обществе: биосоциальные, психологические и социокультурные аспекты».

Содержание .....	3
Предисловие .....	5

## **ВВЕДЕНИЕ**

РЕЗНИК Ю.М. Граница человеческого (эпистемологический ракурс) .....	10
---	----

## **Раздел I. Онтология и эпистемология пограничной реальности**

РЕЗНИК Ю.М. Человек и его пограничье: между экзистенцией и трансценденцией .....	25
ПЕЛИПЕНКО А.А. Импликативный мир: медиация с запредельным .....	46
ГЛОСТАНОВА М.В. Исследования пограничья /vs пограничное (со)знание, мышление, творчество .....	63

## **Раздел II. Человек в условиях социокультурного пограничья**

ГРЕЧКО П.К. Пограничье как социокультурная реальность .....	81
АСТАФЬЕВА О.Н. Взаимодействие культур: динамика моделей и смыслов ....	97
ГЛОСТАНОВА М.В. (Анти)брендинг жизненных стилей человека в постмультикультурную эпоху, или как вернуть смысл идентичностям в политике? .....	108
УРМИНА И.А. Многомерная идентичность человека в современной организации .....	123

## **Раздел III. Трансперсональность как феномен пограничья**

РЕЗНИК Ю.М. Человек среди людей: особенности и уровни трансперсонального взаимодействия .....	140
ХАЧАТУРЯН В.М. Трансперсональность в контексте становления новой научно-мировоззренческой парадигмы .....	160
МИТРОШЕНКОВ О.А. Пространство и феноменология духовной ситуации человека в современном мире .....	174
ПЕРЕПЕЛКИН Л.С. Личностное знание как специфический феномен культуры .....	195

## **Раздел IV. Эволюция и динамика культуры в пограничном пространстве**

ПЕЛИПЕНКО А.А. Культура и глобальная эволюция .....	214
ХАЧАТУРЯН В.М. Неэволюционные изменения в пограничной ситуации перехода .....	236
ГРЕЧКО П.К. Эволюция и история: горизонты демаркации .....	254
ФЛИЕР А.Я. Культура как эволюция программ социальной активности: инстинкт – обычай – рациональное поведение .....	273

## **Заключение**

ТЛОСТАНОВА М.В. Человек на границе или человек как граница? .....	285
Содержание (на англ.) .....	300

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Для начала хотим отметить, что большинство авторов настоящего альманаха являются участниками проекта РФФИ 11-06-00465-а и при всем разнообразии их позиций объединены общим исследовательским замыслом и направлением. Результаты многолетнего исследования были изложены участниками проекта в нескольких томах научного альманаха «Вопросы социальной теории» (2010-2012 гг.).

Фундаментальная научная проблема, на решение которой направлен настоящий проект, — комплексная социокультурная, психологическая и биосоциальная трансформация идентичностей человека в условиях модернизации общества, — требует всестороннего, многоуровневого, междисциплинарного, концептуального, критического исследования и обобщения исследовательского опыта сразу по нескольким основаниям — философскому (онтологическому, экзистенциальному, эпистемологическому), социально-научному (социально-психологическому, социологическому, социально-антропологическому), а также в рамках трандисциплинарных, постмодернистских, цивилизационных, кросскультурных и био-социо-технологических исследований. С этим связана необходимость введения новых или переосмысления прежних понятий: «социокультурная идентичность», «многообразие идентичностей», «модели идентичности», «типы идентичности», «динамика идентичности», «идентификационные стратегии», «маргинальность» и др.

Поэтому фундаментальный уровень должен быть подкреплен исследованиями процессов социокультурной идентификации современного человека, связанных с его деятельностным бытием в различных сферах жизни. Особое внимание будет уделено тем процессам идентификации человека в модернизирующемся обществе, которые пока еще не получили адекватной научной интерпретации. Это касается проблематики множественной идентичности, экзистенциальной и феноменологической ипостасей бытия человека, его религиозной и возрастной идентификации, состояний маргинальности и девиантности, наконец, бурно развивающейся сегодня проблематики трансперсональности, а также пост- и трансгуманизма. Точки соприкосновения, пересечения и отталкивания между этими трактовками идентичности позволят осуществить научный диалог между участниками проекта, который, по замыслу, приведет к со-

зданию новой оригинальной концепции идентичности человека в условиях модернизации общества.

Этому в значительной мере был посвящен 4 том нашего альманаха<sup>1</sup>. В нем идентичность человека рассмотрена как междисциплинарная научная проблема (Ю.М. Резник, Э.А. Орлова), которая далее интерпретируется в терминах философии (П.С. Гуревич, П.К. Гречко), культур-социологии (В.Л. Абушенко), культурологии (А.А. Грицанов, А.А. Пелипенко). Следующий проблемный блок связан с идеей множественной идентичности, которая исследуется авторами в разных ракурсах — общетеоретическом, цивилизационном, глобалистском и пр. (М.В. Тлостанова, В.М. Хачатурян, А.Б. Гофман, О.Н. Астафьева, И.В. Кондаков). Авторы данного тома вплотную подошли к анализу социокультурного разнообразия идентичностей человека и некоторых ее типов — гражданской, политической, экономической, религиозной, этнокультурной и т.п. (Ю.М. Резник, Н.К. Иконникова, В.Г. Николаев, Л.С. Перепелкин и др.).

В общетеоретическом плане участников проекта интересует социокультурная динамика перехода от традиционного человека к человеку модерна и далее — пост- или трансмодернистскому человеку. До сих пор многие исследователи спорят о содержательных границах понятия «современный человек». Вопрос о том, кого следует считать современным человеком или человеком модерна, остается открытым и продолжает вызывать бурные дискуссии. В сегодняшнем мире живут люди, чей образ жизни соответствует разным укладам — традиционному, индустриальному и даже постиндустриальному. А это связано в свою очередь с появлением новых типов и уровней идентичности.

К сожалению, общим местом в течение последних трех десятилетий является представление о контекстуальной обусловленности человека средой, религией, культурой, языком и т.д. В вечном споре универсализма и партикуляризма теория идентичности становится особенно уязвимым звеном современных гуманитарных наук и, прежде всего, антропологии и психологии. При этом антропологическая по сути проблема, связанная с оценкой сегодняшнего состояния и перспектив развития человека, оказывается актуальной не только для социально-гуманитарного знания (в котором относительно недавно выделились такие направления, как психологическая антропология, трансперсональная психология, валиология, конфликтология, виктимология, биоэтика и различные антропологические течения в современной науке), но и для естественных

---

<sup>1</sup> См.: Вопросы социальной теории: Науч. альманах. 2010. Том 4. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. — 528 с.

наук: физики, физической антропологии, нейрофизиологии, медицины и др. И, разумеется, она, по-прежнему, не теряет своей актуальности для философии, теоретической и прикладной культурологии.

Эти и другие темы затрагиваются авторами в очередном томе альманаха, посвященном теме жизненного выбора и стратегиям идентичности человека<sup>2</sup>. Основная идея книги состоит в том, что идентичность является предметом выбора человека. Альтернативность заложена в самой природе идентификации. Это — способ существования человека, основанный на его перманентном выборе в проблемных ситуациях взаимодействия с миром в целом, разными сферами жизни и другими людьми.

Этот том состоит из пяти разделов, каждый из которых содержит обоснование одного из аспектов выбора человека в изменяющемся мире. В нем затрагиваются и решаются соответственно проблемы метафизического выбора, который совершается на предельном (трансцендентном) уровне человеческого бытия (А.А. Пелипенко, Ю.М. Резник, В.М. Хачатурян, Б.Г. Юдин), культурного выбора и социокультурной идентификации, осуществляемых в ситуации пограничья (М.В. Глостанова, А.А. Грицанов, Э.А. Орлова), социального выбора, определяющего тип коллективной идентичности человека и степень его социального участия (О.Н. Астафьева, В.Г. Николаев, О.А. Митрошенков, Н.Г. Михайлова), экзистенциального выбора и персональной идентификации (Ю.М. Резник, П.К. Гречко, Н.К. Иконникова) и экологического выбора, который человек реализует, находясь между природой и культурой (А.А. Пелипенко, Б.Г. Юдин, Л.С. Перепелкин).

Постмодернистская радикализация инаковости «всех по отношению ко всем» привела к стагнации интегративных теорий идентичности. Своего рода «парад идентичностей», разразившийся в начале XXI века, требует дальнейшего теоретического осмысления. Поэтому наш проект ставит своей целью определить психологические, социальные, культурные и иные основания разработки междисциплинарной концепции идентичности человека в условиях модернизации общества, которая сохраняла бы определенный уровень обобщения и не скатывалась при этом в дискредитировавший себя во многом абстрактный универсализм.

Данный (шестой) том научного альманаха «Вопросы социальной теории» «Человек между мирами (онтологические, эпистемологические, со-

---

<sup>2</sup> Вопросы социальной теории: Науч. альманах. 2011. Том 5. Человек в изменяющемся мире: проблемы идентичности / Институт философии РАН; Российский институт культурологии; под ред. Ю.М. Резника и М.В. Глостановой. М.: Независимый институт гражданского общества, 2011. — 424 с.

циокультурные и психологические проблемы пограничья» завершает трилогию, посвященную теме идентичности человека в современном сложном и изменяющемся мире<sup>3</sup>. Он не нуждается в развернутом вступлении. И все же некоторые предварительные пояснения необходимы.

Завершающий этап исследования касается проблем границы и пограничья в их соотносительности с человеческой онтологией и экзистенцией (инаковость, взаимоотношения «Я» и Другого, самого себя как Другого), эпистемологией (пограничное познание и сознание), а также с культурой как особой пограничной зоной постоянного и обильного смыслопорождения и с обществом, которое может быть воспринято через призму границы во временном, пространственном и ценностных смыслах.

В сегодняшнем глобальном и одновременно все более опограничиваемом мире человек нередко оказывается между культурами, обществами, временами, ценностными системами. Он постоянно ощущает внедрение в свою жизнь некой сферы «потусторонности» (термин Х. Бабы), которая устанавливает границу или порог. За ней начинается присутствие, поскольку граница схватывает очуждающее ощущение помнящихся местами дома и мира. Осмыслить это сложное явление и пытаются участники проекта.

На этом этапе авторы рассматривают природу пограничной реальности (Ю.М. Резник, А.А. Пелипенко, М.В. Тлостанова) в самых разных обортонах — от внутриличностного пограничья до границы как точки перехода в запредельное и до формирования особой пограничной идентичности. Пограничье, увиденное как социокультурная реальность (П.К. Гречко, О.Н. Астафьева, М.В. Тлостанова, И.А. Урмина) открывает иные аспекты взаимосвязей между проблематикой границы и идентификации, в большей мере отвечающие этно-исследованиям и социокультурной антропологии, но не чуждые и постмодернистского понимания границ, через которые перетекает, переливается текст, усложняя и множа при этом границы и разрушая старые фреймы и определения. Ведь каждая граница отмечает различие и представляет собой единственный способ остановить дерриданскую игровую диссеминацию текста.

С несколько иной стороны и исходя из особых междисциплинарных методологических ориентаций авторы изучают экзистенциальные, феноменологические и психологические проблемы, где акцент сделан на

---

<sup>3</sup> Вопросы социальной теории: Науч. альманах. 2012. Том 6. Человек на границе (онтологические, эпистемологические, социокультурные и управленческие аспекты) / Институт философии РАН; Российский институт культурологии; под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Независимый институт гражданского общества, 2012. — 324 с.

трансперсональности как феномене пограничья (Ю.М. Резник, В.М. Хачатурян, О.А. Митрошенков, Л.С. Перепелкин). Наконец, динамика и эволюция культуры также помещена авторами в пограничное пространство для пристального исследования трансформаций человеческой идентичности (А.А. Пелипенко, В.М. Хачатурян, П.К. Гречко, А.Я. Флиер). Одним словом, их интересует проблема пограничья и границы в философском, социально-научном, культурологическом и иных аспектах.

При таком подходе идентичность человека в трансформирующемся (в частности, модернизирующемся) обществе предстает перед исследователями совершенно в ином свете. Но об этом более подробно смотрите во введении, основных разделах и заключении.

*От редакции*

# Введение

Ю.М. РЕЗНИК

## ГРАНИЦА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО (ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС)

*Аннотация:* автор стремится обосновать основную идею подхода, заложенную в исследовательский замысел авторов и редакторов настоящего тома альманаха. Ее суть связана с преодолением границ с целью развития потенциала и расширения жизненного пространства человека. Это — комплексный, трансдисциплинарный и конструктивистский подход. Конструктивизм за последние полвека уверенно превращается в новую парадигму наук о человеке и культуре. Его истоки следует искать еще в немецкой философской классике, а непосредственными предшественниками являются философия языка и диалога, феноменология, этнометодология, символический интеракционизм. А его представители в социально-гуманитарном знании отмечают, что человек, конструируя мир, конструирует самого себя при помощи познавательных средств (конструктов).

Для определения границ человеческого мира необходимо выработать критерии и переменные. В качестве критериев, позволяющих установить рамки пограничья, в статье рассматриваются интенциональность (как осознанное стремление к преодолению пределов допустимого и выхода в запредельный мир); неопределенность признаков и контрастные комбинации переменных пограничной ситуации; типологическое разнообразие ситуаций пограничья.

**Abstract:** *The author strives to substantiate the approach lying in the core of the research project of the authors and editors of this volume. Its essence is connected with overcoming borders with the purpose of developing the potential and widening the human living space. It is a complex transdisciplinary and constructivist ap-*

---

**Резник Юрий Михайлович** — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии, заведующий кафедрой философии РАНХиГС при Президенте РФ (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

*proach. Constructivism in the last fifty years has become a new paradigm in the humanities. Its sources are to be looked for back in German classical philosophy and its immediate predecessors are the philosophies of dialogue and language, phenomenology, ethnomethodology, symbolic interactionism. Representatives of this approach in social sciences and humanities point out that human being constructing the world always constructs himself/herself with the help of epistemic means (constructs).*

*In order to define the boundaries of the human world it is necessary to work out certain criteria and variables. The article regards as such criteria intentionality (as a conscious strive to overcome the boundaries of the allowed and escape into the transcendental world); indeterminacy of attributes and contrastive combinations of the border situation variables; typological diversity of border situations.*

**Ключевые слова:** человек, человеческое, бытие, мир, культура, междисциплинарность, конструктивизм, конструирование, конструкт, граница, пограничье, предел, участие, присутствие, влияние, трансперсональность, транскulturность.

**Keywords:** human being, human, being, world, culture, inter-disciplinarity, constructivism, constructing, construct, border, borderlands, boundary, participation, presence, influence, trans-personality, trans-culturality.

### **О нашем подходе к анализу границы человеческого**

Представлю в общих чертах концептуальную идею, заложенную редакторами данного тома альманаха в его содержание. Суть ее состоит в следующем. Граница человеческого бытия определяется, с одной стороны, как порог его жизнедеятельности, устанавливаемый факторами природного и социокультурного характера, с другой, как потенциал развития человека, открывающий возможности для расширения его жизненного пространства, в т.ч. посредством собственного выбора, реализуемого на основе осмысления, самоопределения или конструирования, и, наконец, с третьей стороны, как промежуточное (смежное) пространство или ситуация соприсутствия с другими людьми и объектами. С разными трактовками границы человеческого связано и разнообразие подходов к ее изучению.

В данном томе предпринята многоуровневая попытка создать уникальный междисциплинарный научный подход, наиболее полно отвечающий задачам исследовательского проекта и совмещающий фундаментальную составляющую с тщательным исследованием трансформирующегося общества, в котором живет человек во всех его многочисленных ипостасях и образах. Насколько это получилось, судить не нам, а нашим читателям.

Исходная идея такого подхода заключается в том, чтобы не просто объединить возможности разных дисциплинарных подходов, но и выработать трансдисциплинарное знание, соответствующее духу эпохи и тенденциям современного мира. Конкретное название подхода пока не определено участниками проекта на данном этапе исследования. Но уже сейчас можно перечислить несколько характеристик, определяющих его содержание.

1. Это – *комплексный подход*, относящийся к совокупностям разнородных объектов и элементов, конституирующих мир человеческого и не представляющих собой целостные единства (системы). Скорее последние характеризуют многосоставные, динамические и поливариантные образования, которые я условно называю комплексами.

2. Это – *постнеклассический подход*, связанный с формированием особых, дискурсивных практик, которые имеют дело скорее с концептуализацией различий в мире человеческого (в т.ч. социокультурных), чем с выявлением интегративных признаков изучаемых явлений.

3. Это – *мета- и трансдисциплинарный подход*, который не только снимает ограничения узкодисциплинарных дискурсов и практик, но и выработывает новую методологию исследований, основанную на применении методов *конструирования* человеческой реальности. При этом выделяются различные основания такого конструирования – онтологические, эпистемологические, аксиологические и собственно антропологические.

4. В содержательном плане это – *конструктивистский подход*, апеллирующий к реальности второго порядка – организации и построению человеческой деятельности при помощи конструкторов, дифференцирующих ее на множество скоординированных определенным образом практик.

Итак, идейной основой указанного выше подхода выступает конструктивизм. Мне остается только указать на его разновидность. Как известно, термин «конструктивизм» (от лат. constructio – построение) обозначает «направление в *эпистемологии* и *философии науки*, в основе которого лежит представление об активности познающего *субъекта*, который использует специальные *рефлексивные* процедуры при построении (конструировании) *образов, понятий и рассуждений* (мы отвлекаемся от других смыслов термина «конструктивизм», используемого, например, в искусстве, а также от различий между конструктивизмом и конструкционизмом)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: *Князева Е.Н.* Эпистемологический конструктивизм // *Философия науки*. Вып. 12. *Философия сознания*. М.: ИФ РАН, 2006. См. также: [http://epistemology\\_of\\_science.academic.ru/328/%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D1%80%D1%83%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D0%B7%D0%BC](http://epistemology_of_science.academic.ru/328/%D0%BA%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D1%80%D1%83%D0%BA%D1%82%D0%B8%D0%B2%D0%B8%D0%B7%D0%BC).

Конструктивизм берет свое начало еще в XVIII веке в работах Беркли и Канта. Об этом пишет В.А. Лекторский: по Канту, «опыт — это конструкция, это организация субъектом материала чувственности (ощущений) с помощью априорных форм чувственного созерцания и априорных категорий рассудка»<sup>2</sup>.

Как пишет Е.Н. Князева, «Логика рассуждений ведет к соответствующему пониманию человека как наблюдающего и теоретизирующего существа. Наблюдая мир, наблюдатель создает самого себя. Наблюдение создает наблюдателя. Наблюдатель, наблюдаемый процесс и процесс наблюдения образуют неразложимое единство. Нет наблюдения без наблюдателя. Нет языка без носителя языка: язык и продукт говорящего, и его создатель. Язык творится людьми и творит их. Язык говорит в нас и через нас, строит нас, будучи нашим порождением. Конструируя мир, человек конструирует самого себя»<sup>3</sup>.

Повторю, *конструируя мир, человек конструирует самого себя*. Пожалуй, лучше не скажешь. В этом метафорическом утверждении содержится дух и, если хотите, основной пафос конструктивизма. Тогда как в традиционной науке считается, что человек познает мир как объективную реальность, конструктивисты идут дальше, заявляя: человек не только отражает, но и творит мир, наделяя его собственными свойствами и значениями. Конструирование есть предвосхищение будущего, а в практическом плане — порождение нового опыта.

И далее: «Конструктивистская «онтология» может быть метафорически представлена как мир, словно сотканный из миллиардов одновременно осуществляющихся актов наблюдения — моментально вспыхивающих лучей, высвечивающих свой собственный локальный сектор, тут же гаснущих и в следующие мгновение освещающих другое. Радикальность различения реальности и действительности выходит далеко за пределы даже установок *критического рационализма*, утверждавшего достоверность знания хотя бы заведомо недостоверных аспектов реальности, т.е. достоверность положений о том, чем реальность *не* является. В то же время и с точки зрения радикального конструктивизма ложность, как «другая сторона» *истины*, выражает принцип *рефлексии*, принуждает к размышлениям об исследуемом факте или явлении, в то время как истина принимается как не требующая особой мыслительной работы. Иными словами, любое истинное суждение, каким бы нетривиальным оно

---

<sup>2</sup> Лекторский В.А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. 2005. № 8. С. 13.

<sup>3</sup> См.: Князева Е.Н. Эпистемологический конструктивизм...

ни казалось, всегда находится на пути к тривиальности, просто сопровождающей размышления ученого как фоновое знание, не требующее специального обоснования и концентрации внимания.

Очевидно, что ключевой вопрос радикального конструктивизма состоит все в том же классическом отношении знания реальности (действительности) и самой действительности, но это отношение получает теперь новую редакцию. Проблемой для философского исследования становится не сама действительность, а способы ее конструкции, что требует обращения к конкретным эмпирически фиксируемым операциям наблюдения тех или иных агентов или наблюдающих систем. В этом смысле конструктивизм не отрицает реальности, но, наоборот, исследует ее генезис. Реальность появляется тогда, когда наблюдатель второго порядка оказывается способным увидеть то, что не видит наблюдатель первого порядка. Ведь у первого наблюдателя его видение, познание (сектор наблюдения) и осваиваемый им сектор реальности совпадают. Он не способен воспринимать само различие, разделяющее его локальный мир (т.е. наблюдение) и недоступные ему сферы. Лишь наблюдателю второго порядка открывается скрытое от первого «пространство», а значит — и само различие зримого и незримого»<sup>4</sup>.

Некоторые исследователи относят конструктивизм к новой парадигме наук о человеке. Так, в частности, на этом настаивает В.Ф. Петренко, опубликовавший статью с аналогичным названием в журнале «Вопросы философии»<sup>5</sup>, где автор статьи исходит из представления о том, что знания не являются калькой («отражением») реальности, а конструируются субъектом на основе опыта взаимодействия с миром, и зависят от мотивации субъекта познания, языка описания, операциональных средств и т.п., что определяется в конечном итоге культурой общества и личностными особенностями субъекта познания, его «картиной мира»<sup>6</sup>.

В.Ф. Петренко, опираясь на предложенную В.С. Степиным концепцию постнеклассической науки, утверждает, что средства познания, используемые субъектом, в т.ч. органы его восприятия и чувств, непосредственно влияют на конструирование моделей познания (ценностно-мотивационная составляющая познания). Сам же автор отмечает, что тема активности познающего субъекта не нова и применялась представителями многих философских течений. Также не нова и идея опосредующей роли языка в познании субъекта (В. Гумбольдт).

---

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> См.: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=338](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=338).

<sup>6</sup> См.: там же.

О том, что реальность (социальная или психологическая) является продуктом конструирования субъектов, писали не только феноменологические социологи (А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман и др.), но и до них многие философы и ученые. То, что реальность, которую мы изучаем, включает элементы веры, чувства и смыслы не только действующих субъектов, но и познающих, также стало азбучной истиной. Дж. Келле пошел дальше в своем представлении о том, что каждый человек, подобно ученому, создает посредством личных конструктов собственные картины или модели мира, которые являются одной из форм описания действительности. Для феноменологически мыслящих ученых социальная реальность конструируется путем конвенционального согласования индивидуальных картин мира и выработки рабочих определений, а также правил их применения.

Полагаю, что ни я, ни другие участники проекта не придерживаются положений радикального конструктивизма. Мне, например, не совсем понятна данная эпистемологическая позиция, при которой знания должны соответствовать критерию жизнеспособности системы (организма), хотя идея активности познающего субъекта, которую разделяют все конструктивисты, вполне приемлема. Стоит также более осторожно относиться к прямому заимствованию из кибернетики таких понятий, как круговая причинность, информационная замкнутость, самоорганизация и самореферентность.

Однако ряд идей конструктивизма используется нами при обосновании собственных концепций.

*Первое.* Общее место в различных ветвях конструктивизма – идея построения идеальных миров при помощи конструкций или конструктов. Причем речь идет о самых разных конструктах – познавательных (эталонны познания), личных (ориентиры личностного восприятия и практического действия) и пр.

Е.Н. Князева, апеллируя к положениям немецкого философа Бернда Ваассена, приводит несколько характеристик процесса конструирования, которые я дополню, в свою очередь, некоторыми суждениями. С этой точки зрения, конструирование – это:

– целеполагание и целенаправленное различение, т.е. производство значимых для субъекта различий («всякий опыт существует только как различение», причем не элементы и связи сконструированных систем имеют значение, а различия);

– процесс порождения когерентного («связанного») и относительного («кажущегося») мира, являющегося производным от наших интерпретаций;

– безграничный и рекурсивный процесс, который включает в себя одновременно разные модусы времени (прошлое, настоящее и будущее);

– процессуальное единство, образуемое наблюдателем, наблюдаемой реальностью и самим процессом наблюдения;

– сугубо индивидуальный процесс, в котором человек оформляет результаты своей деятельности.

Согласно установкам и принципам конструктивизма, целью познания как конструктивной деятельности считается не достижение объективного знания, а адаптация действительности к целям и интересам познающего субъекта. Объективной истины не существует. Она всегда относительна и множественна. Только то знание является истинным, которое лучше всего приспособливает человека к окружающей среде и обеспечивает ему выживание.

И здесь встает вопрос. Если окружающий мир выступает нашим собственным изобретением, то зачем же тогда приспособливаться к нему? Или все же существует нечто вне нас и наших представлений о мире, что обуславливает в той или иной мере возникновение конструктов?

Полагаю, что из этого замкнутого круга не выйти, если исходить из двух прямо противоположных посылок – конструирование (построение) и приспособление. Конструирование вмонтировано в деятельность и в значительной мере программирует ее течение. Возможно, это – составная часть самой деятельности, а может быть надстройка над нею, которая выполняет роль креативного центра.

*Второе.* Совокупность конструктов (понятий, значений и пр.), используемых субъектом при построении системы, опосредует постижение реальности. Поэтому так называемая «объективная реальность», «эмпирический мир» или «действительность» является результатом познавательного конструирования субъектов. Причем конструкты создаются людьми, а не возникают ниоткуда или сами по себе. Они встраиваются в структуру существующего опыта людей.

Главное, что следует заимствовать из конструктивизма, так это идею множества способов концептуализации событий при помощи конструктов. Благодаря конструктам (способам истолкования мира и другого опыта у Дж. Келле) можно предсказывать и конструировать события своей жизни и оценивать происходящее в ней.

Однако одних конструктов недостаточно для построения системы конструирования. Нужны единицы анализа. А это – события повседневной жизни людей. Я рассматриваю их как сфокусированные взаимодействия индивидов, происходящие по определенному поводу<sup>7</sup>. Как прави-

---

<sup>7</sup> См.: Резник Ю.М. Социальная теория и мир практик // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. 10. Вып. 1 (40). С. 9-18. 2008. Т. 10. Вып. 2 (41). С. 8-18; Резник Ю.М. Социальная реальность:

ло, у повседневных событий нет конкретной цели, но всегда присутствует повод (причина), которая является результатом выбора самого субъекта. К примеру, он может организовать свой день рождения как-то по-особенному, пригласив вполне определенных участников. А может поступить в университет и обрести новый смысл своего существования. Соответственно элементами системы конструирования выступают события, а ее средствами — конструкты. Последние подразделяются мною на познавательные (понятия, концепты и пр.) и практические (технологии, схемы, планы, программы и пр.).

*Третье.* Еще одним понятием конструктивизма является понятие конструкции. В моем понимании оно выражает определенную организацию деятельности человека по производству значимых для него событий при помощи конструктов (познавательных и практических). Вместе с тем конструкция характеризует специфический способ соединения реальностей и субъектов разного порядка. Исходя из принципа процессуального единства наблюдателя, наблюдаемой реальности и процесса наблюдения, конструкцию следует рассматривать как автопоэтическую систему, которая сама себя воспроизводит (воссоздает) из элементов и конструктов опыта, имеющихся у субъекта.

В структуре конструкции как автопоэтической системы следует выделять не только реальности первого порядка (непосредственно отображаемая, наблюдаемая реальность) и реальность второго порядка (интерпретируемая или рефлекслируемая реальность), но и субъектов первого и второго уровней, которые различаются между собой тем, что у наблюдателя первого уровня сектор наблюдения и сектор наблюдаемой реальности во многом совпадают, а у наблюдателя второго уровня (субъекта интерпретации) имеются возможности для сравнения двух секторов (зримого и незримого, постигаемого и постижения) в рамках более широкой системы координат. В повседневной жизни оба субъекта меняются местами, попеременно выступая в роли наблюдателей первого и второго уровней. Любой наблюдатель оказывается также в роли наблюдаемого субъекта. Процесс смены позиций наблюдателя и наблюдаемого — необходимая предпосылка существования конструкции как автопоэтической (самовоспроизводящейся) системы.

Можно предположить, что существуют и наблюдатели третьего уровня, находящиеся в глубокой рефлексивной позиции. В качестве примера может служить выражение «критика критической критики». В этом при-

мере мы имеем дело, как минимум, с несколькими уровнями реальности (критикуемая реальность – реальность критикующего – реальность критика, критикующего другого критика – реальность наблюдателя, критически настроенного по отношению к наблюдателю, критикующему другого критика).

\*\*\*

Как известно, современный конструктивизм в философии и гуманитарном знании не представляет собой единого научного направления. И хотя он возник еще в середине прошлого века, сегодня, как и прежде, это – скорее рождающаяся парадигма или исследовательская перспектива, которая включает множество течений, школ и самостоятельных концепций (логический, когнитивный, в т.ч. когнитивно-биологический конструктивизм и пр.).

Конструктивизм проник практически во все области социально-гуманитарного знания – философию, социологию, культурологию, экологию и др. Появились также новые направления исследований (например, «социальный конструктивизм»). В качестве предшественников конструктивизма называют феноменологию, этнометодологию, символический интеракционизм, интерпретативную антропологию и пр.

Сегодня конструктивизм в социально-гуманитарных науках объединяет представителей постмодернизма (и постструктурализма), философии диалога (Ю. Хабермас, М. Бахтин и др.), лингвофилософии (последователи Л. Витгенштейна), дискурсивной теории (Дж. Поттер и др.), нарративного подхода (Дж. Бруннер и пр.).

Большинство участников проекта, работы которых опубликованы в данном томе альманаха, в той или иной степени разделяют основные положения социального (в нашей версии – социокультурного) конструктивизма, который признает первостепенную роль дискурса в конструировании мира и собственного «Я». Ключевая идея этого направления состоит в том, что социальный мир (в отличие от персонального) конструируется не индивидуально в своем сознании, а совместно – в коммуникативных практиках и диалогах. Различные конструкции реальности, образуемые единством наблюдателя, процесса наблюдения и наблюдаемой реальности, формируются в ходе конвенционального (взаимосогласованного) и осмысленного взаимодействия субъектов, претендующих на собственную картину мира.

Авторы настоящего альманаха при всём разнообразии их позиций, сходятся в одном: реальность мира и то, как мы его воспринимаем (постигаем), являются предметом конструирования участников дискурса.

Именно такой позиции придерживаются и сами авторы в данном исследовании. Полагаю, что в целом их индивидуальные научные предпочтения не выходят за рамки социокультурного конструктивизма, хотя, возможно, имеются и исключения.

С точки зрения идейно-теоретической приверженности разным ветвям конструктивизма и предпочитаемого типа дискурса я бы разделил авторский коллектив на несколько исследовательских ориентаций:

- постэволюционистский дискурс (А.А. Пелипенко, В.М. Хачатурян);
- постмодернистский дискурс (П.К. Гречко);
- трансперсональный дискурс (Ю.М. Резник, Л.Н. Перепелкин, В.М. Хачатурян);
- деколониальный дискурс (М.В. Тлостанова);
- синергетический дискурс (О.Н. Астафьева).

В качестве иллюстрации приведу несколько высказываний, подтверждающих конструктивистскую направленность нашего исследования. «... Культурное сознание, — подчеркивает А.А. Пелипенко, — *само творит культурную реальность*, что придает культуре не только свойства саморазвивающейся системы, но и статус *субъекта*». Основная единица анализа — смысловые конструкции культуры. При этом сама культура рассматривается исследователем как «проект самопередельвания человеком самого себя с косвенно осознаваемой целью изменения соотношения вероятностных потенциалов имплицативного мира».

П.К. Гречко рассматривает постмодернистский стиль мышления как альтернативу логоцентризму с его бинарной парой «рациональное-нерациональное», принятой в рационализме и модернизме. Для борьбы с бинаризмом служит «метод деконструкции, который выявляет, утверждает и поощряет различия, направляя свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает». И далее: «деконструктивистское («деконструктивное») знание есть знание активное, мобилизующее, т.е. направленное на выявление и фиксирование той неопределенности, которая есть во всех наших — теоретических и практических — конструкциях». Отмечу, что Гречко, как и Пелипенко, использует в своем понятийном аппарате термин «конструкция», который характеризует «устойчивые и подтвердившие свою эффективность структуры или институты».

Конструирование реальности, прежде всего, культурной, есть, по мнению П.К. Гречко, формирование смыслов. Именно последние определяют содержание этой реальности, которая имеет сетевую структуру, множество когерентных единиц.

В.М. Хачатурян, подчеркивая значение постнеклассического, «вероятностного» образа мышления, указывает на то, что «воспринимаемый

нами мир представляет собой «отфильтрованную реальность» – конструкт, определяемый перцептивными возможностями человека и в значительной мере заложенными в нем биологическими и социокультурными программами».

На значимость конструктивного подхода к исследованию организаций указывает И.А. Урмина. «... В рамках конструктивного подхода к культуре организации, – отмечает она, – важно проводить различие между событиями, имеющими реальные физические или социальные последствия, и их идеологической, ценностной интерпретацией». С ее точки зрения, формирование идентичности в организации, благодаря чему у членов группы происходит сходное восприятие реальности через понятие «Мы» и смысловые конструкты. «Возможен и другой вариант – композиционное конструирование «Я-идентичности» из «Я-идентичностей» других членов организации, предпочтительных для индивида в определенной ситуации».

Таким образом, конструктивизм как стиль мышления и методологическая программа объединяет многих индивидуальных участников нашего проекта. Надеюсь, что в следующем году нам удастся продолжить анализ методологических оснований социокультурного конструктивизма как исследовательской перспективы.

### **О критериях, переменных и типах пограничных ситуаций человека**

Как известно, понятие «граница» (грань, край, межа, мера, предел, рубеж; черта, демаркационная, разграничительная линия) характеризует черту, разделяющую два или больше смежных пространства. Это также то, что отделяет один предмет от другого, линия раздела смежных областей. В свою очередь термин «пограничье» обозначает смежное пространство, разделяющее любые локальные сферы или области. Понятие «граница человеческого» устанавливает линию разделения человеческого и иных миров. Его содержание в целом конкретизируется, с моей точки зрения, при помощи ряда понятий (мера, предел, рубеж и пр.). Мера определяется не только как единица измерения, но и как точка соответствия между эталоном (например, образцом) и реальным поведением. Предел устанавливает максимально возможную точку достижения результата или развития ситуации в ходе деятельности конкретного человека. Рубеж характеризует, в свою очередь, пограничное пространство.

В качестве критериев человеческого пограничья я буду выделять следующие признаки: интенциональность как осознанное стремление человека к преодолению пределов допустимого (или границы возможного), за которым начинается иной мир (запредельный, имплицативный,

трансцендентный и пр.); неопределенность признаков и полярная комбинация переменных пограничной ситуации; типологическое разнообразие пограничных ситуаций и др.

Во-первых, как и в природе, где среда устанавливает границы выживания для живых организмов, так и в социуме существует свой *предел* (или пределы, ограничения) *допустимого*, перешагнув который мы вступаем в «пограничную зону», а затем в мир запредельного. Поэтому здесь не «работают» в полной мере критерии адаптации, выживания или эффективности, принятые в большинстве эволюционистских или функционалистских теорий. Нельзя также полагаться на механизмы «естественного отбора» и другие ресурсы.

Совершенно очевидно, что мир запредельного лишь обозначает область вожделения, куда стремятся попасть субъекты, находящиеся в пограничном пространстве. Выйти за предел допустимого или за границу возможно — мечта многих, но лишь немногие на это способны. В нашем проекте мир запредельного анализируется в терминах имплицативного (А.А. Пелипенко), трансцендентного и трансперсонального (Ю.М. Резник).

Во-вторых, пограничная ситуация (ситуация пограничья) рассматривается в контексте *неопределенности* («или — или»). А это значит, что для поддержания этой ситуации необходима «полярная», а не пропорциональная комбинация переменных. Каждый человек определяет как меру своего присутствия, участия, влияния (воздействия), так и предел своих возможностей, позволяющих ему выполнить (или не выполнить) определенную деятельность.

При этом термины «присутствие», «участие» и «влияние» используются мною для описания пограничной реальности (ситуации, пространства и пр.) лишь в конкретных сочетаниях<sup>8</sup>. Существует, как минимум, несколько возможных комбинаций («пар») переменных, характерных для пограничной ситуации человека (здесь специально исключены варианты «плюс — плюс» или «минус — минус»):

---

<sup>8</sup> Уточню значение некоторых терминов-переменных. *Присутствие* есть указание на факт нахождения субъекта в данном пространстве или ситуации. *Участие* — это характер или форма деятельной вовлеченности субъекта в конкретную ситуацию. *Влияние* — способ, интенсивность и сфера воздействия субъекта на направленность развития ситуации, а также других участников взаимодействия. У каждой переменной имеются свои единицы. Если у присутствия человека в данной ситуации всегда остаются следы или знаки (факты присутствия, в т.ч. «следы присутствия»), а участие предполагает деятельное изменение или поддержание ситуации (факты участия), то влияние связано с последствиями высказанных слов и преднамеренных действий, являющимися значимыми для субъекта и других участников (факты влияния, в т.ч. «последствия воздействия»).

1) *присутствие – неучастие* (эффект неучаствующего или бездеятельного присутствия – «я могу присутствовать в смежном пространстве, но не принимать участие в его поддержании или конструировании») или *отсутствие – участие* (эффект отсутствующего участия – «я отсутствую, хотя бы мысленно, в ситуации, но принимаю в ней косвенное участие»);

2) *присутствие – не влияние* (эффект невлиятельного присутствия – «я могу присутствовать в смежном пространстве, но не оказывать влияние на происходящие в нем события»); *отсутствие – влияние* (эффект отсутствующего влияния или влиятельного отсутствия – «я отсутствую – физически или мысленно – в пограничной ситуации, но при этом оказываю влияние на происходящие в ней события»);

3) *неучастие – влияние* (эффект неучаствующего или бездеятельного влияния – «я не участвую в конкретной ситуации, но при этом оказываю на нее или других участников какое-либо влияние») или *участие – не влияние* (эффект прозрачности ситуации или невлиятельного участия – «я принимаю непосредственное участие в пограничной ситуации, но не оказываю на нее хотя бы косвенное влияние»).

Комбинации типа «присутствие – участие», «присутствие – влияние», «участие – влияние» (эффекты участвующего или плотного присутствия, или участвующего влияния и т.д.) характеризуют ситуации с положительным эффектом, не являющиеся пограничными. Они порождают особые формы вполне определенной ситуации – плотное присутствие, влиятельное участие и пр.

Таким образом, пограничную ситуацию, в которую стремится попасть и попадает человек, определяют, прежде всего, такие комбинации (и эффекты) переменных, как «неучаствующее присутствие», «невлиятельное присутствие», «отсутствующее участие», «невлиятельное участие», «отсутствующее влияние», «неучаствующее влияние». Любые другие (как позитивные, так и отрицательные) комбинации описывают определенную ситуацию, а значит, не могут быть использованы для характеристики пограничья.

В-третьих, пограничная реальность обнаруживает типологическое разнообразие. В соответствии с общепринятым разделением человеческой реальности на персональный (личность), культурный (культура) и социальный (социальность) уровни я выделяю соответственно три основных типа пограничья:

1) *трансперсональная реальность* (выход за рамки личностного сознания и опыта);

2) *транскультурная реальность* (выход за пределы культуры);

3) *транссоциальная реальность* (выход за пределы социальности, прежде всего, ее институциональных рамок).

Пограничье включает в себя также смежные области реальности, прилегающие к вышеназванным – личностно-культурную и социокультурную. Так, термин «социокультурный» уже вошел в научный оборот. Его используют в разных дисциплинарных и междисциплинарных дискурсах.

В настоящем томе альманаха анализируются различные пограничные ситуации. В моих статьях раскрываются основные грани человеческого бытия (экзистенция и трансценденция), между которыми возникают ситуации пограничья, и анализируются типологические особенности трансперсональной реальности, которая опосредует взаимосвязь указанных граней.

В статье А.А. Пелипенко обосновывается концепт запредельного (имплицативного) мира с учетом положений квантовой механики. Это – мир свернутого порядка или квантового «зазеркалья», который характеризуется признаками интенциональности, дискретности и континуальности. Связь между мирами запредельного и эмпирического обеспечивается за счет медиации, оформленной в виде смысловых конструкций культуры. Пограничной по сути является у автора психосфера, которая расположена между имплицативным и эмпирическим мирами и содержит онтологические основания, дифференцирующие реальность по шкале «потенциальное (непроявленное) – актуальное (проявленное)».

М.В. Тлостанова рассматривает пограничность как открытую и дискурсивную площадку, где происходит постоянный взаимообмен мнениями и позициями. В культурном плане – это дезориентация в пространстве, состояние «после», после иммиграции, после семьи, после языка, наконец, после самой культуры. Поэтому «пограничное мышление и сознание основаны прежде всего на саморефлексивном отказе от монотипического субъектно-объектного типа (по)знания, господствовавшего на протяжении последних столетий...». По мнению автора, граница характеризует не только географический рубеж, но и культурный, нравственный предел, пересечение которого означает отход от нормы. Это – право на уникальность и различие, особая субъектность. А также это – время-пространство, «сфера извне», которая служит местом для диалога, соотнесения позиций, где каждый из участников сохраняет свою экстериорность (внеположенность по отношению к любой тотальности), автономность (самодостаточность), плюральность (различаемость) и непрозрачность (непроницаемость).

С точки зрения П.К. Гречко, «пограничье – род реальности между. Эта реальность является уникальной площадкой для встречи с Другим

во всей его/ее уникальности и неповторимости. Пограничье открыто для поиска новых путей и форм коммуникативного взаимопонимания. Важно различать два типа пограничья – синтетическое и агрегатное». Для характеристики пограничной реальности он использует понятия «неопределенность», «детерриториализация», «транссессия», «проницаемость», «различия», «контекстуальность», принятые и обоснованные в постмодернистском дискурсе. Интересно и то, что постмодернистская идеология «разжижения» превращает любую реальность в «некое транссостояние» (Ж. Бодрийяр).

В.М. Хачатурян относит к пограничной реальности зону перехода, «которая разделяет и одновременно соединяет «свое» и «иное» в самых разных его ипостасях – от «иных» культур (субкультур) до «иног», запределного мира».

Итак, пограничная реальность, как бы мы ее не понимали, выражает разрыв или зону перехода других реальностей человека – биологической, технической, персональной, социальной, культурной и пр. Для постижения этих переходов необходимо выработать новый подход. Возможно, в рамках одной книги нам не удастся решить эту задачу. Но важно сделать задел на будущее, чтобы постепенно, шаг за шагом приблизиться к пониманию сложного комплекса проблем человеческого бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Князева Е.Н.* Эпистемологический конструктивизм // *Философия науки*. Вып. 12. *Философия сознания*. М.: ИФ РАН, 2006.
2. *Лекторский В.А.* Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // *Вопросы философии*. 2005. № 8.
3. *Резник Ю.М.* Социальная реальность: идеи и практики // *Личность. Культура. Общество*. 2008. Т. 10. Вып. 3-6 (42-45).

# Раздел I. Онтология и эпистемология пограничной реальности

Ю.М. РЕЗНИК

## ЧЕЛОВЕК И ЕГО ПОГРАНИЧЬЕ: МЕЖДУ ЭКЗИСТЕНЦИЕЙ И ТРАНСЦЕНДЕНЦИЕЙ

*Аннотация:* старая идея о расколотости человеческого бытия переосмысливается автором в его модели двух полюсов, разделяющих пространство жизни человека, — экзистенции (самобытие или «бытие-в-себе-и-для-себя») и трансценденции (инобытие или «бытие-вообще»). Между ними возникает «пограничная» реальность, состоящая из нескольких уровней («бытие-в-мире» или предметное бытие, «бытие-с-другими» или совместное бытие, «между-бытие» и пр.). Трансперсональность есть один из уровней пограничья, который соединяет друг с другом экзистенциальный (самостный) и трансцендентный планы бытия и тем самым стремится преодолеть драматизм в их взаимодействии. Это глубинная связь человеческих и иных миров, смыслов и идей, осуществляемая чаще всего бессознательным образом и на различных уровнях взаимодействия (мета-, интер- и интраиндивидуальном).

*Abstract:* The old idea of the fractured human being is reconsidered by the author in his model of the two opposites dividing the space of human life —existence (sameness or a “being-in-oneself-and-for-oneself”) and transcendence (otherness or a “being-as such”). Between them emerges a “border” reality consisting of several levels (a “being-in-the world” or an objective being, a “being-with-others” or a joint being, a “being among”, etc.). Transpersonal level is one of the border levels which links the existential (that of the selfhood) and transcendental planes and

---

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии, заведующий кафедрой философии РАНХиГС при Президенте РФ (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

---

*strives to overcome their tension. This deep connection of the human and other worlds, ideas and meanings, is most often carried out unconsciously on various levels of interaction (meta-, inter- and intra-individual).*

**Ключевые слова:** человек, бытие, мир, культура, пограничье, свобода, необходимость, экзистенция, трансценденция, жизненное конструирование, экзистирование, трансцендирование, сознание, бессознательное, самость, трансперсональность, локально-различимое, ситуативно-общее, многоликость.

**Keywords:** human being, being, world, culture, borderlands, freedom, necessity, existence, transcendence, life modeling, existing, transcending, consciousness, the unconscious, selfhood, transpersonality, locally detectable, generally situational, diversity.

### **Разрыв человеческой реальности: трансцендирование и экзистирование — два полюса человеческого бытия**

Человеческая жизнь драматична. Ведь человек рождается, чтобы умереть. Я рассматриваю проблему границ человеческого существования в контексте соотношения необходимости трансценденции (как инобытия и стремления к слиянию с целостностью более высокого порядка, чем индивид) и экзистенции (как самобытия и ориентации на свободу) человека.

Представим два полярных полюса человеческого бытия, разделяющих между собой пространство жизни человека. Каждый из них обладает собственной энергетикой и средствами символического выражения. Экзистенция пронизана страхом человека перед смертью и боязнью полного одиночества, возможностью потерять связь с миром. Напротив, трансценденция обуславливает стремление человека к бессмертию и служению «высшим» смыслам бытия.

Может быть, поэтому проблема размежевания между экзистенцией и трансценденцией имеет столь драматичное звучание. Мы боимся умереть и в поисках условного или мнимого бессмертия упорно ищем свой путь в вечность. Вместе с тем, осознавая факт своей конечности и желая себя увековечить, мы стремимся построить символическое окружение, соответствующее нашим жизненным планам и реальным возможностям. Это могут быть общественное и профессиональное признание, успешная карьера, научные книги и художественные произведения, публичные выступления и дневниковые записи и пр.

С точки зрения действительного развертывания жизни социальный мир, в котором мы что-то делаем, строим планы, предпринимаем и пытаемся адаптироваться к внешним обстоятельствам, условен, маргина-

лен, изменчив и преходящ. Есть лишь две константы и инстанции человеческого бытия — экзистенция, в которой мы погружены в переживания о своем жизненном пути и преходящем характере собственного существования в мире, и трансценденция, приоткрывающая нам горизонт непознанных возможностей, жизненное призвание или «высшее», кем-то (или чем-то) предустановленное предназначение.

Противоречие же между ними — источник всех жизненных коллизий, выступающих на поверхности сознания в виде социальных, этических и прочих проблем. Это — глубинное, можно сказать онтологическое противоречие бытия человека, определяющее его жизненный выбор на каждом этапе существования.

Предельно обостренная формулировка этого противоречия предложена в свое время Шекспиром: «быть или не быть, вот в чем вопрос». В своей повседневной жизни мы редко ставим так вопрос, хотя понимаем, что каждый прожитый день постепенно приближает нас к завершению нашего пути. На склоне лет или в критические моменты жизни аргументов в пользу «быть» становится всё меньше, а доводов в пользу «не быть» — больше. Воля к жизни слабеет и приходится прилагать немало сил, чтобы найти оправдание привычного течения дел и событий. Я бы сказал, что главная проблема экзистенциальной ситуации любого мыслящего и саморефлексирующего существа состоит не в поиске условий и оснований свободы, а в открытии воли к жизни как непреложной предпосылки ее осуществления.

Приведу некоторые комментарии к работе К. Яспера «Просветление экзистенции», в которой он ставит проблему размежевания и противостояния двух основных сторон человеческого бытия — экзистенции и трансценденции<sup>1</sup>. Экзистенция в его понимании есть ни что иное как возможность существования человека в мире, исток, из которого он мыслит и действует, то, что в нем не является объектом для него самого. Как только человек делает свое существование объектом, он теряет эту возможность, а значит, переходит в другое измерение (например, занимается интроспекцией или самоанализом). Исполнение же этого существования в мире, т.е. реализация возможности индивидуальной свободы выступает мировым бытием («бытие-в-мире»). В последнем, как правило, исчезает, растворяется и сама экзистенция. Мир как объективная данность содержит в себе трансцендентное начало, выступающее как нечто иное по отношению к моему сознанию. В этом смысле он анонимен (безличен) и чужд мне как человеку.

---

<sup>1</sup> См.: Ясперс К. *Философия*. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012.

По этому поводу Ясперс пишет следующее: «Или же я совершаю некоторое трансцендирование в мире, который как родственник мне так мне близок. Когда я вижу его, мыслю, действую и люблю в нем, создаю и оформляю в нем, — во всем этом я в то же время избираю некое иное как явление трансценденции, говорящей со мной»<sup>2</sup>. Парадокс ситуации заключается в том, что экзистенция жива, поскольку она содержит в себе жизненный порыв или волю к жизни, а всё трансцендентное мертвое, застывшее. Ее можно оживить только каплей слез (страдание), актом самопожертвования или сострадания, чувством чистой, как родник, любви, словом при помощи экзистенциального начала.

Как считает Ясперс, *мир и экзистенция находятся между собой в постоянном напряжении*. Мир как трансцендентное обладает свойством всеобщности и общезначимости для всех разумных существ. Мир как предметная данность и объективное бытие является объектом познания и изменения со стороны действующих субъектов.

Трансценденция есть инобытие и то всеобщее в мире, что не поддается познанию. Экзистенция же, напротив, отделяется от мира, придавая бытию человека индивидуальность и особенность. Это — самобытие человека, его «бытие-в-себе-и-для-себя», т.е. подлинное бытие или бытие в свободе.

Трансценденция как способ инобытия проходит также через фильтры культуры и ее универсалий, противостоящих экзистенции человека. Как утверждает А.А. Пелипенко, «культура, питаясь витальной энергией человека, которая высвобождается в ходе конвертации биопрограмм в смыслогенезе, заманивает его (человека) в ловушку. Призрак абсолютной партиципации маячит перед человеческим субъектом... как морковка, привязанная перед носом осла. Культура эксплуатирует экзистенциальные устремления человека, который в своем порыве к партиципации создает разнообразные смыслы, формы, артефакты — все то, что и составляет «клеточное тело» культуры»<sup>3</sup>. В моем представлении такими принудительными и эксплуатирующими свойствами обладает по отношению к человеку система, отчуждающая результаты его активности и навязывающая ему свои «правила игры».

А.А. Пелипенко рассматривает трансцендирование как принцип манипулирования поведением и сознанием человека со стороны культуры. С его точки зрения, «культура приоткрывает ему горизонт нереализованных смысловых возможностей»<sup>4</sup>. Но бытие-в-культуре есть лишь

---

<sup>2</sup> Там же. С. 5-6.

<sup>3</sup> Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012. С. 438.

<sup>4</sup> Ясперс К. Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012. С. 455.

один из уровней трансцендентного. К тому же возможен выход за пределы культуры в мир иного, что, увы, не меняет сути бытийной зависимости человека.

По Ясперсу, экзистенция и трансценденция соотносимы и различимы. Вместе с тем они взаимно определяют друг друга. «Самобытие есть единство двойственного: стоять, опираясь на себя, и быть преданным миру и трансценденции... Один — я ничего не могу, но, теряясь в мире и трансценденции, я как я сам исчезаю»<sup>5</sup>. Ясперс считает это сознание достоверностью бытия экзистенции или точнее — сознанием, удостоверяющим данное бытие. Оно выступает в трех формах: любви, веры и фантазии.

Парадокс ситуации заключается в том, что без причастности к миру человек не самостоятелен и не самодостаточен, хотя он предоставлен самому себе и у него остается его самость. Напротив, в состоянии трансценденции он, казалось бы, обладая абсолютным сознанием или приобщаясь к высшим смыслам, лишен возможности свободного выбора и находится в тисках необходимости.

Экзистенция как самобытие означает, согласно Ясперсу, акт обретения свободы. Вместе с тем она есть путь к свободе и существование посредством свободы. Экзистирование в отличие от трансцендирования — это путь к себе, бесконечное самосовершенствование. Ясперс подчеркивает, что «я экзистирую, лишь, поскольку являю себе в мире»<sup>6</sup>. Так вот, это явление себя миру и есть акт экзистирования.

Однако экзистирование есть не только явление себя миру, но и процесс обретения человеком себя в качестве свободно мыслящего и действующего субъекта (разумеется, в контексте взаимодействия с миром). Этот процесс включает в себя, на мой взгляд, несколько взаимосвязанных этапов:

- *самопознание* как исходный этап («познай самого себя»);
- *самоконструирование* (формирование человеком собственного образа и стиля жизни, а также достижение им аутентичности как возможности быть самим собой);
- *самоопределение* (определение человеком перспектив свободного развития и самосовершенствования, сохранение самости в проблемных ситуациях взаимодействия с миром);
- *самореализация* (мобилизация собственной воли к жизни для решения экзистенциальных проблем).

---

<sup>5</sup> Там же. С. 52.

<sup>6</sup> Там же. С. 426.

Экзистирование начинается с момента самопознания человека и узнавания себя в различных жизненных ситуациях. Затем наступает момент «сборки» его личности, которая происходит вокруг самости как центра самосознания. Далее человек выбирает собственный вариант жизненного пути, сообразуясь с образом своей личности. И, наконец, он приступает к реализации избранного им жизненного проекта.

Трансцендирование в свою очередь предполагает выход за пределы индивидуального существования в мир иного, приобщение к целостности и всеобщности мира путем его постижения и преобразования. Но, по мнению, Ясперса, чем больше человек включается в мир, узнает о нем, тем менее он оказывается свободным, теряя свою самость.

Трансцендирование характеризует процесс выхода человека за границы актуального бытия в сферу инобытия как некоей целостности и как результат — полное слияние с ней. Оно включает в себя момент подчинения всеобщему, сознательный или бессознательный отказ от самости в пользу принятия универсальных смыслов (идеи, веры и пр.).

Приступая к изучению трансцендирования, можно выделить в нем несколько дискурсивных моментов:

— *момент предчувствия или предугадывания* («я не всегда понимаю то, что я знаю в опыте о трансцендентном или знал когда-то, в прежнем опыте, но я каким-то образом это чувствую и могу предугадывать»);

— *момент принципиально непостижимого* («я не всегда понимаю то, как я постигаю в опыте нечто неподвластное моему разуму и, что при этом со мной происходит»);

— *момент приближения* («то, что я знаю в опыте о трансцендентном как непостижимой истине, которая по мере приближения к ней постоянно отодвигается подобно горизонту, далеко от моих привычных представлений о мире; я могу судить о его природе лишь по косвенным признакам, а значит — весьма и весьма приближительно, поверхностно, скользящим образом»);

— *момент откровения* («трансцендентное дано мне через всеобщее, т.е. идеи, верования, законы и пр. посредством откровения; я могу влиять на него лишь опосредованно, изменяя свои представления о мире или совершенствуя свою веру»);

— *момент погружения* («трансцендентное приоткрывается мне посредством погружения в мир иного, слияния с ним, а также приобщения к всеобщим смыслам или архетипам бессознательного»).

Таким образом, экзистирование и трансцендирование суть два встречающихся, хотя и принципиально отличных друг от друга, процесса, которые разделяют жизненную активность человека на разные векторы (по-

токи). Первый вектор определяет стремление человека к свободному развитию и расширению границ самости. С этим неизбежно связаны чувство одиночества, страх противостоять целому миру и отстаивать право на свою жизнь, одним словом, нести полную ответственность за свою судьбу. Второй вектор открывает новые пути и возможности приобщения к сверхличностной реальности, в лоне которой он обретает желаемый или вообразаемый покой, чувство защищенности и пр.

## **2. Трансперсональность как пограничная реальность**

Разорванность (расколотость) человеческого существования между экзистенцией и трансценденцией проявляется также как различная принадлежность феноменов сознания, его многоуровневость. На это в свое время обратил внимание Жан-Поль Сартр в книге «Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания»<sup>7</sup>. В отличие от большинства философов, которые считают Эго феноменом сознания, он полагает, что «Эго ни материально, ни формально не находится в сознании – оно находится вне, в мире, это сущность, принадлежащая миру, так же как Эго другого»<sup>8</sup>.

Но о каком сознании говорит Сартр? Ответ он дает уже в первой главе своей книги. Это – сознание трансцендентальное или «внутримирное», сознание в мире, которое достигается посредством эпохи или феноменологической редукции. Оно конституирует наше эмпирическое сознание, связанное с нашей самостью. Сартр приходит к следующему выводу: «1. Трансцендентальное поле становится безличным или, если угодно, «доличным», оно существует без Я; 2. Я появляется только на уровне человеческого существования, оно оказывается лишь одной из сторон самости, а именно ее активной стороной...»<sup>9</sup>.

Следовательно, из сказанного Сартром можно сделать предположение, что эмпирическая самость принадлежит сфере экзистенции, а «внутримирное» или трансцендентальное сознание – трансценденции. Последнее располагается на заднем фоне эмпирического сознания. В экзистенции самость не является для него объектом, как утверждает Ясперс. В ней субъект всегда сам принимает решения.

В трансценденции Эго, по Сартру, проявляется как его внеположенность (нахождение за пределами эмпирического сознания) и заданность (безусловность). Здесь человеку приходится ориентироваться на «высшие»

---

<sup>7</sup> Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М., 2011.

<sup>8</sup> Там же. С. 11.

<sup>9</sup> Там же. С. 18.

смыслы, лежащие вне зоны его досягаемости и познаваемости. И это происходит благодаря трансцендентальному полю даже в том случае, когда человек находится наедине с самим собой. Трансцендентальное сознание, с точки зрения Сартра, – это безличная спонтанность, конституирующая (наполняющая смыслом) его эмпирическое Я.

Такая постановка проблемы расколотости бытия человека возвращает нас к главной работе Сартра «Бытие и ничто», написанной в самый разгар Второй мировой войны (1943)<sup>10</sup>. В ней он указывает на разрыв между двумя подвидами бытия – «бытия-в-себе» и «бытия-для-себя». Эта «расщелина» между двумя радикально различными полюсами преодолевается у Сартра синтетическим образом: посредством включения бытия-для-себя в бытие-в-себе. Для-себя оказывается дырой в бытии и отрицанием в-себе. Для-себя-бытие выступает проектом человека, предназначенным для того чтобы основать (и обосновать) себя в бытии. Оно охватывает бытие-в-себе, образуя тем самым бытие-в-себе-и-для-себя, т.е. целостное бытие, не разделенное расщелиной между разными видами бытия.

Что же находится на границе двух способов человеческого существования – трансценденции, порождающей анонимное «внутримировое сознание» и экзистенции, связанной со стремлением человека к свободе? Как известно, мир в целом выступает объектом безличного, абсолютного и трансцендентального сознания. Свобода же является особенностью индивидуализированного сознания, укорененного в экзистенции.

На мой взгляд, этим «мостиком» между трансценденцией и экзистенцией может быть трансперсональность. Но не только она одна. Наряду с ней присутствуют еще другие уровни и виды реальности – предметное бытие или бытие-в-мире, а также совместный мир или со-бытие в духе М. Хайдеггера<sup>11</sup>. Но совместное бытие или бытие-с-другими не объединяют экзистенцию (самобытие) и трансценденцию (инобытие), а лишь разделяют их, заполняя собой вакуум, образовавшийся между ними. Оно не снимает проблему расколотости человеческого бытия, а лишь драматизирует ситуацию, переводя ее в межличностный план.

Трансперсональность возникает во многом как ответ на вызов, который содержит в себе разрыв между двумя полярными видами бытия и их сущностными характеристиками – просветленностью, свободой в экзистенции и отрешенностью и заданностью иного в трансценденции. Предметное бытие и совместное (социальное) бытие не противостоят друг

---

<sup>10</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

другу, а взаимно дополняются и пересекаются. С точки зрения Ясперса, трансперсональное состояние можно определить буквально как экзистенцию среди экзистенций или бытие, обращенное к Другому, его экзистенции, т.е. бытие через Другого, «бытие-друг-к-другу». Но это лишь один из уровней трансперсональной реальности.

Представим теперь некоторые существенные моменты трансперсональности, рассматриваемой в контексте противостояния двух граней человеческого бытия – экзистенции и трансценденции. Это – междубытие, различимое единство, бессознательное погружение. Рассмотрим их по порядку.

Во-первых, *в трансперсональности человек выходит за пределы своей экзистенции и трансценденции в сферу, находящуюся между мирами (между-бытие)*. Так, из самой экзистенции выйти нельзя, не теряя своей самости и стремления к свободе. Об этом напоминает и К. Ясперс. «Я могу, – пишет он, – рассматривая рефлексивно, выйти из мира предметного существования, а тем самым и из мира существования субъектов; таким путем я как сознание вообще получаю для себя некоторую, пусть воображаемую, «точку вне мира»; я в мире и все же словно бы вне мира. Но из экзистенции я выйти не могу...»<sup>12</sup>.

Я бы уточнил это высказывание, сказав, что трансперсональность есть «точка между мирами» и, прежде всего, между экзистенцией как погруженностью в индивидуальную свободу, и трансценденцией как выходом за пределы «бытия-для-себя» и «бытия-в-себе». Здесь важно различать также «бытие-в-мире» или «бытие-для-всех» (предметное бытие) и «бытие-вне-мира» (инобытие). У Ясперса «мир мыслится при первом постижении как существование в абсолютном пространстве и в абсолютном времени... Он есть все же бытие для всех как неизменно тождественная себе объективность»<sup>13</sup>. Философ противопоставляет миру экзистенцию, которая, с его точки зрения, пребывает в предметном мире или в «бытии-друг-к-другу».

Я не могу согласиться с этим утверждением. Мир как целое, как тотальность – безусловно трансцендентен. Мир как совокупность индивидуальных сущностей, тождественных самим себе и погруженных в собственную реальность, имеет предметную или экзистенциальную направленность. То, что Ясперс называет «бытием-друг-к-другу», относится на самом деле не к экзистенции как возможности индивидуального существования, а к трансперсональности. Однако в его попытке осмыслить об-

---

<sup>12</sup> Ясперс К. *Философия*. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012. С. 425-426.

<sup>13</sup> Там же. С. 426.

щее для всех экзистенциальностей содержится указание на природу транс-персональности.

Известная дилемма «многое в едином или единое во многом» разрешается им следующим образом: «Многое ищет единства, через которое, если бы это единство могло получить устойчивую наличность, перестало бы быть»<sup>14</sup>. Думаю, что утверждение «многое в едином» характерно для «бытия-в-мире» как абсолютном пространстве (уровень предметного бытия), а выражение «единое во многом» свидетельствует о трансценденции как сосредоточии «высших» или универсальных смыслов бытия, недоступных человеческому познанию (инобытие). Но где же тут тогда место экзистенции? Она находится по другую сторону бытия-в-мире.

Во-вторых, *трансперсональность* — это не единое во многом (всеобщее), а ситуативно общее или локально-различимое образование, которое присутствует в отдельных экзистенциальностях, но не является чем-то единым для них. И это не их сумма и не простая общность — дружба или община последователей, как у Ясперса. Она возникает также не как «субстанциональная общность жизни на основе содержания некоторой идеи»<sup>15</sup>, т.е. как большинство идеологических общностей или научных сообществ, претендующих на статус школы (общины последователей). Это, скорее всего, «междумирье», в котором общее появляется ситуативно, когда в результате взаимодействия с миром или между субъектами появляется нечто общее или сходство в их помыслах, позициях и убеждениях. Подчеркиваю сходство, а не единство или единообразие.

И это ситуативно-общее или локально-различимое образование следует отличать от пограничных ситуаций, в которых человек, пребывающий в своей экзистенции, оказывается на грани жизни и смерти. Ясперс относит к ним опасность или приближение смерти, борьбу, страдание и вину.

В-третьих, *истоки трансперсональности следует искать в сфере бессознательного*. Ее основания локализируются не в сознании человека, пусть даже трансцендентальном. Они проявляются исключительно в ситуации глубинного взаимодействия (взаимопогружения) с миром или между людьми и существуют ровно столько, сколько имеет место данная интерактивная ситуация.

О том, что трансперсональное в человеке рождается в сфере бессознательного, писал еще У. Джеймс, изучавший мистический опыт<sup>16</sup>. Он

---

<sup>14</sup> Там же. С. 431.

<sup>15</sup> Там же. С. 433.

<sup>16</sup> См.: Пути за пределы эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 1996; Козлов В.В. Трансперсональная психология. М., 2010

выделял такие его существенные признаки, как неизреченность (невозможность человека найти подходящие слова для описания переживаний), интуитивность (умение предчувствовать ситуации), ситуативность существования и бездеятельность воли. Я бы добавил к этому еще две черты — неразличимость (непрозрачность) и многоликость (внутреннее разнообразие субъектов).

Но далеко не все мыслители согласны с таким пониманием. В свое время А. Маслоу полагал, что трансперсональность сосредоточена в глубинном или истинном «Я»<sup>17</sup>, но это не совсем верно. Я полагаю, что для трансперсональности нет конкретного обиталища в сознании. Это касается и концепции С. Грофа, который рассматривал трансперсональное как надличностное или безусловное сознание, восходящее к «сияющему божественному» и достигаемое при помощи холотропного дыхания<sup>18</sup>.

Если рассматривать трансперсональность как возможность выхода за пределы индивидуального существования, то необходимо выяснить, где же находится этот предел и что конкретно в нем сосредоточено. Р. Ассаджиоли считает, что он находится в сфере бессознательного<sup>19</sup>. Однако и этот ученый связывает центр бессознательного с истинным «Я» как объединяющим центром. Другие исследователи выделяли в качестве такого организующего центра Суперэго или «Сверх-Я». К. Уилбер называл трансперсональным сверхиндивидуальную и неосознаваемую часть спектра личности.

Думаю, что ближе всего к сути трансперсональности были представители психоаналитической традиции (А. Адлер, К. Юнг и др.). А. Адлер полагал, что трансперсональность есть особое качество личности, связанное с чувством духовной общности или солидарности как особого слияния с другими людьми. В свою очередь К. Юнг рассматривал трансперсональное как область коллективного бессознательного. Эту идею поддержал отечественный исследователь В.В. Козлов, настаивающий на том, что если в процессе трансцендирования происходит сознательное слияние с целым, достижение целостности со всем человечеством или миром вообще, то в трансперсональном состоянии осуществляется преимущественно бессознательное слияние с другими сущностями, обретение с ними тождественности при сохранении автономии и самости. Это первый шаг на пути трансцендирования.

---

<sup>17</sup> См.: *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999; Пути за пределы эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 1996.

<sup>18</sup> См.: *Гроф С.* Надличностное видение. М., 2004; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 2008.

<sup>19</sup> См.: *Ассаджиоли Р.* Психосинтез: теория и практика. М., 1994.

*Схема 1.*

Сферы экзистенции	Уровни пограничной реальности	Сферы трансцендентного
"Бытие-для-себя" (самобытие, я-сам как центр бытия)	"Между-бытие" (трансперсональность, взаимопроникновение и погружение человека в сущности разного порядка)	"Бытие-вообще" (сущее или абсолютное, трансцендентальное бытие)
"Бытие-в-себе" (самопогружение, рефлексивное бытие)	"Бытие-в-мире" (предметное бытие как присутствие в материальном мире)	"Бытие-за-пределами-мира" (инобытие)
"Бытие-друг-к-другу" или трансэкзистенция (общность людей на основе приверженности идеям)	"Бытие-с-другими" (субъект-субъектное бытие, событие, сопresутствие с другими людьми)	"Бытие-в-культуре" (бытие культурных смыслов и универсалий)

Замечу только, что трансперсональное не является частью сознательного или бессознательного, укорененного в глубинах психики (например, в виде архетипов коллективного бессознательного) и интегрированного в жизненную практику. Оно появляется ситуативно, т.е. в конкретной ситуации взаимодействия человека с миром различных сущностей (духа, культурных универсалий или людей).

Следовательно, трансперсональность как ситуативно востребованная область бессознательного, одновременно разделяющая и связывающая между собой экзистенцию и трансценденцию, есть, с одной стороны, локально-общее, соединяющее между собой разные сущности, в т.ч. экзистенциальности (своего рода трансэкзистенция), и, с другой стороны, конкретное тождество, возникающее на основе сходства, совпадения (а не единства) позиций и взглядов, проявляемых в ходе взаимодействия с мирами.

Представлю теперь на схеме место трансперсональности в структуре взаимодействия экзистенции и трансценденции (см. схему 1).

Таким образом, получается, что трансперсональность есть один из уровней пограничной реальности, который сопрягается непосредственно с «бытием-в-себе-и-для-себя» в экзистенциальном плане, с одной стороны, и с «бытием-вообще» в его трансцендентальном измерении, с другой. «Бытие-для-себя» в экзистенции есть открытая возможность человека жить в собственном мире (пространстве) и строить ее на собственных, не привнесенных извне или свыше основаниях. «Бытие-вообще», как и «бытие-за-пределами-мира», выражает стремление человека к осуществлению своего высшего предназначения или миссии в мире, которые предписаны ему свыше Богом, человечеством или иным абсолютным субъектом.

Трансперсональность я понимаю как способ бессознательного порождения нового опыта и знания путем проникновения в пространство

разных сущностей (в т.ч. жизненные миры других иных) и формирования на этой основе локально-различимого единства.

### **Проблема субъекта трансперсональности**

Можно предположить, что субъект трансперсональности обладает в равной степени обоими способами жизненного конструирования – экзистированием (как самополаганием в мире) и трансцендированием (как постижением иного, запредельного, тайного, сакрального, мистического и пр.).

Одна из попыток определить субъекта своего или иного опыта принадлежит уже упомянутому мной К. Ясперсу. В зависимости от жизненных приоритетов человека он различает мистиков и позитивистов.

Мистик предпочитает заниматься трансцендированием, видя в различных жизненных ситуациях следы высшего провидения, откровения или знамения. Например, у глубоко верующего человека в большей мере развиты методы трансцендирования и способы приобщения к целостности более высокого порядка, чем он сам и его жизнь.

Позитивист (или точнее было бы сказать – прагматик) предпочитает извлекать пользу или выгоду для себя в любых ситуациях, в т.ч. пограничных. Поэтому он ближе подходит не к экзистированию (полаганию себя в мире посредством обретения желаемой свободы и осуществления воли к жизни), а к предметному бытию, в котором он погружен в детали.

Поэтому термины «мистик» и «позитивист» не совсем подходят для обозначения позиций основных участников жизненного процесса. Они характеризуют скорее маргинальные позиции, хотя они и находятся не в стороне от столбовой дороги, а в центре жизненного пространства. Почему маргинальные? Потому что центр (сфера жизненных приоритетов) оказывается в плену локальных или периферийных интересов. Он смещается в сторону либо трансценденции, либо экзистенции и в силу этого уже не может выступать центром.

Не подходит для этой цели и предложенная мной ранее типология субъектов социального времени – не-деятели, эго-деятели и эко-деятели<sup>20</sup>.

Субъектом трансперсональности не может быть в принципе любой человек при условии обретения им нового образа. Этот образ, как и сам феномен трансперсональности, можно описать в терминах многоликости, непроницаемости и непрозрачности. У такого субъекта нет одного,

---

<sup>20</sup> Резник Ю.М. Люди и время, которое они выбирают. Герои и антигерои // Личность. Культура. Общество. 2012. Т. XIV. Вып. 1 (№№ 69-70). С. 9-19.

четко выраженного лица. Он многолик, а потому неузнаваем. Однако в типических ситуациях взаимодействия его поведение вполне предсказуемо, поскольку можно всегда найти или не найти соответствие принятым в данном сообществе требованиям в силу пластичности последних.

И все же мы не знаем, как и с какими мерками подходить к изучению субъекта трансперсональности. Нет у меня пока и точного обозначения этого типа субъекта. О его существовании я могу судить лишь косвенным и опосредованным образом. Здесь уместны лишь такие выражения, как предчувствия, догадки, прозрения, интуиция. Обычно мы его чувствуем и можем лишь догадываться, но не знать наверняка о его присутствии.

Еще одна несколько парадоксальная мысль. Субъект трансперсональности – это не отдельный человек и не группа людей (коллективный субъект), как могло бы показаться на первый, поверхностный взгляд. Это – то, что возникает «над», «между ними» и или «внутри них», не принадлежа каждому из них в отдельности, и то, что делает их в конкретной ситуации взаимодействия не просто единомышленниками или единоверцами, содейателями или соратниками, но локально-ситуативным и сверхиндивидуальным образованием. Причем чувство общности, связывающее друг с другом разных субъектов, является лишь предпосылкой их трансперсонального взаимодействия, а не основной причиной.

Трансперсональность обращена не только к идеальным сущностям (всеобщим ценностям, смыслам, идеалам и пр.), но и к конкретным людям с их фантазиями, мечтами и творческими замыслами. К примеру, фанатизм с его агрессивной энергией и непринятием всего иного лишен признаков трансперсональности. Это скорее стадное чувство, выявляющее в людях не самые лучшие стороны их субъектности.

Вместе с тем я бы хотел поставить проблему разнообразия субъектов трансперсональности в контексте ее структурной дифференциации. В зависимости от уровней трансперсональной реальности следует выделить несколько видов субъектности:

1) *сверхиндивидуальная* или метафизическая реальность (приобщение к Абсолюту, слияние с Космосом и т.п.) – метаиндивидуальный, абсолютный или трансцендентальный субъект;

2) *межиндивидуальная* реальность (формирование и удержание образа разобщенного Иного) – интериндивидуальный субъект;

3) *внутрииндивидуальная* реальность (соотнесение и сборка разных «Я» с организующим центром внутреннего мира человека) – интраиндивидуальный субъект (Суперэго, проприум, самость и пр.).

В метафизическом плане человек должен (или обязан) выполнить свое божественное или родовое предназначение, стать истинным верую-

шим или субъектом истории (собственной, общественной и пр.). Как писал в свое время К. Ясперс, «в проявлениях своего наличного бытия человек может уподобляться животным, в основах своей природы — Божественному как *трансценденции* (выделено мною. — Ю.Р.), которая, как он знает, есть источник его свободы»<sup>21</sup>. Однако обрести свободу человек может не только в процессе трансцендирования (преодоления своей телесности и выхода за рамки наличного бытия), но и в общении с себе подобными, т.е. близкими по духу людьми (коллегами, учениками, родными).

Метаиндивидуальная трансперсональность в своих крайних проявлениях связана с утратой самосознания и деперсонализацией человека. Об этом прекрасно писал А. Маслоу<sup>22</sup>. В качестве примера он приводил медитацию, при которой достигается концентрация на чем-то внеположенном по отношению к наблюдателю и достижение состояния самозабвенности, поглощенности чем-то.

Трансперсональность в интериндивидуальном плане — это целостность иного порядка, чем системы (культура, социум), институты или социальные группы. Она представляет собой сложное переплетение и взаимопроникновение индивидуальных сущностей, складывающееся в результате их глубинного взаимодействия, благодаря чему появляется эффект соприсутствия, солидарности и духовной близости. Вместе же они образуют нечто большее или иное, чем просто каждый из них в отдельности. В качестве примера трансперсональных союзов можно привести взаимную любовь, милосердие или акт самопожертвования ради сохранения жизни других людей. При этом речь не идет о подвиге во имя какой-то абстрактной идеи или отвлеченной цели, что свойственно метаиндивидуальной трансперсональности.

На этом уровне между людьми возникает глубинная связь, в которой они не теряют свои индивидуальные черты, а приобретают нечто большее — трансперсональный союз. Для меня лично такой союз есть конкретно-ситуативный и локально-различимый Иной, который является вполне реальным субъектом и формируется мною совместно с близкими мне по духу (а не только по убеждениям) людьми, занимающими чаще всего сходную позицию в каком-либо деле. Но вместе с ними я образую не системное единство (как в социальном мире), а целостность нового порядка или иного качества, т.е. комбинацию возможностей, в т.ч. и главным образом возможностей быть Иным (и), оставаясь при этом самим собой. Последнее свойство или состояние я и называю аутентичностью,

---

<sup>21</sup> Ясперс К. Общая психопатология. М., 2007. С. 40.

<sup>22</sup> См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999. С. 282.

т.е. способностью человека сохранять свою субъектность (самость в индивидуальном плане) в любой ситуации взаимодействия с людьми и иными сущностями.

Одним словом, образ такого локально-ситуативного и внутренне дифференцированного (разобщенного) Иного соткан из образов разных и единичных иных, которые дополняют и умножают мою самость, делают ее многоликой, а меня – шире (в экзистенциальном плане) и глубже (в трансцендентальном смысле). И все, что я могу привнести субъективного или личностно значимого в образ трансперсонального союза, так это то, что без меня и без моего личного участия в нем он был бы другим, менее разнообразным. Однако назвать его своим именем, а значит присвоить, я уже не могу, поскольку он условно принадлежит уже не только мне, но и другим, и каждый раз, когда я хочу узнать о нём больше, он ускользает от меня. Поэтому его нельзя определить в привычных или знакомых мне терминах и наделить собственным содержанием. Нужна новая методология исследования и совершенно другой понятийный аппарат.

В случае же с интраиндивидуальной трансперсональностью речь идет о концентрации Эго человека на собственном внутреннем мире. Цель каждого человека, по К. Юнгу, – становление самости как первообраза утраченной или воссоздаваемой целостности, которая возможна через интеграцию всех частей самости (Эго, персоны, тени и пр.). Кстати, Юнг рассматривал трансперсональность сквозь призму двух взаимосвязанных процессов – *индивидуации* как увеличения степени дифференцированности внутреннего мира человека и *«трансценденцирования»* как раскрытия его изначальной сущности<sup>23</sup>.

Чтобы достичь единства своих множественных «Я» человек должен найти точку (или центр) сборки своей личности и тем самым обрести состояние целостности. Это может быть одно из его «Я» (например, высшее «Я» или сверх-Я), которое по каким-либо признакам помещается в центр сознания и становится в нем координирующим началом. Для Юнга таким центром выступает, прежде всего, самость человека, вокруг которой осуществляется сборка его личности.

### **Вместо выводов**

1. Жизнь человека драматична. Она находится в тисках свободы и необходимости. При этом человеческую реальность разделяют между собой два полюса бытия – экзистенция и трансценденция. Противоречие

---

<sup>23</sup> См.: Юнг К. Психология бессознательного: Пер. В.М. Бакусева и А.В. Кричевского. М., 1994. С. 74-165.

между ними выступает, на мой взгляд, основным фактором развития человека в ситуации неопределенности.

2. Экзистенция есть способ индивидуального существования человека, определяемый конечностью его жизни и страхом перед смертью. Человек стремится построить свой мир в большом мире и добиться признания, оставив тем самым свой след. Так он заполняет экзистенциальный вакуум, пронизанный страхом перед всемогуществом мира, в котором живет. Единственное, что противостоит напору смерти – это воля к жизни, а ею, к счастью, обладает практически каждый человек.

К. Ясперс полагал, что экзистенция есть исток жизни, из которого он черпает свои силы и заряд энергии. Это – единственное место, где он сохраняет свою самость и не допускает поглощения своего жизненного мира надличностными структурами. В своей экзистенции человек противостоит мировому бытию или бытию-в-мире, не растворяясь в нем полностью и сохраняя волю к жизни. Экзистенция есть бытие в свободе и посредством свободы.

3. Бытие-в-мире охватывает предметный и социальный уровни объективного существования человека. За его пределами находятся экзистенция и сфера трансцендентного, которая дана нам через постижения всеобщего в мире. Последнее входит в жизнь человека по каналам бессознательного, формируя в нем архетипы коллективного бессознательного.

Как считает Ясперс, трансценденция есть нечто (и некое) иное, не поддающееся познанию. Трансцендентное поглощает человека, делая его беспомощным в повседневном плане. Подчиняясь ему, он теряет свою автономию и тем самым лишается самости. Но именно в трансцендентном состоянии человек приобретает дополнительные возможности, не ведомые ему в экзистенции. Он приобретает абсолютное сознание и, находясь в нем, приобщается к миру трансцендентного.

4. Человек в процессе жизни совершает процесс конструирования, состоящий из двух актов – экзистирования и трансцендирования. Это динамические аспекты двух сторон его существования в мире (экзистенции и трансценденции).

Экзистирование – это путь, ведущий к свободе и непрерывному самосовершенствованию человека во имя становления себя в качестве свободно мыслящего и действующего существа. Вместе с тем, как считает Ясперс, это – явление себя миру как особенной и неповторимой единицы мирового бытия.

Трансцендирование как способ инобытия посредством выхода за пределы сознания есть процесс конструирования жизни человека при помощи всеобщих смыслов и ценностей, заимствованных из мира транс-

цендентного и его составной части – культуры. Последняя приоткрывает, по мнению А.А. Пелипенко, горизонт нереализованных смысловых возможностей, тем самым придавая его жизни осмысленный характер.

Чтобы слиться с миром как целостностью более высокого порядка, человек прибегает к экстренным средствам трансцендирования – фанатичной вере, истязанию своего тела и духа и, в конечном счете, к самопожертвованию. Тем самым он стремится преодолеть не только временные границы своей жизни, но и достичь тождественности с миром трансцендентного (Абсолютом, Богом, областью мистического).

Но чтобы слиться с миром и его организующим центром (Абсолютом как «бытием-за-пределами-мира») человеку приходится отказаться от своей самости и перестать существовать в социальном (социокультурном) плане. В этом случае он подчиняет свою жизнь служению всеобщим смыслам (идеям и ценностям), рискуя своим жизненным благополучием и идя порой на серьезные жертвы.

5. Экзистенция и трансценденция взаимно определяют друг друга. Все, что находится между ними в жизненном пространстве человека, является производным и в какой-то мере маргинальным («периферийным»). Сюда относятся социум (совместное бытие людей) и культура («бытие-в-культуре»). Культура посредством различных программ и технологий заманивает человека в своеобразную ловушку, питаясь его жизненной энергией и опосредуя его взаимодействие с миром при помощи символических посредников.

Следовательно, жизненное конструирование человека есть момент преодоления границ между экзистенцией и трансценденцией. Однако напрямую, без участия культурных или иных посредников, это сделать невозможно. Необходим небесный покровитель (ангел) или наставник (вождь, советник, лидер, священник, учитель и пр.), который направляет человеческую жизнь (и манипулирует ею). Но в реальной жизни людей такая возможность предоставляется человеку крайне редко.

Точкой самосознания и самоопределения человека выступает его Эго. В понимании Ж.-П. Сартра оно находится за пределами сознания и не является принадлежностью его самости. На самом деле Сартр говорит не об эмпирическом сознании человека, а о сознании абсолютном, которое концентрируется вокруг его Суперэго. С этим можно не согласиться, если иметь ввиду нечто больше, чем индивидуальное сознание.

Считая трансцендентное Эго или Суперэго надличностной структурой человека, невозможно выйти на уровень понимания того, что их соединяет. На границе экзистенции и трансценденции находится, с моей точки зрения, трансперсональность.

6. Трансперсональность есть порог, у которого останавливаются, теряя смысл и сферу своего влияния, обе инстанции человеческого бытия — трансценденция и экзистенция. С точки зрения Сартра, трансцендентное — это безличная (объективирующая) спонтанность, конституирующая эмпирическое Я человека и наполняющая его смыслом. В этой паре экзистенция выступает подчиненным началом.

Трансперсональность частично снимает противоречие между экзистентным и трансцендентным, абсолютным и эмпирическим сознаниями человека. Она локализуется между двумя видами бытия — «бытием-в-мире» и «бытием-в-себе-и-для-себя». Однако не все мыслители прибегают к данному понятию для объяснения реальности человеческого бытия. Так, Ясперс заменяет его концептом «экзистенция среди экзистенций». Это — своеобразный парад экзистенций, призванный расширить границы индивидуального бытия через бытие-друг-к-другу. Я бы назвал этот феномен «трансэкзистенцией».

7. Таким образом, трансперсональность формируется на границе экзистентного и трансцендентного. Если экзистенция есть мир, в котором человек предоставлен самому себе и от него зависит во многом степень его участия и расширения пространства свободы, то в трансценденции он поглощается целостностью божественного или культурного происхождения.

Чтобы войти в трансперсональное состояние, необходимо осуществить вначале выход за рамки предметного, социального и трансцендентного бытия. Но как только мы оказываемся в этой пограничной зоне, появляется опасность быть поглощенным целым или уйти из мира в сферу грез и фантазий.

В качестве существенных моментов трансперсональности как пограничной реальности и «между-бытия», определяющих ее содержание, выступают: (1) *пограничность* как междубытие или междумирье (как писал Ясперс, я в мире и все же словно бы вне мира); (2) *локально-ситуативное и различимое единство*, которое проявляется в конкретной ситуации взаимодействия и противостоит «субстанциональной общности жизни», заложенной в структуре трансценденции; (3) *бессознательный характер*, проявляющийся на поверхности как неизреченность, интуитивность, непрозрачность (неразличимость) и многоликость.

Вот почему в отличие от многих мыслителей (К. Юнг, А. Адлер, А. Маслоу и др.) я не считаю трансперсональность только надличностной структурой, укорененной глубоко в сознании, например, в чистом или истинном «Я», или в «сияющем божественном», как у С. Грофа. Ближе всего к пониманию ее сути подошел Р. Ассаджиоли. Однако и он, ука-

зывая на бессознательный характер трансперсональности, занимался поиском места ее обитания в структуре человеческой психики.

С моей точки зрения, трансперсональность не является частью психики человека или исключительно внутриличностным образованием. Она является человеку в определенных ситуациях взаимодействия с миром, конкретными людьми, а значит, зависит не только от него, но и других участников. И факт ее появления мы не всегда можем зафиксировать в сознании.

8. Между сферой трансценденции, в которой локализованы абсолютные и всеобщие смыслы, а также культура с ее универсалиями, и экзистенции, воплощающей в себе сознательную дистанцию по отношению к мировому бытию, находятся пограничные миры, в т.ч. предметный («бытие-в-мире») и социальный («бытие-с-другими»). Однако только трансперсональность (как «междубытие») становится связующим мостиком между ними. Она связывает непосредственно «бытие-в-себе-и-для-себя» (экзистенцию) и «бытие-вообще» (абсолютный дух и трансцендентное), выступая соответственно в двух противоположных формах — метаиндивидуальной и интраиндивидуальной. Еще одна форма трансперсональной реальности относится к интериндивидуальному уровню взаимодействия («бытие-через-других»). Она опосредует глубинную взаимосвязь между индивидами, возникающую независимо от социокультурного содержания их совместной деятельности.

9. И еще одно важное положение. У трансперсональности нет одного лица. Она не безлика и анонимна, а, напротив, многолика и разнообразна. Поэтому в отличие от приверженцев предметно-материального или трансцендентального образов жизни, которых Ясперс называет условно позитивистами и мистиками, субъект трансперсональности не является чем-то единым и целостным. Он представляет собой дифференцированное образование.

На данном этапе развития философии и науки мы не знаем, как подходить к изучению трансперсональной субъектности, о которой можно судить лишь косвенным образом по предчувствиям и догадкам. В соответствии с уровнями трансперсональной реальности я различаю три типа субъектов: метаиндивидуального, интериндивидуального и интраиндивидуального.

Например, субъектом интериндивидуальной трансперсональности не может быть одно лицо или группа людей, находящихся в ситуации интерсубъективного взаимодействия и разделяющих общие представления (общность взглядов и убеждений). Это скорее конкретно-ситуативный или локально-различимый субъект, иной, который связывает со мной других людей самым глубинным образом. Вместе с ними я получаю но-

вую комбинацию возможностей, расширяя тем самым пространство своей жизни. Я не могу себе присвоить часть этого субъекта, обозначить ее своим именем, не теряя целого. Сила социальных общностей в единстве, а точнее в единообразии и типизации образов жизни, входящих в них индивидов.

Итак, трансперсональность – это глубинная связь человеческих и иных миров, смыслов, идей, осуществляемая чаще всего бессознательным образом и на различных уровнях взаимодействия (мета-, интер- и интраиндивидуальном). Однако такое умножение сущностей и расширение пространства существования человека не гарантирует ему долгой и счастливой жизни. Жизнь драматична, а трансперсональность лишь усиливает это осознание, не снимая полностью противоречия между экзистентным и трансцендентным.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Ассаджоли Р.* Психосинтез: теория и практика. М., 1994.
2. *Гроф С.* Надличностное видение. М., 2004; *Гроф С.* Путешествие в поисках себя. М., 2008.
3. *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010.
4. *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб., 1999.
5. *Пелипенко А.А.* Постигание культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012.
6. Пути за пределы эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша и Ф. Воон. М., 1996.
7. *Резник Ю.М.* Люди и время, которое они выбирают. Герои и антигерои // *Личность. Культура. Общество.* 2012. Т. XIV. Вып. 1 (№№ 69-70). С. 9-19.
8. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М., 2011.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.
10. *Юнг К.* Психология бессознательного: Пер. В.М. Бакусева и А.В. Кричевского. М., 1994.
11. *Ясперс К.* Общая психопатология. М., 2007.
12. *Ясперс К.* Философия. Кн. 2. Просветление экзистенции. М., 2012.

А.А. ПЕЛИПЕНКО

## ИМПЛИКАТИВНЫЙ МИР: МЕДИАЦИЯ С ЗАПРЕДЕЛЬНЫМ

**Аннотация:** Статья посвящена проблеме выработки нового дискурса системных исследований на основе «холистического поворота». Этот подход предполагает введение в научный обиход понятий «запредельный мир» и «культурное поле» не в метафорическом, а в строго научном смысле. При этом концепт запредельного мира основывается на понятиях квантовой механики и в частности на понятии имплицативного мира по Д. Бому. Однако в целом речь идет не о естественнонаучной области, а о применении выводов квантовой механики к гуманитарным исследованиям и, прежде всего — широко понимаемой теории культуры.

**Abstract:** The article deals with the problem of developing a new discourse of systemic studies based on the “holistic turn”. This approach presupposes an introduction into the scholarly field of the terms “transcendental world” and “cultural field” not in metaphorical, but in a strictly scientific sense. In this case the concept of transcendental world is based on the concepts of quantum mechanics and particularly the notion of implicate world as understood by D. Bohm. However, generally speaking it is not a natural science field, rather what is implied is the application of the outcomes of quantum mechanics to the humanities, and above all — to the broadly understood theory of culture.

**Ключевые слова:** имплицативный мир, запредельный мир, интенциональность, дискретность, континуальность, культурное поле, паттерн.

**Keywords:** implicate world, transcendental world, intentionality, discreteness, continuity, cultural field, pattern.

По мере углубления методологического кризиса наук о культуре, все более очевидной становится необходимость выхода в трансдисциплинарную область, откуда только и возможен взгляд на культуру как бы<sup>1</sup> извне и

---

Пелипенко Андрей Анатольевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: gustavpu@mail.ru.

---

<sup>1</sup> Следует помнить что выйти в полной мере за пределы своей культурной системы сознание не может.

помещение последней в более широкий, глобальный контекст, разнообразные аспекты которого исследуются естественными науками. Такой «холистический поворот» требует существенного пересмотра сложившейся научной парадигматики и, прежде всего, решительной ревизии установок механистического рационализма (МР) (он же – метафизический реализм), которые в гуманитарной сфере особенно устойчивы.

Х. Патнэм выделяет следующие постулаты метафизического реализма:

А. Мир состоит из некоторой фиксированной совокупности независимых от сознания объектов.

В. Истина – есть знание, соответствующее внешним предметам.

С. Истина независима от позиции «наблюдателя».

Д. Единственность истинного описания.

Такой тип рационализма, апогеем которого стал XIX в.<sup>2</sup>, с его трудовой теорией происхождения человека и т.п., будучи в веке XX потеснен с переднего края науки (прежде всего, теоретической), прочно укоренился в ее среднем и нижнем звене. Опираясь на устаревшие научно-философские представления МР, который вполне уместно по этой причине называть *вульгарным*, строит свой подход к изучению культур и самого человека на следующих принципах:

– существует сетка универсальных категорий, применимая к любым культурам: меняется лишь их историческое наполнение,

– универсальной и незыблемой основой социокультурного существования человека полагаются утилитарно-хозяйственные и соответствующие им социальные практики,

– все иные практики, при всей их важности, полагаются «вторичными», «надстроечными» или, по меньшей мере, не основополагающими,

– ценности и установки человека «экономической цивилизации» модернизаторски экстраполируются на человека иных эпох,

– культура, искусственно разделенная на материальную и духовную, исследуется фрагментарно, по отдельным, искусственно выделяемым и обособляемым сферам: хозяйство, религия, искусство и т.д.

– историческая эволюция понимается, главным образом, экзогенетически, т.е. как процесс, инициируемый преимущественно внешними вызовами и обстоятельствами.

---

<sup>2</sup> «Визитной карточкой» такого подхода можно считать идеи нью-йоркского адвоката Л.Г. Моргана, заимствованные впоследствии Марксом. В своем труде «Древнее общество» Морган обозначил семь стадий культурной эволюции, каждая из которых обусловлена тем или иным техническим нововведением: освоением огня, изобретением лука, domestikацией животных и т.д.

Разумеется, эти принципы в разных исследовательских традициях представлены в богатом наборе соотношений и степеней выраженности. Варьируется также и степень компромисса с альтернативными подходами. Однако, обобщая, можно сказать, что с позиций МР мифоритуальные, магические и религиозные традиции *представляются чем-то отражающим только лишь «представления» и не оказывающими прямого воздействия на «объективную» физическую и социокультурную реальность.* Считается, что в отношении последней можно говорить лишь о вторичном, косвенном воздействии: ложные фантастические представления, формируя мировоззрение социальных групп, лишь некоторым образом определяют их коллективное сознание и деятельность. Но в главном, и сознание, и социокультурные практики починаются рационально-утилитарными и прагматическими установками и направляются ими, всецело сообразуясь с «естественной природой вещей» и «здравым смыслом».

Вульгарный рационализм, рассматривает культуру сквозь призму по сути редукционистской и биологизаторской установки. Согласно ей, культура предстает если не исключительно, то прежде всего как внебиологическое решение биологических задач, и занята бесконечным совершенствованием способов и технологий физического жизнеобеспечения. Такое понимание культуры со временем переросло в устойчивый предубеждение, блокирующий адекватное понимание самой сущности культуры. Размежевание с таким подходом — давно назревшая необходимость.

Позиция, согласно которой миф в древних культурах отражает не «ложные представления», а непосредственно творит реальность, заявлялась неоднократно. Под разными углами зрения, об этом говорили такие авторитетные авторы как М. Элиаде, А.Ф. Лосев, О.М. Фрейденберг и другие признанные авторы. Тем не менее, вопрос о том, в каком именно смысле миф и шире, любого рода «иррациональные» верования и соответствующие им магические и ритуальные практики творят реальность, остается не проясненным. Сведение творения мифической реальности к сфере субъективного, невнятность и нестрогость метафорического изложения сути вопроса, по сути представляет собой компромисс с МР, неготовность недвусмысленно отказаться от навязываемых им постулатов. Прежде всего — от онтологического противопоставления мира «объективного», того, что есть «на самом деле» и мира «субъективного» или идеального.

Это разделение навязывается как незыблемая аксиома и всякие сомнения на сей счет табуируются под страхом отлучения от науки, и задаваться вопросом об онтологическом статусе того, что стоит за т.н. ложными представлениями — означает приблизиться к опасной черте. Но перейти ее придется: время пришло. Пора, наконец, сказать прямо: гран-

диозный пласт культуры, связанный с отношениями человека с *запредельным* (тонким, параллельным, трансцендентным и т.п.) *миром*, основан не на произвольных измышлениях, предрассудках или ложных представлениях, а на самом что ни на есть *действительном опыте*.

Утилитаристы связывают принцип развития с прогрессом в социальной и технологической оснастке базовых практик жизнеобеспечения. Но они при этом путают культурный ответ на природную необходимость с имманентными потребностями и задачами самого культурного сознания. Последние не имеют прямого отношения к условиям физического выживания человека. Цель культуры — не социально-технологический прогресс как таковой, а *комплексное разворачивание в историческом времени всех своих потенциальных форм*. В ином случае, мы бы не наблюдали сплошь и рядом в истории ситуации, когда люди, живущие в одинаковых условиях, используют стадильно разные способы и техники жизнеобеспечения, совершенно не стремясь к их совершенствованию. Утилитаристское понимание культуры вольно или невольно совершает грубую подмену: *первичные для физического выживания человека программы являются первичными и для культуры вообще*. Утилитарно-производственные и хозяйственно-технологические практики в вульгарно-рационалистическом понимании, имманентно прогрессируя, довлеют сами себе. Имманентность эта как бы самоочевидна и не нуждается в дополнительных объяснениях. Образ культуры, таким образом, переворачивается с ног на голову. Ведь первичные программы жизнеобеспечения выступают не более чем внешним условием существования человека как носителя культуры, *но отнюдь не главным содержанием культуры как таковой*.

Человек не может не дышать воздухом, но сущность человека — не в системе дыхания. Да, культура, как самоорганизующаяся и самонастраивающаяся система не может игнорировать базовые потребности своих носителей — индивидуумов. Но совершенствование удовлетворения этих потребностей — не есть самоцель культуры. Сказанное не следует понимать в антропоцентрическом духе: для культуры человек — не цель, а, как это ни печально, всего лишь средство. Если природа легко жертвует отдельными особями, заботясь о сохранении вида, да и то до определенных пределов, то культура столь легко жертвует массами людей, не говоря уже об отдельных индивидуумах, ради сохранения или наоборот, развития своих системных или подсистемных структур.

Навязывая человеку идеалы и ценности, культура использует человеческие страсти и экзистенциальные привязки для достижения своих целей, что совершенно не согласуется с утилитаристскими парадигмами. Будь они справедливы, культура не могла бы так легко переламывать

самые, казалось бы фундаментальные виталистические программы человека. Да и вообще, достаточно просто «на глаз» сравнить количество ресурса выделяемого на медиацию с запредельным и, соответственно, на утилитарные стороны жизни, чтобы понять: *сверхценностью культуры, ее имманентной целью и способом существования выступает перманентное взаимодействие с запредельным миром, в ходе которого актуализуются потенциальные возможности культурного бытия.*

Коммуникация с запредельным миром – сквозной мотив всей человеческой истории. Далее, дабы не объяснять всякий раз, о чем идет речь, буду называть концепцию культуры, основанную на презумпции медиации с запредельным (имплекативным) миром, *медиационной.*

Таким образом в центре внимания оказывается вопрос о *реальности запредельного мира и статусе его концепта.* Но можно ли говорить о запредельном мире, вне религиозных и мистических дискурсов? Можно ли предложить его научно фундированный концепт? Уверен – можно. Слово *запредельное* в академической среде считается профессионально неприемлемым. Употреблять его в научном обиходе дозволяется только религиоведам, да и то метафорически, с обязательными оговорками, что речь идет не о реальности, а о «представлениях». Однако назревшая необходимость в расширении понятийно-терминологического аппарата науки требует, сколь бы непривычно это ни звучало, узаконить употребление этого слова и придать ему статус научного термина. Там, где речь пойдет о квантовых аспектах универсума – буду употреблять термин Д. Бома *имплекативный мир* или *мир свернутого порядка.*

В более общем контексте – просто говорить о мире *запредельном*, т.е. пользоваться наименее специализированным словом, которое, надеюсь, станет все же термином. Существуют и другие, по-своему, вполне правомерные обозначения запредельного мира. Одно из них – мэон. «Эйдосы имеют свою пустоту и пространство, в котором они существуют один подле другого и при помощи которого отличаются друг от друга. Это эйдетическое пространство и есть ... мэон»<sup>3</sup>. Термин *мэон*, однако уже взят на вооружение некоторыми теориями, например, теорией физического вакуума и разных ее приложений<sup>4</sup>, подчас весьма экзотичных.

---

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 116.

<sup>4</sup> См. напр.: Лесков. Л.В. Пять шагов за горизонт. М., 2003; Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества. М., 2003. Следует оговориться, что ссылки на работы указанного автора могут вызвать у специалистов иронию и скепсис, поскольку репутация Л.В. Лескова в научном сообществе неоднозначна. Действительно, ряд его суждений, особенно о торсионных полях и внеземных цивилизациях, как сказал бы тов. Сталин, «отдают хлестаковщиной». Однако там, где автор говорит о теории квантового вакуума, на него ссылаться не зазорно.

Возможно ли познать мир запредельного и описать его языком науки? Как следует изменить этот язык, чтобы ясно зафиксировать и объяснить проявления «зазеркального мира» в мире эмпирическом? Каковы взаимоотношения этих миров? Что можно сказать о «физике», «топике» и «морфологии» запредельного мира, если эти определения здесь вообще употребимы? Не творит ли наше сознание, обращаясь к концепции двух миров, очередной бинаристский миф? Вопросы эти бесконечно сложны. В поисках ответов на следует, прежде всего, говоря о запредельном мире, отказаться от стереотипа формально-логической методологии — плоской дихотомии *существование — не-существование* и заменить ее вопросом об уровнях и формах проявления запредельного по отношению к сознанию. Сознание и, шире, — ментальность — служит не только средством *объективации* запредельного, но и агентом его *онтологизации*.

Концепция запредельного мира как квантового «зазеркалья» так или иначе, присутствует в целом ряде современных физических и космологических теорий. При этом границы между ними часто предстают размытыми и условными; за различиями в дискурсах просматриваются широкие области пересечения и вполне совместимая трактовка основных положений. Можно сказать, что при всех разногласиях между разными квантовыми и космологическими теориями, все они сходятся в некой области консенсуса, которая может быть взята за основу понимания общих принципов организации Вселенной (или, по меньшей мере, Метагалактики) и всех эволюционирующих в ней систем и, в том числе, и Культуры. Эта область консенсуса достаточно широка, чтобы вместить в себя с некоторыми оговорками также синергетику и ОТС (общую теорию систем).

На что можно опереться, в стремлении фундаментализировать концепт запредельного?

Прежде всего, следует указать на то, что идеи квантовой механики (КМ) (прежде всего, Д. Боба), согласно которым, эмпирический мир есть результат перманентного разворачивания и сворачивания (декогеренции и рекогеренции) квантовых суперпозиций (паттернов) в каждую наносекунду, согласуется с современными концепциями, представляющими пространственно-временной континуум в виде дискретной *ячейки структуры*. Так, петлевая теория гравитации показывает, что первичные объекты-единицы анализа — представляют собой мельчайшие квантовые ячейки пространства сцепленные между собой определенным образом.

Сцепление и состояние ячеек управляется полем, сила и интенсивность которого для этих ячеек выступает своего рода «внутренним вре-

менем». Изменение полевых потенциалов (переход от сильного воздействия к слабому и наоборот) – процесс, релевантный воздействию прошлого на будущее в макромире. Принцип соединения ячеек таков, что для Вселенной, далекой от сингулярного состояния, т.е. с малой концентрацией энергии, ячейки как бы сливаются, «сплавляются» между собой, порождая иллюзию сплошного пространственно-временного континуума. На квантовом же уровне, иллюзия континуальности уступает место дискретной картине пространства-времени, состоящей из единиц планковского масштаба<sup>5</sup>. Объем минимальной единицы задается приблизительно кубом планковской длины, а площадь поверхности, отделяющей одну пространственную единицу от другой – приблизительно ее (планковской длины) квадратом.

Впрочем, в разрабатываемых преоновых теориях<sup>6</sup> размерность «элементарного» пространства-времени точно не определена. Но сама ячейчатая праструктура квантового вакуума уже получила наименование *универсальной преоновой констелляции*. В других теориях, впрочем, в ходу иные определения. Гипотеза, согласно которой вакуумные структуры преонов выступают самыми первичными материальными структурами, имеет под собой вполне убедительные основания. Но придание «с легкостью необыкновенной» этой «прасубстанции» свойств «семантического топоса» – это уже грубые натяжки в духе всепроникающих «информационных взаимодействий».

Не поддаваясь искушению запросто объяснить природу связей между уровнями реальности в духе, к примеру, теории торсионных полей, сформулирую, по крайней мере, один важный вывод: каузальные зависимости, развернутые в казалось бы необратимой стреле времени являются не самой фундаментальной характеристикой сущего, а вторичным результатом *количественных* изменений вышеназванного поля.

Концепция первоосновы сущего как сцепления мельчайших дискретных элементов (повода вспоминать Эпикурову атомистику здесь нет) согласуется с идеей Бома, о том, что всякое физическое образование – «верхушка

---

<sup>5</sup> Понятие планковского масштаба определяется комбинацией из трех фундаментальных констант: скорости света, гравитационной постоянной и кванта действия (постоянной Планка). На этой основе разрабатываются расчеты независимых масштабов для измерения длины, времени массы и энергии. Планковские значения для этих параметров таковы:  $10^{-33}$  см,  $10^{-44}$  с,  $210^{-5}$  г,  $10^{-19}$ .

<sup>6</sup> Преонами называют гипотетические элементарные частицы, из которых состоят лептоны и кварки. Кварки же – это первоэлементы, образующие протоны – физическую основу любых плотных тел. Лептоны – легкие частицы: позитроны, электроны, нейтрино, фотоны.

айсберга», большая часть которого скрывается за гранью эмпирического (проявленного) мира и представляет собой условную сумму квантовых суперпозиций, т.е. *мир потенциального бытия*. «Неразрывное единство» микромира по Бому проявляется в эффекте *квантовой запутанности* «сплавленных» меж собой частиц (микрочаеек времени-пространства).

Поясню, что эффект квантовой запутанности возникает в системе, состоящей из двух и более взаимодействующих подсистем (или взаимодействующих ранее и после этого разделенных), и представляет собой *суперпозицию* макроскопически различных состояний. В состоянии квантовой запутанности изменения (флуктуации) отдельных частей связаны меж собой не посредством обычных классических взаимодействий, а *нелокальными квантовыми корреляциями*, которые обобщенно связывают с понятием *когерентности*. Когерентные корреляции нелокальны, т.е. не связаны обычными классическими ограничениями, например, скоростью света. Т.е. воздействие на одну часть (элемент) системы в тот же момент времени сказывается и не его корреляте, даже он находится на бесконечно большом расстоянии. Феномен квантовой запутанности, не имеющий аналогов в классическом мире – одна из проекций запредельного мира в область, доступную нашему сознанию. С ним связаны не только эффекты магического воздействия или так называемые паранормальные явления, и сами основания культуры вообще.

Связующей «субстанцией» микрочаеек по Бому, выступают глюоны – своеобразный «кварковый клей», образующий особые *полевые структуры, опутывающие, или точнее, пронизывающие универсум*. Между кварками, размеры которых в тысячи раз меньше размеров элементарных частиц, натягиваются суперструны глюонного поля. Глюонные цепочки, ветвясь, умножаясь и склеиваясь меж собой, образуют паутину квартовых частиц, пронизывают и таким образом связывают все сущее на столь глубинном уровне, что здесь нельзя говорить ни о бытии, ни об онтологии.

То, что Бом, на языке КМ называл глюонными цепочками (об их терминологических аналогиях в других теориях КМ и квантовой космологии говорить не буду), – это предшествующая всякому эмпирическому бытию *интенциональность* – устремленность, направленность на какое-либо существование, или иными словами, энергетически определенная и «прочерченная» глюонными цепочками траектория дистанция между *потенциальным и актуальным существованием* чего-либо во Вселенной.

Согласно Бому, глюонные цепочки могли бы также передавать *информацию*: включаясь и выключаясь как информационные узлы – синапсы в коре головного мозга человека, кварковые образования (неотделимые от соответствующих полей), могли бы телепортировать слова

и образы. Такая квантовая телепатия могла бы действовать на неограниченном расстоянии, а сила кваркового сигнала — не убывать. Таким образом, на самых глубинных уровнях реальности, концепты *дискретности* и *континуальности* утрачивают свою дихотомичность; одни и те же квантовые процессы вынуждено описываются с помощью их обоих без какого-либо логического противоречия. Речь может идти лишь о разных проекциях единого «феномена»/процесса в сферу человеческого сознания. Частицы — не дискретные «элементы», но лишь проекции более глубокого единства, и «разделенность» их во многом иллюзорна. Однако, по мере удаления от микромира, различие дискретного и континуального становится все более «объективным» и онтологичным. А концепт интенциональности, как пред-субстанциональной основы всего сущего как в дискретном, так и в континуальном модусах, утрачивая свою отвлеченную теоретичность, обретает вполне конкретные ясные физические определения.

Помимо теории Бома (включая и некоторые положения голографической модели Бома — Прибрама), и теории скалярного поля (теория темного вещества и энергии), концепт запредельного мира фундируется также теориями суперструн<sup>7</sup> и квантового вакуума, которые объединяются признанием фундаментальности вакуума по отношению ко всем формам сущего<sup>8</sup>. Трактую рождение Вселенной как квантовую макрофлуктуацию вакуума, современная квантовая космология приходит к заключению, что в физическом мире (космосе) не содержится ничего, что виртуально (потенциально) не содержалось бы в вакууме. К аналогичным идеям приходит не только квантовая физика, но и трансперсональная психология (ТП).

«Этот космический вакуум являет собой абсолютную полноту, ибо в нем, кажется, присутствует все. Он ничего не содержит в конкретной, явленной форме, но словно бы заключает в себе все бытие в его потенциальной форме... Пустота превосходит обычные категории времени и пространства. Она неизменна и пребывает за пределами всех дихотомий и противоположностей... Этот метафизический вакуум, насыщенный потенциалом всего сущего, есть колыбель всякого бытия, абсолютный источник жизни, а сотворение всех феноменальных миров есть, следовательно, реализация и конкретизация этого потенциала»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Критика теории суперструн, которая сегодня существует в нескольких версиях, с позиций вновь ставшей актуальной в последние годы концепции Multiverse не дискредитирует первую, а скорее, корректирует и дополняет ее

<sup>8</sup> *Латыпов Н.Н., Бейлин В.А., Верешков Г.М.* Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М., 2001.

<sup>9</sup> *Гроф С.* Космическая игра. М., 2001. С. 37-38.

Следует помнить о том, что квантовые теории, на физическом уровне проясняющие механизмы медиации между мирами – это не посторонняя гуманитарной сфере теоретическая абстракция. Культура – часть универсума, связанного общими законами, как бы не преломлялись они на разных уровнях реальности. Без обращения к фундаментальным законам мироздания, хотя бы и данных нам сквозь призму культурного осмысления, понимание сущности культуры теряет основу и «подвисает», подменяя объяснение описанием. Между тем, способность человеческого сознания «функционировать в холономной сфере» (К. Прибрам и др.)<sup>10</sup> и, тем самым *непосредственно* воздействовать на квантовые процессы, и осуществлять прямую медиацию между мирами – фактор, имеющий самое прямое отношение к самоорганизации сферы ментальных и наличного бытия культурных систем.

Таким образом, на первый план теоретико-культурного анализа выходит тема *медиации (коммуникации)* между запредельным (импликативным) и эмпирическим мирами, оформленной в виде смысловых конструкций. Особенности медиационных режимов – основа онтологической специфики всякой системы и, в т.ч. культуры вообще и каждой локальной культурной системы (ЛКС), в частности. Следовательно, эволюция культурных форм и самих культурно-исторических систем основывается на *эволюции форм медиации с запредельным миром, который, в свою очередь, сам исторически изменяется.*

Особое значение для понимания медиационных процессов имеет концепция *психосферы*. Последняя представляет собой своего рода «буферную зону», в которой распаковываемые паттерны импликативного мира (ИМ) обретают проявленные формы, т.е. «топос» где и осуществляется переход от потенциально бытия к актуальному и рождаются онтологии. Иными словами, психосфера – это третий мир – расположенный между импликативным и эмпирическим, причастный им обоим. Заглянуть в ИМ, минуя психосферу, невозможно в принципе. В ней располагается шкала онтологических состояний соответствующих разным уровням сворачивания и разворачивания паттернов ИМ. На одном конце этой шкалы – чистая потенциальность имеющая ничтожно малую вероятность

---

<sup>10</sup> С этим согласуется и теория, согласно которой, фитонные ансамбли квантового вакуума выступают не только первоосновой физического мира вообще, но и определяют собой функционирование психики и сознания. См. напр.: *Лесков Л.В.* Квантовая психофизика: проблемы и перспективы. Мир психологии. 1999. № 4. Это положение релевантно почти всем образом «зазеркального мира» от бомовского «свернутого порядка», теории скалярного поля и квантового вакуума до «ветвящейся» Вселенной Х. Эверета и разных вариантов концепции Multiverse. Не противоречит оно и сохраняющим влияние теориям суперструн

воплощения. На другом — квантовые энграммы уже однажды воплощенных феноменов, вероятность повторного воплощения которых в измененном, разумеется, виде, наиболее высока. Богатому набору промежуточных состояний, этих уже не потенциалов, но еще и не феноменов, соответствует столь же богатый набор форм перцепции их человеческой психикой: от интуитивных предчувствий и сновидений, до визионерских образов и разнообразных экстрасенсорных перцепций ЭСП в измененных состояниях сознания (ИСС).

Утилитаристы не учитывают определяемые этими перцепциями смысловые диспозиции в факторном анализе, ибо считают их несущественным и необязательным довеском к рациональному мировосприятию. Но, для культуры эти перцепции играют не периферийную, а основополагающую и системообразующую роль. Это значит, что ментальной «подкладкой» культурных практик: выступает *психосферная медиация* (ПМ), а результаты этих практик — продукт этой медиации, на основе которой и осуществляется разворачивание культурного космоса во времени. В этом космосе инобытийственных проекций паттернов ИМ, практики, связанные с программами жизнеобеспечения занимают довольно скромный сектор, хотя аберративное его преувеличение в утилитаристской парадигме имеет, разумеется, свои причины.

Феномен ПМ базируется на исключительной особенности человеческой психики — способности намеренно (хотя бы и в подсознательном режиме) *фокусировать, генерируемые и излучаемые мозгом интенциональные потоки и направлять их концентрированный вектор в определенном направлении или в определенную пространственно-временную точку*. Благодаря этой способности, человеческая ментальность, обретая *волю и внимание* (концентрацию на внеположенном объекте) качественным образом по сравнению с животными расширяет диапазон декогерирующих воздействий на определенный класс квантовых суперпозиций.

Или, иными словами, человеческая психика/ментальность способна посылать декогерирующие интенциональные импульсы во внешний мир в гораздо более широком диапазоне, чем, чем другие биоорганизмы. При этом особенно важно, что меняется не только амплитуда интенциональных импульсов, но усложняется, «уточняется» и сама структура энергии для этого типа интенциональности, что, в свою очередь позволяет говорить об особом рода полевых проявлениях — культурно-смысловых. Хотя, разумеется, никаких перегородок, отделяющих культурное поле от полей других систем не существует; оно как бы прорастет сквозь поля материнских систем и сохраняя в себе глубокую от них зависимость. Но основой культурного поля, повторю, является способность человеческой

ментальности интенционально обращаться к широкому классу адресатов, как налично данных, так и чисто ноуменальных, перцепции которых не обусловлены напрямую как у животных какими-либо стандартными программами жизнеобеспечения. При этом, если речь идет о феноменах, порожденных материнскими системами (физической или биологической), то эти интенциональные обращения определяют содержание их культурного осмысления.

К примеру, интенциональное обращение к Солнцу не может изменить его физическую природу; она сформировалась в физической системе с неизмеримо более сильными и грубыми энергиями. Физическая онтология Солнца, начиная с квантовых процессов декогеренции и рекогеренции, определяется суммой его взаимодействий с физическим же окружением. Здесь интенции ментальности могут формировать лишь смысловой концепт солнца *для-культуры*. О том, насколько важным и исторически значимым могут быть культурные концепты, не имеющие отношения к «объективной» природе вещей, думаю, говорить не нужно. Ведь то, что мы знаем об «объективной» физической природе Солнца – тоже не что иное как культурно-смысловой концепт, порожденный разве что не мифологическим, а сциентистским сознанием.

Но «у себя дома», т.е. в мире собственно культурно-смысловом, энергии ментальных интенций вполне хватает не только для мощной суггестии на основе смысловой концептуализации, но и для *формирования самой онтологии культурных феноменов* в их, так сказать, объективном модусе. Иными словами, культурное сознание *само творит культурную реальность*, что придает культуре не только свойства саморазвивающейся системы, но и статус *субъекта*.

Все эти рассуждения о полевых свойствах культуры – не отвлеченная игра ума и беспредметная схоластика. Они подводят нас если не к решению, то, по крайней мере, к гипотезе относительно двух исключительно важных проблем: первой – прямом участии структур ментальности в формировании наличной реальности культуры и второй – нелокальных каналов трансляции смысловых субстратов культурного опыта. Если первая проблема носит скорее отвлеченно-академический характер, то о второй этого не скажешь. Необходимость хоть как-то объяснить исключительную устойчивость тех или иных культурно-психологических стереотипов, моделей и форм, также прихотливую избирательность их исторического распространения, давно носится в воздухе.

Полумистические образы «духа народа» и т.п. давно не в моде, а разговоры о том, что квинтэссенция культурного опыта «оседает в генах», не находя научного подтверждения, так и остаются необязательной мета-

форой. Обращение к юнговскому объяснению архетипа как результата бесконечно долго повторения одинаковых мыслей и действий, ничего по сути не проясняет: остается неясным как причина, побуждающая человека к этим повторениям, так и «проклятый вопрос» о каналах трансляции. Подозреваю, что в рамках традиционного научистского подхода этот вопрос неразрешим вообще.

Таким образом, и концепция медиации между мирами и широко понимаемый феномен трансперсональности оказываются соотнесены с концептом *культурного поля (КП)*. Опираясь на сказанное выше, попробую сформулировать полевую гипотезу в виде кратких тезисов.

Культурное поле надстраивается над полями материнских систем — неорганической и биологической и оперирует потоками более слабых, но тонких и сложно структурированных энергий, нежели те, что действуют в материнских системах, свойства которых оно частично ассимилирует.

КП, таким образом, — это своего рода сектор или модус более универсальной полевой структуры, охватывающей, также и материнские для культуры системы: неорганическую и биологическую. Примеры индуцирующих воздействий этого поля в биосистеме — социально согласованные, организованные будто извне и вообще «слишком разумные» действия живых организмов. Биологи привычно объясняют это проявлением инстинктов. Но это — не объяснение. Все существующие на сегодня теории инстинкта зашли в тупик, и сам этот термин так и остается иероглифом, не содержащим никакого объяснения. В свете медиационной концепции, инстинкт предстает устойчивым интенциональным каналом медиации организма с паттернами ИМ. Причем, генетически закрепляется лишь сама амплитуда интенциональных потоков, так сказать, ширина и направление канала, лишь в самом общем виде фокусирующее содержание поведенческих программ.

В книге М. Кучиньского<sup>11</sup> наглядно показано, как сложнейшие программы поведения животных, в частности, птиц, никак не могут быть объяснены редуцированием их к инстинктивным «прописям». Не менее впечатляюще выглядит и описание поведения амёб, не имеющих ни ЦНС, ни органов памяти, но выполняющих тем не менее сложнейшие социально-иерархические действия. То же — о муравьях, рыбах, моллюсках, не говоря уже о высших млекопитающих. Но очевидный эффект наводимой извне индукции почему-то упорно игнорируется. Складывается впечатление, что большинство исследователей готовы принять *любое иное*

---

<sup>11</sup> См.: Кучиньский М. Жизнь — это мысль. Варшава, 1997.

объяснение, кроме полевого. Чаще всего, авторы, в той или иной мере зараженные духом биологизаторства, вменяют животным свойства человеческой ментальности, в частности, способности к логическим операциям. Так, зачатки транзитивной логики обнаруживают не только у крыс<sup>12</sup>, но даже у рыб<sup>13</sup>. Акцентируя когнитивные навыки, в которых те или иные животные превосходят человека, биологизаторы не упускают случая козырнуть высказыванием Дарвина о том, что различия между мышлением человека и животных имеют не столько качественный, сколько количественный характер. Здесь мы наблюдаем присущую многим ученым-эмпирикам узость методологического горизонта. Если по Гегелю «каждый видит только то, что способен понять», то здесь каждый находит только то, что ищет и интерпретирует найденное в заранее предположенном виде.

Желая обнаружить в животном мышлении логику, исследователь просто не видит, что животные не строят никаких каузальных цепочек и пропозициональных структур, а просто *считывают их элементы (прежде всего, конечный элемент) из некоей психической матрицы*. Такая модель не приходит исследователям в голову, поскольку они в принципе не допускают мысли о том, что к нужному результату можно придти путем иным, нежели логический. Таким образом, имеет место экстраполяция «человеческого, слишком человеческого» на психику животных, чье поведение затем истолковывается в категориях мышления и поведения человека.

Медиационная (и полевая) концепция утверждает, что когнитивные способности любого живого существа зависят от режима считывания психических матриц (или энграмм), за которыми кроются незримые паттерны ИМ — чистые потенциалы любого акта существования (события, действия или изменения) различающиеся лишь степенью вероятности своего воплощения. Режим считывания определяется, прежде всего, четырьмя факторами: силой и характером исходящего сигнала, структурой принимающего устройства, т.е. филогенией психики, индивидуальными психо-ментальными настройками и локальным психо-интенциональным контекстом — уровнем помех и проницаемости психической среды. При этом, человек *качественно* отличается от животного не содержанием и сложностью своих поведенческих программ как таковых, а *самим способом считывания психических матриц*. Вернее, тем, что человеческая психика, превращаясь в ментальность, выдает на выходе.

---

<sup>12</sup> Blaisdell A.P., Sawa K., Leising K.J., Waldman M.R. Casual Reasoning in Rats // *Science*. V. 311. 2006. P. 1020-1022.

<sup>13</sup> Gronsenick I, Clement T.S, Fernald R.D. Fish can infer social rank by observation alone // *Nature*. V. 445. 2007. P. 429-432.

Специфически человеческий способ считывания, который сформировался вследствие эволюционной болезни<sup>14</sup> в антропогенезе предполагает совершенно особенный способ дискретизации интенциональных потоков и формирование совершенно не присущей животному психизму когнитивной формы — *смысла*. Впрочем, феномен смысла требует отдельного и обстоятельного разговора.

Завершая это, по необходимости сверхкраткое изложение ключевых моментов медиационно-полевой концепции культуры, остановлюсь еще на одном важном обстоятельстве, неуловимом для понимания в парадигме МР.

Когда мы говорим о том, человеческое сознание вызывает из ИМ/психосферы те или иные акты бытия, в представлении тотчас же возникает двоякий образ этого вызывания: либо интенциональный импульс (мысль) «вытягивает» из потенциального мира то, что там *уже есть*, либо сама каким-то образом *создает, формирует* этот потенциал. Здесь, присущий сознанию эмпирический реализм толкает сознание к тому, чтобы принять иллюзию за действительность.

Действительность же состоит в том, что конфинирование паттернов ИМ в психосфере оказывается парадоксальным с точки зрения формальной логики соединением первого и второго. Поскольку на квантовом уровне паттерны ИМ существуют вне времени и пространства, то говорить о том, что они там присутствуют *заранее* — невозможно. Единственная их характеристика о количественной градации которой корректно говорить — это степень вероятности воплощения того или иного паттерна, или того или иного его варианта.

Таким образом, высокая степень вероятности — выступает коррелятом «количества» определенности пред-осуществления. Это то, что с позиций эмпирического реализма, распинающего любое представление в координатах времени и пространства, мнится как темпоральная предустановленность, некая заготовка в прошлом. Что же касается второго компонента представления — активного участия сознания, то здесь, прежде всего, следует отметить, исключительное положение человеческой ментальности в филогении эволюционных форм. Только человеческая ментальность способна направлять в ИМ *целенаправленные интенциональные импульсы*, отличаясь этим от всех механизмов ПМ, сформировавшихся у предшествующих эволюционных форм (материнских систем). Но ПМ человеческой ментальности — это не произвол волящей себя воли.

---

<sup>14</sup> Речь идет о взаимосвязанном комплексе морфофизиологических и психических дисфункций, приобретенных предками человека в ходе антропогенеза по мере выхода их из «нормального» режима адаптивной эволюции.

Широкие (хотя и не безграничные, как это нередко мнится) интенциональные возможности ментальности, замыкаются не только пределами идеальных представлений человека, но и упомянутой степенью вероятности их эмпирического воплощения. А этот фактор уже никак от человеческой ментальности не зависит. Зависит от многих обстоятельств и, не в последнюю очередь от *самой онтологии посылающего запрос*, ибо интенциональный импульс суть эманация онтологии посылающего, квинтэссенция его психической матрицы в форме излучения, проникающего через психосферу в ПМ.

Одна из неизбывных коллизий человеческого существования – разрыв между не знающей, как кажется, ограничений волей и представлением (не в шопенгауэровском смысле) и этом самой излучаемой в ИМ онтологией. Или, проще говоря, что человеку хочется и тем, что он может *действительно* вызвать из ПМ, отправляя туда интенционально-энергетические эманации своей психической матрицы (= онтологической сущности = квинтэссенции своей таковости = органического структурно функционального единства всех уровней своего существования от неорганического до ментального). В этом – главный ограничивающий принцип ПМ для человека. В связи с этим, напрашивается весьма радикальный вывод: все без исключения культурно-исторические практики человека подспудно направляются единой целью: изменить собственную онтологию и таким образом, расширить и скорректировать режимы ПМ. Ибо лишь на этом пути человек приближается к обретению наиболее полной (в идеале – абсолютной) сопричастности миру и совпадению с самим собой<sup>15</sup>. Последнее, однако нереализуемо, поскольку человек не является последней эволюционной формой; не будет на этот счет обольщаться. Можно сказать, что вся

Культура как сфера надприродной активности человека – это своего рода «проект» самопеределывания человеком самого себя с косвенно осознаваемой целью изменения соотношения вероятностных потенциалов ИМ. Но человек – существо не метафизическое, а культурное, и потому, на этом пути, он вступает в сложные и драматические отношения в культурой как системой-субъектом, преследующей аналогичные цели, но в формах существенно иных, чем те, что рождаются в жизненном мире человека. Тем, кому эта концепция покажется чересчур мистичной или надуманной, напомним, что все более незатейливые понимания источника культурно-исторических практик: биологизаторские, адаптивистские,

---

<sup>15</sup> Одним из философских коррелятов этой универсальной потребности выступает аристотелевско-гегелевское понимание истины как совпадения объективности понятия.

утилитаристские, позитивистские и иные – не выдерживают критики<sup>16</sup> или, по меньшей мере, однобоки, недостаточны.

Ближе всего к сути дела подходил философский трансцендентализм, но он в пору своего расцвета, как и «классическая» философская антропология вместе с ее отголосками в XX в. опирался на устаревшую естественнонаучную базу. А абстрактные умозрительные спекуляции для современного сознания не могут служить самодостаточным основанием.

Главный вывод из приведенных выше рассуждений заключается в утверждении эвристического потенциала медиационной концепции, которая в обход философского трансцендентализма, предлагает новое холистическое понимание реальности на основе современных естественнонаучных теорий в их органическом сопряжении с науками о культуре и человеке.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. *Гроф С.* Космическая игра. М., 2001.
2. *Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993.
3. *Лесков. Л.В.* Пять шагов за горизонт. М., 2003; *Нелинейная Вселенная: новый дом для человечества.* М., 2003.
4. *Латыпов Н.Н., Бейлин В.А., Верешков Г.М.* Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М., 2001.
5. *Кучинский М.* Жизнь – это мысль. Варшава, 1997.
6. *Blaisdell A.P., Sawa K., Leising K.J., Waldman M.R.* Casual Reasoning in Rats // *Science.* V. 311. 2006.
7. *Gronsenick I., Clement T.S., Fernald R.D.* Fish can infer social rank by observation alone // *Nature.* V. 445. 2007.

---

<sup>16</sup> Не упоминаю здесь объяснения религиозные не только потому, что они не являются научными, но потому, что религиозные объяснения и не пытались, как правило, объяснять глубинные источники внерелигиозных практик.

**М.В. ТЛОСТАНОВА**

## **ИССЛЕДОВАНИЯ ПОГРАНИЧЬЯ/ VS ПОГРАНИЧНОЕ (СО)ЗНАНИЕ, МЫШЛЕНИЕ, ТВОРЧЕСТВО**

***Аннотация:** В статье предлагается критический анализ и сопоставление сформировавшихся в последние два десятилетия исследований пограничья как новой междисциплинарной области и существовавших на протяжении длительного времени, но актуализировавшихся лишь в эпоху глобализации пограничных (со)знания, мышления, искусства, субъектности. Автор касается этики, эстетики и экзистенциальных измерений пограничья, останавливается на особенностях пространственно-временной трактовки пограничья и его соотношения с маргинализмом. Важное место в работе уделяется попытке определить основные черты пограничной личности, мироощущения и оптики, отталкиваясь и развивая такие понятия, предложенные Ф. Фаноном, У. Дюбуа, Э. Дусселем, В. Миньоло, как люди-проблемы, двойное сознание, экстериторность, эпистемологическое размежевание, деонтологизация и т. д. Автор приходит к выводу, что в XXI столетии пограничный индивид будет, по-видимому, наиболее приспособлен к социальной и культурной реальности стремительно опограничивающегося мира. Тем важнее понять механизмы и логику формирования и функционирования пограничных «я», объединенных по принципу плюральности как различия и одновременно, глобального пограничного сообщества смысла чувства.*

***Abstract:** The article offers a critical comparison of border studies as a relatively new interdisciplinary area that has shaped in the last two decades and the long existent but coming forward in the age of globalization border thinking, consciousness, art and subjectivity. The author touches upon the ethics, aesthetics and existential dimensions of the border, dwells on the temporal and spatial interpretation of the border and its correlation with marginality. Specific attention is paid to a probing definition of the main features of border identity, world perception and optics. Here the author*

---

**Тлостанова Мадина Владимировна** – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры философии РАНХиГС при Президенте РФ, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

---

*starts and departs from such concepts offered earlier by F. Fanon, W. Dubois, E. Dussel, W. Mignolo as problem people, double consciousness, exteriority, epistemic delinking, deontologizing, etc. The author comes to a conclusion that in the 21<sup>st</sup> century border individuals will be obviously most adapted to social and cultural reality of the world quickly becoming a border. The more important it becomes to understand the mechanisms and the logic of the formation and functioning of border “selves” unified through the principle of plurality in difference and at the same time, a global border “community of sense”.*

**Ключевые слова:** пограничье, пограничные исследования, пограничное сознание, трансмодерность, экстериторность, двойной перевод, люди-проблемы.

**Keywords:** borderlands, border studies, border consciousness, trans-modernity, exteriority, double translation, problem people.

Изучение и осмысление пограничья успели выдвинуться за последние два десятилетия на одно из ключевых мест в мировой социальной и гуманитарной мысли. Пограничье осмысляется на микро- и макроуровнях, в диахронном и синхронном срезе, в прикладном и в обобщенном смысле. Наиболее очевидное, осязаемое, «географическое» пограничье, как реальная зона контакта двух или более совершенно различных культур или цивилизаций, существовало во все времена, как и деление на естественные и искусственные границы, связанные с государствами, религиями, политическими режимами, «воображаемо-географическими», по терминологии Э. Саида, полями<sup>1</sup> — например, естественно-искусственная граница между Мексикой и Юго-западом США по реке Рио-Гранде или пересечение Атлантики как переход из Старого Света в Новый.

Существует междисциплинарный научный дискурс пограничных исследований или исследований пограничья, выросший поначалу из панамериканского социокультурного контекста, отмеченного асимметричными взаимоотношениями англо-саксонского мейнстрима и одной из наиболее влиятельных и заметных сторон мультикультурного пентагона США — группы «латинос» и прежде всего мексикано-американцев («чиканос»)<sup>2</sup>. Сегодня пограничные исследования вышли за рамки этой ло-

---

<sup>1</sup> Said, E. *Orientalism*. NY: Pantheon, 1978. — P. 54-55.

<sup>2</sup> Calderón, H. and José David Saldívar, eds. *Criticism in the Borderlands*. Durham: Duke University Press, 1991; Saldívar, J.D. *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1997; Rosaldo, R. *Culture and Truth*. B., 1989; Bromley, R. “Narratives for a New Belonging — Writing in the Borderlands”. // *Cross-Addressing. Resistance Literature and Cultural Borders*. N.Y., 1996. — P. 275-299.

кальной истории в другие пространства (существуют пограничные исследования в Восточной Европе, Африке, Юго-Восточной Азии и т.д.) и превратились в очередную модную путешествующую теорию.

Тем важнее осознавать различие между исследованиями пограничья и самим пограничным сознанием, мышлением и творчеством. Последнее принципиально открыто местным диалектам, не общепринятым грамматикам, методам и лексиконам, живой практике, которая предшествует призывам к теоретизированию и противостоит окостенению. Такая позиция позволяет неожиданные сравнения и использование самых разных аналитических инструментов, заменяя стремление к абсолютному теоретическому господству постоянными взаимобменами и коммуникациями. Она также подвержена опасности превращения в новую путешествующую теорию. И избежать этого можно лишь посредством постоянной саморефлексии и двойной критики. Сама пограничность должна обязательно восприниматься как открытый процесс, а не состояние, причем процесс, в понимании которого крайне важны исторические и политические импликации, дабы он не превратился в очередную пустую оболочку.

Можно вполне говорить о пересечении концептов и понятий пограничных исследований из разных уголков Земли и об осторожном формулировании некоего условно общего набора черт и особенностей, проявляющихся по-разному в разных локальных историях. Транскультурные, междисциплинарные, полифонические исследования пограничья становятся попыткой поиска такой осторожной общности на лишь оформляющихся основаниях. В центре осмысления феномена пограничья лежит стремление понять, существует ли в различных культурах некий общий, не зараженный при этом дискредитированными универсалистскими представлениями адресат, хотя бы на уровне конкретных культурных голосов – индивидуальных скорее, чем групповых, наблюдается ли тенденция к выработке элементов стратегически общей идентичности границы, которая бы перевесила расовые, национальные, сексуальные и иные различия.

Среди таких концептов выделяются, прежде всего, многообразная трактовка «границы» и ее перехода, понятие «рубежа», в том числе и рубежа эпох, трикстерное сознание, гротескно-карнавальная пластичность и магматичность, метаморфоза (превращение) как бесшовное перетекание одной формы в другую. На место континентальной онтологии принадлежности своему и отторжения иного идут иные метафоры со своим эпистемологическим и экзистенциальным потенциалом. Речь идет, в частности, об архипелаге, море, транзите и т.д. Граница является, несомнен-

но, ключевой мета-метафорой в этом ряду<sup>3</sup>, ведь пространство начинается на границе между двумя людьми, между людьми и теми, кто таковыми не считается, между нелюдьми, а не на континенте или внутри нации. Граница оказывается крайне напряженным местом, раздираемым противоположными тенденциями и служит призмой, через которую воспринимаются время и пространство.

Эсиаба Ироби обращается к морю в качестве новой пространственной фигуры, заменяющей континент для большинства диаспорных народов, а также для специфически островных континуумов, таких как Карибы<sup>4</sup>. Философия моря перекликается с понятием Черной Атлантики, как его сформулировал постколониальный теоретик Пол Гилрой<sup>5</sup>. Черная Атлантика побуждает обратить взоры не к твердой (континентальной или национальной) почве, которая позволила бы укорениться в рамках определенной статичной культуры, а к морю и морскому существованию, к пересечению и транзиту через Атлантику, в результате которого рождаются не фиксированные, а текучие культурные формы. Сама жидкая текстура моря предполагает движение и смешение. И философия моря также обладает этими качествами. Внимание фокусируется на опытах пересечения и нарративах перемещения. Это проблематизирует понимание современного национального государства и капитала в их связи с территорией, с местом, что приводит к необходимости очередного переосмысления понятия культуры как процесса.

Земля и море предполагают различные экологии принадлежности, которые раскрываются в оппозиции между географией и генеалогией. Тогда неподвластные человеку силы океана и коллективное действие существующих в нем подвижно людей, можно воспринимать как альтернативную форму власти, которая порой бросала вызов осуществлению территориальной суверенности. Здесь Черная Атлантика раскрывается в концепциях диаспорной культуры, рассеивания, памяти, идентичности и различия<sup>6</sup>.

Постепенно пограничные исследования покинули привычную модерную логику национальной и континентальной онтологии, увязанной с

---

<sup>3</sup> Maldonado-Torres N. "Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources", — *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>, p. 8.

<sup>4</sup> Irobi E. "The Philosophy of the Sea: History, Economics and Reason in the Caribbean Basin", — *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/EIrobi.pdf>.

<sup>5</sup> Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Verso, 1993.

<sup>6</sup> Ibid.

континентальным пониманием пространственно-временного и духовно-ментального единства, заняв постнациональное и постконтинентальное положение и примкнув тем самым к критической альтер-глобалистике.

Это касается тех работ, которые заняты геополитически спорными пространствами, проблемой глобального менеджмента естественных ресурсов, перемещением больших групп мигрантов и связанными с этим трансграничными формами дискриминации и неравенства, формированием пограничного воображаемого, в особенности в творческих формах. Пограничье сегодня живет в междоузлиях, в расиализированных пространствах современного мира, в диаспорах, в миграционных движениях, в так называемых гетто — везде, где вынуждены существовать максимально униженные дегуманизированные субальтеры модерности. Здесь, в этих пространствах исключения, разлома, онтологического обынаковления, маргинализации, по мысли Н. Мальдонадо-Торреса, «основными проблемами становятся вопросы идентичности и освобождения, материальной, символической и эпистемологической деколонизации»<sup>7</sup> и радикальной гуманизации самого восприятия человека и человечества.

Однако, в большинстве вариантов институализированных пограничных исследований, в каких бы измерениях оно не интерпретировалось (временных, пространственных, ценностных, онтологических), пограничье воспринимается в основном все же описательно и объективистски, извне, в рамках прогрессистской философии истории и науки и в духе «дисциплинарного декаданса» — по мысли афрокарибского философа Луиса Гордона, тревожной тенденции пролиферации дисциплин ради них самих и подмены внимания к реальным человеческим проблемам упованием дисциплинарностью<sup>8</sup>.

Поэтому в наиболее радикальных вариантах пограничного мышления, которые формулируются с позиции самой границы и населяющих ее людей, акцент смещается внутрь пограничного сознания, мышления, познания и творчества и т.д. и делаются попытки определить, что такое пограничный индивид и каково его место во все более опограничиваемом мире, что связано с усилившимися глобальными миграциями и детерриторизацией, в результате которых рождается на свет новое «я» — не связанное с семьей или определенной культурной группой. Нередко это иммигрант, беженец, изгнанник, обесцененная жизнь, лишенная традиционных связей. Тогда пограничность рассматривается как «культурное

---

<sup>7</sup> Maldonado-Torres N. Introduction. Worlds and Knowledges Otherwise, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/1.3introarchive.php>

<sup>8</sup> Gordon L. *Disciplinary Decadence: Living Through in Trying Times*. Boulder, 2006.

головокружение», дезориентация, состояние «после» — после иммиграции, после семьи, после языка, после культуры<sup>9</sup>.

Пограничное мышление и сознание основаны прежде всего на саморефлексивном отказе от монотопического субъектно-объектного типа (по)знания, господствовавшего на протяжении последних столетий и легитимированного как подлинно и единственно научный. Позиционирование на пограничье позволяет поставить под сомнение миф модерности, построенный на идее прогресса и развития любой ценой. Риторика модерности выступает действенным средством мифологизации сознания, порождения особой «зачарованности» мифологией модерна, оправдывающей самое себя, исходя из себя же. Место самопровозглашения в случае с модерностью находится внутри самой оцениваемой традиции и связано с эпистемологией нулевой точки отсчета, которая изымает познающего субъекта из мира и превращает этот мир в объект изучения. Необходим сдвиг географии разума с ее западного места и телеологическое откладывание или отсрочка дисциплинарности с ее методологическими претензиями, и попытка сделать метод объектом вопрошания, поставив под сомнение его онтологический статус. Освобождение от дисциплинарного декаданса и деконструкция нулевой точки отсчета лежат в основе критического пограничного сознания, знания, мышления, творчества и теоретизирования в самых разных проявлениях.

Пограничье как локус существования может быть определено и во временном, и в пространственном смыслах как изменчивое взаимодействие традиционного и современного начал и как транскультурационный перевод с языка одной инаковости на язык другой. Оно нередко лишается географической конкретности и переносится по аналогии на самые разные социокультурные модели, в область этнокультурной, гендерной, квир-маргинальности, уходя порой целиком внутрь сознания человека границы, существующего на грани культурной трансгрессии, между культур и времен, среди языков, в состоянии постоянного пересечения границ или даже бытия на границе и в качестве границы, когда она проходит внутри индивида. Осмысление пограничья связано и с проблемой смены культурных парадигм и взаимоотношений центра и границ.

В культурологии векового и тысячелетнего порубежья с ее новым эсхатологизмом, существует интерес к проблеме пограничных эпох, одну из которых мы переживаем сегодня. Важным свойством культурного по-

---

<sup>9</sup> Gomes-Peña, G. "Documented/Undocumented" // *Multicultural Literacy. Opening the American Mind*. Rick Simonson & Scott Walker eds. Graywolf Press: Saint Paul, 1988. — P. 127-134; Gomes-Peña, G. "The New World (B)order". // *Third Text*. Vol. 21 (winter 1992-3).

границья является амбивалентность, ярче всего проявляющаяся в характеристике ускользающего от определения «пограничного сознания», человека, противостоящего не только безместности, но и новому укоренению в одной, двух или более культурах. «Промежуточность» связывается с концепциями «детерриторизации», предложенными Жилем Делезом и Феликсом Гваттари<sup>10</sup>, а пограничье, как символически-пространственный образ, осмысляется через понятие культурной «дислокации», т.е. лишения культурной территории, места «в проеме» — между национальной укорененностью (со стабильной онтологией) и новой безместностью, означенной памятью о лишении корней, которое отмечает собой все чаще социальное и психологическое «беспокойство», лежащие в основе национальной, культурной, этнорасовой идентификации<sup>11</sup>.

Граница — это еще и нравственный предел, и ее пересечение — отход от нормы. Пограничье отмечено большей объективностью, несконструированностью типичных для его сферы категорий пола, цвета кожи, сексуальной ориентации, социального статуса, в отличие от нравственно-этического, онтологического и эстетического маргинализма, заботящего постмодернистов и других представителей континентальной философии. Здесь речь идет чаще о внутренней инаковости, о себе самом как ином, о собственной субъектности и о европейском бессознательном, а не о вполне реальных иных, легитимность исключения которых не ставится под сомнение. Эти новые субъекты истории, в определенной мере перечеркивают дерридианское понимание инаковости посредством становления.

Пограничье не равно маргинализму как периферийности по отношению к обществу, его культурным, социальным и этическим ценностям, но тесно с ним связано, так что граница между пограничной ценностной сферой и этикой пограничья размыта. Сегодня преобладают позитивные трактовки сознания и самоощущения пограничного человека по принципу невзаимоисключающей многопространственности или фукодианской гетеротопности, как в случае с Алехандро Моралесом<sup>12</sup>, попыток из ничего создать нечто, из внеположенности и очуждения в культурном и психологическом смысле сплести новую среду обитания. Это созидательный пафос реэкзистенции как (вос)создания позитивных жизненных моделей, миров и самоощущения, преодолевающего несовершенство

---

<sup>10</sup> Deleuze, G., Guattari, F. *Capitalisme et Schizofrenie: L'Anti-Oedipe*. P., 1972, Vol. I.

<sup>11</sup> Bhabha, H. "On the Irremovable Strangeness of Being Different" // *PMLA*, January 1998. — P. 35.

<sup>12</sup> Morales, A. "Dynamic Identities in Heterotopia" // *Fictional Past, Present, Future Perfect*. Tempe, Arizona: Bilingual Review, 1996. P. 14-27.

ство и несправедливость мира. Это импульс не отрицания, разрушения, а созидания чего-то иного, идущего своим путем, снимающего противоречия мира и его восприятия человеком, по мысли колумбийского культуролога Адольфо Альбана-Акинте<sup>13</sup>.

В отечественной социокультурной рефлексии граница давно стала перегруженным смыслами понятием — это и рубеж, и грань, и межпространственность, которая всегда использовалась в самоопределении российской культуры и ее неразрешенной западно-восточной травмы, а по мысли ряда ученых, ее застревания на границе как временном рубеже. Большинство исследований границы в России основывается на своеобразном культе системности и синтеза, связанном с прогрессистским толкованием истории, как панацеи для всех пограничных культур, которые непременно должны перейти от синкретиза к синтезу, прежде чем смогут успешно проводить экспансию в направлении доминирующих традиций и создавать поле постоянного смыслообразования<sup>14</sup>.

В условиях опограничивания мира, превращения его в «креолизованный архипелаг»<sup>15</sup> скорее следовало бы говорить о невозможности и нежелательности полного синтеза и ассимиляции, как это сделали и западные постмодернисты, например Ж. Деррида, утверждавший, что синтез есть «достижение полной тождественности и, следовательно, снятие»<sup>16</sup>, и их незападные пограничные эквиваленты. Так, карибский франкофонный философ и поэт Эдуар Глиссан акцентирует не только «право на различие, но и право на непрозрачность, понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках неуничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов»<sup>17</sup>. Он утверждает, что современный мир быстро превращается в *хаос-мир*, замешанный на идее непредсказуемости и оппозиции сложностных и целостных форм. Хаос-мир — это не мир в беспорядке, но мир неожиданного, который трудно

---

<sup>13</sup> Alban Achinte A. *Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Estudios (Inter)culturales, 2006.

<sup>14</sup> Земсков В. «Проблема культурного синтеза в пограничных цивилизациях». — Российский цивилизационный космос. — М.: Эйдос, 1999. С. 240-252.

<sup>15</sup> Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011, p. 259.

<sup>16</sup> Derrida J. *Dissemination*. Trans. B. Johnson, Chicago: Chicago University Press, 1981. P. 212-213.

<sup>17</sup> Glissant E. *Poetics of Relation*. trans. B. Wing. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1997.

принять, поскольку мы боимся неизвестного<sup>18</sup>. Попытка представить себе мир как хаос-мир даст нам доступ к пока не получившим должного внимания областям человеческой мысли – странствующей, заблуждающейся, номадической, отказывающейся от линейности и каузальности. Это и будут пограничные мышление и модус познания.

По-прежнему редко встречаются попытки понять, почему Россия как граница развивалась иначе и почему сегодня, когда весь мир празднует поразительную способность границ к смыслообразованию, российская пограничность оказывается не в силах генерировать новые смыслы, и интерпретирует свою собственную пограничность чаще негативно, как что-то, что следует преодолеть и перешагнуть на пути к модернизации, постиндустриальному обществу и другим мифам современности. Этот клубок проблем связан не столько с цивилизационной или культурной стороной пограничья как такового в универсалистском смысле высококолобой и отвлеченной теории или в сугубо описательном историко-культурном разрезе, сколько с историей современности и ее темной стороны – колониальности, что позволяет рассматривать российскую пограничность через призму имперского различия специфически двуликой подчиненной империи.

В лейтмотивах пограничных дескрипций выделяется идея культурного перевода и непереводаемости, ведь важное свойство пограничья – постоянное переключение культурных, понятийных, языковых кодов и дискурсов. Явление культурного «перевода» или непереводаемости понятий одной культуры на язык другой, оказывается особенно наглядным, выражаясь в активном пересоздании языка, в полилингвизме, в повсеместной стилевой избыточности и диалоге форм и моделей, взятых из разнородных и часто, на первый взгляд, взаимоисключающих источников. В отечественной традиции в этом смысле интересны размышления Ю.М. Лотмана на эту тему, а в остальном мире – Валтера Беньямина<sup>19</sup> или уже сравнительно недавно – Хоми Бабы<sup>20</sup>.

Лотман утверждал, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно генерируются новые тексты и смыслы. В «Семиосфере» он назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами

---

<sup>18</sup> Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011, p. 260.

<sup>19</sup> Benjamin W. "The Task of the Translator" // *Illuminations*, trans. H. Zohn, L.: Cape, 1986.

<sup>20</sup> Bhabha H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

ми, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого элемента различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным<sup>21</sup>. Сегодня именно поиск иного, а не сходства, привлекает культуры и людей друг к другу, хотя инаковость становится ходовым товаром, присваивается, искажается и нивелируется, а тот же пограничный мыслитель оказывается новым вариантом интеллектуального товара из колониальной лавки.

В случае с пограничным (со)знанием можно говорить о специфическом двунаправленном культурном переводе, который, по словам Миньоло и Чиуи, меняет направление транскультурационных процессов, отличавшееся неизменно асимметрией, однонаправленностью и жесткой иерархичностью<sup>22</sup>. В двунаправленном же переводе с позиции колониального различия происходит встречное движение в двух направлениях. Например, в случае в мексиканскими сапатистами, это транскulturация марксизма, анархизма, феминизма через философию, историю и космологию коренных народов и наоборот. Обе позиции маргинализируются глобальными законами и замыслами неолиберального мира и процесс двойного перевода в данном случае является прежде всего откликом на господствующие дискурсы государства, провозглашающего неолиберальные принципы. Вместо прежнего асимметричного перевода возникает двойной перевод как более сложное и многонаправленное движение — мерцание, диалог различных имперских и колониальных языков, которые уже не приравниваются к нации, потому что происходит процесс транскulturации, разрушающий дихотомию нации и иного, на которой строилась история Нового времени.

Но что же дальше? Что делать после констатации мысли о потенциальной плодотворности пограничья? Вероятно, обратиться к локальным историям, неизменно и неизбежно отмеченным глобальной колониальностью как постоянной культивацией и поддержанием эпистемологической и онтологической несвободы. Эти истории и этот геополитический и телесно-политический опыт и генерируют собственно пограничное сознание, мышление, искусство. Сама теория культуры в этом смысле также должна стать опограниченной, отмеченной всесторонним разви-

---

<sup>21</sup> Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000. С. 262.

<sup>22</sup> Mignolo W., Freya Schiwy. Transcultural and the Colonial Difference: Double Translation. — *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon, 2003. pp. 3-29.

тием взаимонаправленного, взаимосоотносимого и взаимопересекающегося критического подхода, принимающего во внимание изнанку модерности — колониальность.

Пограничное мышление становится интертекстуально обусловленной дискурсивной практикой, а не самостоятельным дистанцированным от жизни и мира утверждением автономности думающего субъекта. Отсюда и формулировка Валтера Миньоло: «Я там, откуда я мыслю»<sup>23</sup>. Он подчеркивает эпистемологические измерения колониального различия или «цвет разума» как важнейшую категорию создаваемой сегодня пограничной теории как теории границы. Важно не путать призыв к эпистемологическому разнообразию и демократии с неразборчивым релятивизмом, который не интересуется важнейшим вопросом о том, как именно формировались иерархические универсалистские структуры знания. Миньоло переосмысляет картезианскую формулу «я мыслю, следовательно, я существую» в свой пограничный вариант, в котором биография, география и знание неразделимы, а на место универсальности приходит плюриверсальность.

Важнейшей задачей тогда является деколонизация теории и метода, подготавливающая радикальный интеллектуальный поворот. Перефразируя слова Дюбуа вслед за Энтони Богсом, можно сказать, что проблемой XXI в. станет не просто линия, отделяющая один цвет кожи от другого, а проблема эпистемологического рубежа, который, однако, не отменяет и не заменяет рубежа цвета кожи<sup>24</sup>. Они просто относятся к разным сферам реальности, но сегодня мы наблюдаем сдвиг, при котором эпистемологические границы ставятся под сомнение с рубежей цвета кожи, гендера и сексуальности. Речь идет о проблеме не просто расового, а эпистемологического водораздела. В тот момент, когда мы проблематизируем линию этого водораздела с позиции цвета ли кожи, гендера или сексуальности, и рождается особое пограничное мышление — на разломе и в форме эпистемологического сдвига.

Семиотическое высказывание в данном случае будет находиться не в дисциплинах, а вырастать из самого опыта рождения и становления в неразрывной связи с западным изобретением дихотомии модерности и традиции, то есть, из экстерииорности. Это понятие было введено Э. Ле-

---

<sup>23</sup> Mignolo W.D. "I am where I Think: Remapping the Order of Knowing" // Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011, pp. 159-192.

<sup>24</sup> Bogue A. 'C.L.R. James and W.E.B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories', in *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 69-94.

винасом и переосмыслено Энрике Дусселем<sup>25</sup>. Экстериорность есть буквально внешность по отношению к тотальности. Она не является сферой чистой внешности, абсолютной сферой «вовне», не затронутой модерностью. Понятие экстериорности не предполагает онтологической внешности, но касается внешнего, которое представлено и организовано в качестве различия доминирующим дискурсом. Экстериорность как философский синоним пограничья — это сфера извне, созданная изнутри и отмеченная двойным или пограничным сознанием и утверждением эпистемологических прав иного и его неповиновения правилам, в соответствии с которыми он отнесен к сфере «традиции» как темного иного модерна.

Пограничная позиция отмечена динамической двойной критикой как этнонациональных, так и глобалистских тенденций. Речь идет о балансировании между модерностью и трансмодерностью, как преодолением модерна. Пограничное сознание не ищет аутентичного примордиалистского прошлого, а привлекает внимание к тому, как и для чего модернность изобретала традицию. Это и есть суть пограничной позиции экстериорности. Она может быть проиллюстрирована словами пограничного философа, поэта, писателя, осмысляющего онтологию пограничья, чиканы-квир-теоретика Глории Ансальдуа: «Чтобы выжить на пограничье, надо жить без границ и быть перекрестком»<sup>26</sup>.

Пограничье — это особая субъектность и самоощущение того, кто не пересекает или преодолевает границы, не рассуждает о них с некой отстраненной псевдообъективной позиции наблюдателя, вынуженного из мира, но сам и есть граница, потому что живет внутри разлома пограничья. Это третье время-пространство, особое место, где, по словам Г. Ансальдуа, третий и первый мир «постоянно трутся друг о друга» и «кровоточат, пока не родится нечто новое»<sup>27</sup>, означенное дефисом, который может быть не границей абсолютного разделения, но воображаемым мостом, т.е. образом объединяющим<sup>28</sup>.

Это незаживающая рана между светлой и темной сторонами модерна/колониальности (*una herida abierta*, как называет это Ансальдуа), состояние перемирия между мировым Севером и Югом, по словам другого интереснейшего «пограничника» — чилийско-американского писа-

---

<sup>25</sup> Dussel E. World System and “Trans”-Modernity// *Nepantla. Views from South*. No 3.2, 2002, pp. 221-244.

<sup>26</sup> Anzaldúa, G. *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, 1987.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. i.

<sup>28</sup> Moraga, Ch. & Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called my Back*. N.Y. 1983

теля и борца за гражданские права Ариэля Дорфмана, сознание, что твой дом в Атлантике, между Европой, Африкой и Новым Светом или вовсе в аэропорту, как признается еще один интереснейший представитель пограничной эстетики англокарибский писатель Кэрил Филлипс, граница как дом, лаборатория, министерство культуры и контркультуры, где возможно общение на равных, по словам мексикано-американского художника Гильермо Гомеса-Пеньи, пограничное путешествие по мирам других людей с любовью, связанное с неагрессивным восприятием другого, с абсолютной пластичностью играющего, свободно и играючи переходящего от одной миромодели к другой, в интерпретации аргентино-американского философа Марии Лугонес<sup>29</sup>.

Пограничье – вечное мерцание включения и исключения, замешанных на неснимаемой противоречивости и вечной неготовности. Не случайно, размышляя о метаморфности пограничья, о его вечно становящейся природе, культуролог Р. Росальдо описывает «зоны культурного пограничья как находящиеся в постоянном движении, а не застывшие для инспекции»<sup>30</sup>. Гибридность отличает и сам номадический дискурс границы, находящийся в вечном пути к «транзитному залу ожидания культуры», как описал современную глобальную культурную нестабильность антрополог Дж. Клиффорд<sup>31</sup>. Из подобных метафор вырастают особое пограничное сознание, гнозис, творчество, ракурс видения – не там и не здесь, или и там и здесь, и где-то еще, в русле конъюнктивной логики.

Подобное позиционирование всегда полнее и сложнее отражает реальность, чем любая монокультурная и монологическая позиция, поскольку основывается на плюрицентрической (полипространственной), а не моноцентрической гбдамеровской герменевтике. Оно связано с принципом не-исключающей дуальности, который можно обнаружить не только в полисемантической логике, но и во многих космологиях коренных народов. Важнейший импульс здесь состоит в *превосхождении* в экзистенциальном или дзен-буддистском смысле (преодолении любых стандартов смысла и ощущения), в *трансценденции* в кантовском смысле, и в трансмодерном *размежевании* в деколониальном смысле. Но после размежевания субъект нуждается в том, чтобы установить новые связи с кем-то или чем-то и здесь-то как раз противостояние уступает место реэкзистенции.

---

<sup>29</sup> Lugones, M. "Playfulness, World-Travelling and Loving Perception. // *The Woman That I Am*. Ed. D.S. Madison, N.Y., 1994. – P. 626–638.

<sup>30</sup> Rosaldo, R. *Culture and Truth*. B., 1989, p. 217.

<sup>31</sup> Clifford, J. "The Transit Lounge of Culture" // *Times Literary Supplement*. May 5, 1991. p. 1-3.

Экзистенциальное измерение пограничья, быть может, самое важное. Ведь оно в наиболее заостренной форме выражает различие опыта и субъектности существа, всегда лишаемого субъектности в господствующей современной-постмодерной-альтермодерной парадигме и воспринимавшегося «как проблема», если воспользоваться яркой метафорой афроамериканского социального философа Уильяма Дюбуа, автора книги «Души черных людей»<sup>32</sup>, строившейся во внутренней полемике с гегелевской диалектикой раба и хозяина. Невозможно привыкнуть к бытию в качестве проблемы, а не человека, сталкивающегося с проблемами, ведь подобное негативное, внутренне противоречивое бытие не дает возможности самосознания, но лишь позволяет увидеть себя глазами людей другого мира. А это взгляд, преисполненный презрения и жалости.

Луис Гордон предлагает разграничивать вопросы о том, что значит *быть* проблемой и что значит *иметь* проблемы. Отделение смысла (значения) от бытия позволяет поставить под сомнение легитимность оценочных категорий, замешанных на расовой матрице мира. Вслед за Ф. Фаноном — еще одним вдохновителем пограничного мышления, Гордон отвергает диалектику признания и разделяет мысль о том, что поиск белого признания ведет к зависимости от белого мира. Воспринимая расизм как отказ видеть человеческое начало в другом, Гордон подчеркивает, что при этом другой все равно остается человеком и следовательно, расизм противоречит реальности и пытается развоплотить, парадоксально придавая определенным людям черты неполноценности путем прочной связи их (ир)рациональности с определенной телесностью.

Знакомые философские проблемы формулируются в рамках пограничного (со)знания с позиции тех, кого Ф. Фанон назвал «проклятыми землями»<sup>33</sup> — людьми с отложенной субъектностью. Поэтому вместо знакомого нейтрально-универсалистского вопроса западной философии — «что значит быть человеком?», задается дьюбозианский вопрос — «что значит быть проблемой?»; вместо вопроса о том, «как изучать объект, который одновременно является субъектом, проводящим исследование?», спрашивается, «как понимать и изучать людей, чья принадлежность к человеческому роду систематически ставится под сомнение?»

---

<sup>32</sup> Du Bois W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Classic, 1903.

<sup>33</sup> Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. М., 2003. С. 15-78.

<sup>34</sup> Maldonado Torres N. On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept // *Cultural Studies*. V. 21, No 2-3, March/May 2007, p. 252.

Подобный «мизантропический скептицизм»<sup>34</sup> приводит и приводит к совершенно особому самоощущению, которое нельзя описать в терминах континентальной философии, к негативной субъектности, существующей вопреки, к болезненным попыткам осмыслить опыт людей, низведенных до статуса *anthropos*, лишенных права считаться *humanitas*, ставившихся собственностью, этническим мусором, частью мира природы; людей, чьи идентичности, знания и даже само существование постоянно ставились под сомнение, чьи локальные истории намеренно стирались как часть замалчиваемой темной стороны модерности.

В рамках пограничного модуса мышления и познания задается вопрос, что значит *не быть* проблемой, какие социальные силы нужны для подобной трансформации и какие модели рефлексии необходимы для формулирования таких возможностей. Эпистемологическое измерение двойного сознания возникает потому, что иной осознает, что сфера разворачивания истины гораздо шире, чем то, что готов признать и увидеть претендующий на универсальность белый мир. Двойное сознание имеет важный феноменологический смысл, в котором на первый план выводится проблема восприятия. В диалектике двойного сознания сливается самовосприятие господствующего общества (доминирующая реальность) и учет его противоречий (субалтерная реальность).

Фаноновские проклятые отвоевывают свое существование у мира дегуманизации и выстраивают пути к другой реальности. Анализируя модусы (само)обмана в мире колониальности, они стремятся к тому, чтобы построить мир, управляемый иным гуманизмом как гуманизмом другого, отличным от европейского гуманизма и антигуманизма. В этом гуманизме проклятый — это и свое и чужое, и я и другой. В этой принципиальной незавершенности запускается радикальный критический механизм пограничного мышления, в процессе которого постоянно рождаются новые определения и понятия. Подобная философия выступает в роли связующего звена между Севером и Югом и ее можно назвать вслед за Н. Мальдонадо-Торресом, «эпистемологическим койотизмом»<sup>35</sup>.

Расколотое пространство пограничья, проблематизирующее принадлежность иного к любому континенту или нации, а значит, и к человечеству — в рамках современной парадигмы, порождает особое расколотое место высказывания. Пограничная личность становится пространством, противоположным разуму, неотъемлемым и конститутивным субальте-

---

<sup>35</sup> Maldonado-Torres N. "Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources", — *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>, p. 16.

ром европейца. Она ставит под сомнение онтологическое единство континентов как основы бытия и выдвигает на первый план задачу материального, символического и эпистемологического освобождения. Его основания прослеживаются не к аллегорической пещере Платона, а к конкретной реальности, где живут проклятые модерностью.

Пограничное (со)знание можно осмыслить через понятие трансмодерности, предложенное Э. Дусселем. Это не постмодерность и не альтермодерность в духе французского теоретика современного искусства Николя Буррио, а мышление и восприятие мира, вырастающие из пространства и из самоощущения ранее загубленных возможностей внешних и внутренних *иных* западной модерности – от мигрантов до коренных народов, от второсортных граждан до «варваров», как своего рода потусторонность, творчески преодолевающая проект модерна.

Пространство этих подавленных западной модерностью возможностей отвечает на брошенный ею вызов по-разному и в результате рождается реальность плодотворного момента трансмодерности, в противовес постмодерности, которая лишь является одним из видов западной модерности или современной всеядно-универсалистской альтермодерности, замешанной на идее новой глобальной гомогенной культуры, отмеченной усилением и упрощением контактов, путешествий, миграций, переводов, субтитров и следующей бессовестно ею присвоенным и выхолощенным лозунгам транзитности и креолизации.

Трансмодерность – открытая утопия, которая относится к тому, чего еще не существует, что находится в процессе создания. Здесь результат не известен заранее, мы не можем найти такую модель в истории и пойти по легкому пути доказательства легитимности реально существующего или существовавшего. Трансмодерность – эпистемологическое и онтологическое место пребывания иного, это и есть пространство границы, в котором экстериторность обретает видимость. В тот момент, когда другой глядит в глаза своего, понимая, что он был изобретением этого своего и что он оправдывал свое создание сферы вовне модерности как места, которое модерность уничтожала или покоряла, когда субъект осознает, что свой его сделал иным, чтобы доминировать и совершать насилие во имя модерности, именно тогда и возникает транс-модерность как иное пространство мышления и действия. Оно будет уже не модерное, а именно транс-модерное, идущее в обход и по ту сторону модерности.

Конечно, размежеваться с модерностью и ее риторикой, не имея реального доступа к принятию решений, сложно, если не попытаться изменить прежние формы участия и сдвинуться к другим – виртуальным, духовным, эстетическим практикам, к социальным движениям снизу,

которые медленно изменили бы сознание. Практиковать критическое пограничное мышление значит выходить за пределы категорий, навязанных западной эпистемологией. При этом не происходит простой смены одной (западной) эпистемологии другой или другими.

Все модели продолжают существовать и остаются жизнеспособными в качестве источников и мишеней критики. Это соответствует принципам «сапатистов», в которых нет места идее соревновательности и где есть идея сосуществования и взаимодействия множества миров, существующих бок о бок, но не связанных иерархическими отношениями. Вместо этого они организуют свою жизнь в соответствии с динамическим обращением к установкам паритетности и равноценности, а не эгалитарности, к дуальности, в которой, однако, бинарные оппозиции носят не взаимоисключающий характер, отсутствует необходимость в индивидуации (здесь особую роль играет категория интересубъективности в языке тохолабаль), по-особому понимается партиципаторная демократия, основанная на коллективной субъектности (лозунг «управляя, мы подчиняемся») и т.д.

В основе такого пограничного (со)знания лежит плюральность как различие, генерирующая совершенно иные субъектности, другую чувствительность и другие сети взаимодействия и альтернативные узловые смычки. Поэтому важно видеть, замечать и культивировать подобные пограничные трикстерные сообщества вкуса и смысла на самых разных уровнях, что может оказаться наиболее эффективным в процессе освобождения знания, бытия и чувствования от мифов и ограничений модерности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман Ю. Семиосфера. Санкт-Петербург, 2000.
2. Фанон Ф. Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. Т. 2. М., 2003. С. 15-78.
3. Alban Achinte A. *Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán, Editorial Universidad del Cauca, Colección Estudios (Inter)culturales, 2006.
4. Anzaldúa, G. *Borderlands/ La Frontera. The New Mestiza*. San Francisco, 1987.
5. Bhabha H. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
6. Bogue A. 'C.L.R. James and W.E.B. Du Bois: Heresy, Double Consciousness and Revisionist Histories', in *Black Heretics, Black Prophets. Radical Political Intellectuals*, Oxford: Blackwell, 2003, pp. 69-94.
7. Calderyn, H. and José David Saldívar, eds. *Criticism in the Borderlands*. Durham: Duke University Press, 1991.
8. Du Bois W.E.B. *The Souls of Black Folk*. New York: Bantam Classic, 1903.
9. Dussel E. World System and "Trans"-Modernity// *Nepantla. Views from South*. No 3.2, 2002, pp. 221-244.

10. Gilroy P. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, 1993.
11. Glissant E. *Poetics of Relation*. trans. B. Wing. Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1997.
12. Gomes-Редa, G. "The New World (B)order". // *Third Text*. Vol. 21 (winter 1992-3).
13. Lugones, M. "Playfulness, World-Travelling and Loving Perception. // *The Woman That I Am*. Ed. D.S. Madison, N.Y., 1994. – P. 626-638.
14. Maldonado-Torres N. "Post-Continental Philosophy: its Definition, Contours and Fundamental Sources", – *Worlds and Knowledges Otherwise*, Volume 1, Dossier 3, Fall 2006, <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf>
15. Mignolo W.D. "I am where I Think: Remapping the Order of Knowing" // Lionnet F., Shih Shu-mei, eds. *The Creolization of Theory*. Durham and London: Duke University Press, 2011, pp. 159-192.
16. Moraga, Ch. & Gloria Anzaldúa, eds. *This Bridge Called my Back*. N.Y. 1983.
17. Saldivar, J.D. *Border Matters. Remapping American Cultural Studies*. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1997.

## Раздел II. Человек в условиях социокультурного пограничья

П.К. ГРЕЧКО

### ПОГРАНИЧЬЕ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

***Аннотация:** Работа нацелена на выявление природы, структуры и функций пограничья. Границы существуют с незапамятных времен, но проблема пограничья появилась исторически недавно. Имея внутреннюю и внешнюю стороны, активно взаимодействующие между собой, граница естественным образом перерастает в пограничье. Глобализация всколыхнула, привела в движение, сблизила и уплотнила различия, а значит и их границы, сделав ситуацию пограничья в сущности детерриториальной, или универсальной. Другую культуру мы можем встретить сегодня в любом месте. Пограничье – род реальности между. Эта реальность является уникальной площадкой для встречи с Другим во всей его/ее уникальности и неповторимости. Пограничье открыто для поиска новых путей и форм коммуникативного взаимопонимания. Важно различать два типа пограничья – синтетическое и агрегатное. В современном мире пограничье находится под определяющим влиянием времени, а не пространства.*

***Abstract:** The paper is concerned with the nature, structure and functions of the border. Borders have existed from time immemorial, but problematizing the border has emerged historically not long ago. Having both internal and external sides, which actively interact with each other, the border grows naturally into the borderlands. Globalization has stirred up, set in motion, drawn together and condensed all the differences and their boundaries. As a result, the situation of borderlands has become deterritorial or universal. Nowadays we can encounter a different culture*

---

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: p.grechko@rudn.ru.

---

*anywhere. The borderlands are a kind of in-between-reality or inbetweenness. In-betweenness seems to be an ideal place for meeting with the Other in all his/her uniqueness and distinctiveness. The borderlands are open for searching of the new forms of communicative mutual understanding. It is important to see the difference between synthetic borderlands and aggregate borderlands. In the contemporary world the borderlands are under the determining influence of time, not space.*

**Ключевые слова:** граница, пограничье, пролиферация различий, пост-модернити, сетевая структура, реальность между, Другой, синтетическое пограничье, агрегатное пограничье.

**Keywords:** border, borderlands, proliferation of differences, postmodernity, network structure, between-reality (in-betweenness), Other, synthetic borderlands, aggregate borderlands.

О границах, рубежах, пределах (boundaries and frontiers) писали всегда, писали заинтересованно и много, но проблема пограничья возникла сравнительно недавно, по странному стечению обстоятельств — вместе с началом глобализации, которая все эти границы как раз и поставила под вопрос. Неопределенность, детерриториализация, трансгрессия — вот только некоторые из тех терминов, в которых описываются современные глобализационные процессы. Выходит, это миф, что глобализация только унифицирует, нивелирует, сглаживает, закатывая в асфальт истории все неповторимости и самобытности реальной жизни людей, их этнических, конфессиональных и иных общностей. Нет, отрицать «видимую руку» унификации в глобализации нельзя, но она, к счастью, уравновешивается «невидимой рукой» пролиферации, т.е. увеличения, размножения, различий.

В перспективе просматривается даже тенденция к перевешиванию второго, пролиферации, над первым, унификацией. Сближение границ с различиями оправданно: границы маркируют различия, а различия в свою очередь высвечивают границы; там, где есть различия, есть и границы, и наоборот. Границами различия обрамляются — так же примерно, как «пределами» очерчивается (определяется) понятие, его содержание и объем. Работающая с понятиями наука есть всегда идентификация, соблюдение, а в плане развития — и прехождение границ. Популярное, если не модное, ныне *ad marginem*-мышление есть именно мышление границами и на границах.

Важной характеристикой пролиферации различий являются количественные и качественные изменения их границ. Нельзя думать, что границы просто растут, умножаются, эволюционно увеличивая уже существующее их число. Появляются и действительно новые границы, их

«качественное» число тоже растет. Одновременно некоторые границы, отслужив свой срок, исчезают или заменяются другими. Не везде, но кое-где выкапывают стоявшие столетиями пограничные столбы, сносят берлинские стены, разрушают иные перегородки и барьеры между людьми. Разумеется, хватает и всевозможных «занавесов», зон, полос отчуждения. Заметно движение от макро- к микромасштабам, т.е. к изменениям, индуцируемым не крупными объединениями или ассоциациями, а отдельными индивидами, личностями. Нынешний технологический уровень бытия, несомненно, увеличивает значимость таких изменений, их структурно-содержательной состоятельности и функциональных последствий. Но, пожалуй, самая примечательная черта современных границ – их невиданная ранее проницаемость. Сказываются современные средства коммуникации, действующие глобально, поверх границ, обеспечивающие свободное движение не только капиталов, товаров и услуг, но и продуктов собственно культурного назначения. Подтверждается в полной мере *medium is message* М. Маклюэна: современные электронно-информационные и телекоммуникационные технологии закладывают основы новой исторической эпохи.

Судя уже по сказанному, границы и пограничье являют собой на редкость сложный феномен, с массой проблемно напряженных сторон, аспектов, граней. Их анализ несомненно выиграет, если мы введем в него онтологию различий, столь характерную для современного (постмодернити) глобализирующегося мира.

### **Онтология различий и имплицуруемых ими границ**

Онтологическая и эпистемологическая релевантность различий была и остается в поле внимания многих исследователей. Так, «гнет тождества», гневно обличал автор так называемой негативной диалектики Т. Адорно, о различиях в форме заботы «об отличии от других» или «хранения дистанции» развернуто писал М. Хайдеггер. О том же – о предельном характере различий и их когнитивной эвристике – убедительно высказывался также А.Ф. Лосев: «То, что ничем ни от чего не отличается, может ли быть вообще чем-нибудь? Что-нибудь, если оно действительно что-нибудь, всегда отличается от всего иного именно самим признаком чего-нибудь. Раз нет ни от чего отличия, нет самого “чего-нибудь”, нет этого самого “нечто”, а есть “ничто” [...] мыслить – значит прежде всего различать, а где нет различия, там нет мысли»<sup>1</sup>. Однако по настоящему ключевым предметом исследования различия становятся лишь в пост-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997. С. 61-62.

модернизме – одном из самых ярких теоретических выражений эпохи постмодернити, или современности в ее исторически последнем (теперешнем) смысле. На постмодернистской онтологии различий поэтому и остановимся.

Цель постмодернистского онтологического дискурса, по словам Ж. Делеза, – показать, что тождество «кружит вокруг Различного», что у последнего открывается «возможность обретения собственного понятия вместо удерживания его под властью понятия вообще, уже представленного как тождество»<sup>2</sup>. Постмодернизм буквально одержим «страстью к разотождествлению», он, по словам Ж.-Ф. Лиотара, «оттачивает нашу чувствительность к различиям и усиливает нашу способность выносить взаимонесоразмерность»<sup>3</sup>. Удачно выразился на этот счет и З. Бауман, назвав самой выразительной чертой, «решающим атрибутом, из которого следуют все другие характеристики» модернити, «различие, которое делает различие»<sup>4</sup>. Различие (различия), как оказывается, – предельная и в этом смысле последняя реальность, за ним ничего уже нет. Вернее даже так: в основе бытия лежит некая возможность различения, которая предшествует действительности его единства. Тождество-единство выходит на первый план тогда, когда пространство различий субъективируется и «власть захватывает означающее». Но и в этом случае тождество остается «дизъюнктивным синтезом», «оптическим эффектом» более глубокой реальности – бытия различий. Скажем, различие мужчины и женщины гораздо глубже и исторически действеннее, чем их несомненное тождество – человек. Их различие, что принципиально, не есть нечто внешнее или рядоположенное тождеству, а аналитическое вскрытие, прорывное (через сложившиеся традиции и стереотипы) углубление этого последнего.

Вместе с тем тождество-единство, особенно в социальной сфере, постмодернизм не отрицает. Но только представляет его в виде множества, существующего не через гегелевское снятие или наивно-механическую интеграцию, а через коммуникацию различий. Различие выступает здесь как различание в духе Ж. Деррида. Последний нашел в латинских корнях слова «различие» (глагол *differrer*) весьма любопытный смысломотив, а именно: задержка, отсрочка, откладывание, отодвигание на будущее<sup>5</sup>. Различание – это различие как промедление, задержка, как от-

---

<sup>2</sup> Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 60.

<sup>3</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 12.

<sup>4</sup> Bauman Z. Liquid Modernity // *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings* / Ed. Ch. Lemert. 3<sup>rd</sup> ed. Westview Press, 2004. P. 589.

<sup>5</sup> См.: Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999. С. 175-176.

срочка с коммуникацией и в коммуникации. Оно не позволяет различиям (различительным множествам) «слипаться» в единство и застывать в его статичной усредненности. Одновременно в нем «бушует» настоящее. То есть различие направлено на возвышение инаковости и уникальности, на удержание актуальности и полноты переживания «здесь-и-теперь». Будучи неографизмом (в родном для Ж. Деррида французском языке *différence* и *differance* на слух не различимы), различие есть также первичность письма по отношению к речи или, иначе, выражение того обстоятельства, что «артикуляция, членораздельность и само пространство письма существуют в языке изначально»<sup>6</sup>.

Постмодернистская онтология строится на непосредственности различий, на том, что называется отсутствием *различающего* различия. Иначе говоря, чистое постмодернистское различие имеет собственное содержание, независимое от предикативного опосредования. Различие при этом не отождествляется с различным (специфическим, сингулярным). В каком-то смысле различное (структура, система) – сторона различия (процесса). Следуя терминологии Н. Лумана, здесь можно было бы говорить об «отказе от понимания различий в качестве наличных фактов (различий)»<sup>7</sup>. Онтологически постмодернизм есть попытка «помыслить различие лишь *между* различным»<sup>8</sup>, эксплицировать различие, которое стоит, оставаясь невидимым, незримым, неким «слепым пятном» за различиями. Различение в этой перспективе оказывается своеобразным единством (кодом) различий.

Постмодернисты настаивают на том, что подлинная природа различий искажается диалектикой борьбы, оппозицией, вообще негативностью. Глубину борьбы противоположностей Делез называет ложной, под ней он видит истинную глубину, глубину различия. Классическая диалектика, как известно, настаивает на развитии, или естественном заострении, различия в противоположность. По Гегелю, «мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до *существенного* различия, до *противоположности*. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные моменты становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности... При более тщательном различении реальности различие ее превращается из разности в проти-

---

<sup>6</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 402.

<sup>7</sup> Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 63.

<sup>8</sup> Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000. С. 395.

воположность и тем самым в противоречие, а совокупность всех реальностей вообще – в абсолютное внутреннее противоречие»<sup>9</sup>.

Постмодернизм пытается доказать, что противоположность не развивается, а, напротив, отягощает, затрудняет, делает ущербным различие, лишая его силы первородства, затемняя его чистое и непосредственное действие. Когда различие конституируется с помощью и в форме отрицательного, то оно фактически утверждает отрицаемое, принимает его в себя в качестве своего другого. Такое или так понимаемое различие насквозь пронизано консерватизмом и скрытым внутренним апологетизмом. «Но каким бы образом утверждение вытекало из отрицания, – ставит Ж. Делез риторический вопрос, – если бы оно не сохранило то, что отрицается?»<sup>10</sup>.

Истинный источник развития постмодернизм находит не в противоречии и борьбе противоположностей, а в игре различий. В социокультурном плане это означает, что универсальная человеческая коммуникация возможна, потому что истинное ее основание не борьба (противоречие, оппозиция), а различие. На этом уровне, уровне различий, люди одинаково открыты, доступны и интересны друг другу. Онтологический статус игры раскрывается как ситуация, когда не действительность превращается в игру, а игра становится действительностью. В игре всегда есть условность, сослагательность, вариативность. Постмодернизм предлагает рассматривать действительность как «интересную гипотезу» и жить, не зная границ, руководствуясь принципом «как если бы» (*Be as if*).

Постмодернистская онтология различий превращает бытие в становление, становление перманентное или беспрестанное. Это даже не изменение, в котором все же сохраняется некое ядро, а именно и только становление – бесцельное, безначальное и бесконечное. Отсюда понятны такие квалификации постмодернизма, как философия безграничного плюрализма или «жидкий модернизм». Постмодернистская идеология «разжижения» превращает любую реальность в «некое транс-состояние» (Ж. Бодрийяр). Единственно приемлемое для постмодернизма единство (квазитождество) – коммуникативное: это – диффузное или рассредоточенное множество, онтологически выделяющееся качественно определенной взаимосвязью своих исходных элементов.

Онтология различий очень ярко заявляет о себе в случае антропоге-неза. Исходно человек – часть природы. Но это именно такая часть, которой, чтобы утвердиться в своей «человеческой» определенности, непременно нужно вырваться из объятий целого, противопоставить себя

---

<sup>9</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 2. М., 1971. С. 68.

<sup>10</sup> Делез Ж. Цит. соч. С. 75.

ему, возвыситься так или иначе над ним. Иначе говоря, в основе жизни (рождения человека) лежит разрыв-различие с природой. Более того, различие выступает здесь как различание в духе Деррида: различие как задержка, различие и задержка «в одном флаконе». Иными словами, человеческое различие с природой сохраняется на период отсрочки приведения в исполнение приговора конечности, который изначально вынесен природой каждому индивиду, а может быть и их сообществу в целом.

Важно обратить внимание на одно довольно распространенное заблуждение. Постмодернистскую онтологию часто представляют как стремление свести все и вся, включая противоречия, противоположности, оппозиции, другие дуальности, к простым и далее уже не уточняемым различиям. Различия же, игнорирующие отрицание, не доходящие до противоречия, невольно рождают в воображении благостную картину бытия: никто ни с кем по-настоящему не спорит, конфликтующие стороны легко примираются, на всем лежит печать сотрудничества и взаимодополнения. На самом деле постмодернистские различия не имеют ничего общего с этим, по выражению Делеза, прекраснотушением. Под покровом мягкости и миролюбия здесь скрываются «силы агрессии и отбора, которые разрушают прекраснотушение, лишают его самоидентичности, разбивая его благие намерения»<sup>11</sup>.

И это действительно проблема. Противостояние, как известно, состоит не только из борьбы, но и единства (взаимопритяжения, взаимообусловливания) соответствующих сторон. И борьба, и единство являются, по сути, опосредованием, отрицательным и положительным соответственно. Когда же исчезает опосредование, которое и впрямь что-то гасит, «сравняет», разность потенциалов, т.е. напряжение между различиями, возрастает. Справедливость сказанного в полной мере подтверждается человеческой коммуникацией. Казалось бы, в обществе различий (а не конфронтации и борьбы) общаться легче. Широкие возможности для позитивного выбора, уважительное отношение к правам и свободам человека, заинтересованное общественное мнение — все есть, а напряжение в отношениях между людьми не исчезает, много одиночества и одиноких.

На пути пролиферации (роста и умножения) различий стоит логоцентризм — линейный детерминизм, которому подчинена вся европейская современная (эпоха Модерна) культура. Основная функция такого детерминизма состоит в вытеснении из пространства мышления всего нерационального, т.е. спонтанного, ассоциативного, неоднозначного, ге-

---

<sup>11</sup> Там же. С. 10.

терогенного. Впрочем, если под логосом понимать сказанное слово, устный язык, некий «мысле-звук», как у Деррида, то логоцентризм представляет собой веру в прямую фонетическую, «живоречевую» доступность (наличие, присутствие) означаемого (понятия, смысла, может даже, самого предмета) в означающем (слове устном, выдыхаемом вместе с душой). В онтологическом плане логоцентризм строится на доверии к бытию, на познавательной открытости последнего познавательным усилиям человека. Не в пример логоцентризму и модернизму в целом, постмодернизм утверждает прямо противоположное: «мир — это не сообщник нашего познания, и не существует никакого пре-дискурсивного провидения, которое делало бы его благосклонным к нам»<sup>12</sup>.

Оппозиция рациональное/нерациональное, органически встроенная в логоцентризм, служит матрицей для выстраивания всех мыслей в духе бинарной системы. Речь идет о представлении всего многообразия, всех различий мира в форме парных категорий, резко, до диаметральной противопоставленных друг другу. Аполлон — Дионис, миф — история, знание — вера, мир идей — мир вещей, общество — природа, дух — материя, норма — девиация и т.д. Или готика, барокко, романтизм, модернизм, с одной стороны, и античность, возрождение, классицизм, реализм — с другой. Постмодернизм критикует не столько парность-бинарность, сколько ее мировоззренческие и другие социальные импликации.

Предметно-содержательная оппозиционность парных категорий в каждом конкретном случае своя, разная, но ее структурная определенность во всех случаях одна — центр-периферийная. Здесь всегда есть центр и периферия, под которой традиционно понимается нечто второстепенное, обочинное, маргинальное. Одна сторона бинарной оппозиции выдвигается в центр, подавляя, ущемляя, унижая, маргинализируя свою противоположность, т.е. другую сторону оппозиции.

Бинарная, центр-периферийная оппозиция превращается, по сути, в оппозицию властную, силовую. Логика становится политикой. Диалог аргументов вырождается в монолог господства и подчинения, в разновидность ангажированно-властных отношений. Бинарная логика, оказывается, обосновывает властную вертикаль политики. Но есть здесь и обратная связь, встречная или ответная зависимость: логика оппозиционно-бинарна, потому что политика властно-вертикальна. Устанавливается даже нечто вроде симбиоза: логика льет воду на мельницу политики и наоборот, политика закрепляет бинарно-силовой характер логики.

---

<sup>12</sup> Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996. С. 80.

Постмодернистской борьбе с логоцентризмом и бинаризмом успешно служит метод деконструкции, который выявляет, утверждает и поощряет различия, направляя свою критическую энергию против всего того, что их нивелирует, подрывает, разрушает. Что не дает высказаться другому, что, игнорируя кризис репрезентации, норовит говорить за других, вместо других, от имени других. Деконструктивистское («деконструктивное») знание есть знание активное, мобилизующее, т.е. направленное на выявление и фиксирование той неопределенности, которая есть во всех наших — теоретических и практических — конструкциях.

Деконструкция идет со знаком «ко» [лат. *co(n)* — с, вместе] там, где действительно есть конструкция — устойчивые и подтвердившие свою эффективность структуры или институты. В обществе же, где социальные институты и так на ладан дышат, деконструкция выдвигает на первый план свое «де» [лат. *de* — отмена, движение вниз]. Деконструкция — философский метод постмодернизма. Есть в нем, разумеется, и деструктивность. Но главное все же — конструктивность (конструирование действительно нового), особенно по отношению к различиям. Деконструкция активно, в форме инноваций, их производит, распространяет и внедряет.

### **Различение границ**

Онтологическое — посредством различий — фундирование границ не означает их погружение в какие-то темные глубины материи, тем более применительно к социокультурной реальности. Ведь клеточкой или молекулой ее культурной составляющей является смысл<sup>13</sup>. Смыслы (за их упорядоченное строение) часто сравнивают с кристаллами мысли, мышления — образ очень точный, яркий и вдохновляющий. Но для нас он интересен еще и с другой стороны: рост кристалла происходит только на его гранях, т.е. на или за счет поверхности<sup>14</sup>.

Формирование смыслов — это отрыв от темной, тяжелой, непокорной глубины материи и мятежный выход на свет, к свету ее надстроечного, онтологически-поверхностного бытия. Границы завершают и рельефно выражают это движение к поверхности-свету, представляя собой дискретно-внешнюю сторону социокультурной реальности. Разумеется, не все границы этой реальности лежат на поверхности, открыты и доступны нам; нельзя отрицать только того, что они находятся в верхнем слое реальности и выходят так или иначе на макроскопическую размерность человека.

---

<sup>13</sup> См.: Ахиезер А.С. Категория «между» в социокультурной динамике // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох — типы пограничного сознания: В 2-х ч. Часть I. М., 2002. С. 166.

<sup>14</sup> См.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 131.

Онтологический локус границ, пограничья достаточно определенно просматривается и с других точек зрения. Общая семантика «пограничья» адресует нас прежде всего к удаленности от центра, периферии, окраинам, краям, кайме. И в общем-то это правильный ориентир. Окраины являются зоной непосредственного (межличностного) контакта разных культур и цивилизаций, там столкновение разных идентичностей, несомненно, самое напряженное. А поскольку до центра, как и до Бога, далеко, то приходится полагаться на собственные силы, искать и находить индивидуальные решения. Больше диктуемой конкретной ситуацией свободы, но и больше ответственности – за культуру, цивилизацию, которую представляешь, и за свое собственное поведение. При этом открываются новые возможности для поиска новых путей и форм взаимопонимания. Мне понятна в данной связи мысль о том, что «пограничье ... является привилегированным локусом надежды на лучший мир»<sup>15</sup>. В недалеком прошлом на таком понимании границ, пограничья можно было бы и остановиться. Ныне, однако, многое изменилось, мы живем в глобализирующемся, если уже не глобальном, мире. Изменилась, стала иной и обсуждаемая здесь проблема.

Глобализация подняла на-гора исторического бытия невиданную ранее массу особенного, т. е. различий во всех их видах и формах. И не просто подняла, а привела в движение, интенсифицировала, коммуникативно уплотнила. За другой культурой ходить сегодня далеко не надо, ее можно встретить в подъезде или на лестничной клетке своего (любого) многоквартирного дома. А это значит, что границы культур теперь везде, что пролегают они по всему коммуникативному полю жизни. Нельзя не согласиться здесь с утверждением М.М. Бахтина о том, что вся культура «расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент ее»<sup>16</sup>. Чистых и ровных культур уже давно нет, рельеф у современной культуры всегда пересеченный. Потеряло свою прежнюю, окраинную, прописку и пограничье. В наши дни, без преувеличения, это уже универсальная ситуация.

В плане онтологии различий эта ситуация уточняется как сеть, сетевая структура. Ее отличает отсутствие всяких жестко фиксированных скрепов и главного среди них – центра. Это раньше, в эпоху Модерна, все социокультурные различия и, соответственно, их границы не имели достаточной автономии, страдали как раз частичностью, т.е. периферий-

---

<sup>15</sup> Border Theory: The Limits of Cultural Politics / Scott Michaelson and David E. Johnson, editors. University of Minnesota Press, 1997. P. 3.

<sup>16</sup> Бахтин М.М. К эстетике слова. // Контекст – 1973. М., 1974. С. 265.

ной зависимостью от центра. К центру стремились (центростремительность), от центра бежали (центробежность), в любом случае различия демонстрировали свою, позитивную или негативную, зависимость от тотализирующего, по сути, центра. Отношения между различиями были подчинены здесь режиму *interiority*<sup>17</sup>, т.е. всецело определены некоей внутренней – имманентной центру, его рамками задаваемой – логикой бытия. Имея в виду непосредственно предмет настоящего исследования, можно сказать, что вертикально выстроенная, жестко центрированная культура обрекает человека на бытийное несамостоянье, обескрыливает его индивидуальные инициативы и начинания, ограничивает, и значительно, его творчество, свободу действий. Получается, что культура тоже может быть тоталитаристской.

Нынешняя, постмодерная, ситуация представляет собой не властную, центр-периферийно выстроенную вертикаль, а гетерогенную, сетевым образом конституируемую горизонталь, разрастающуюся до множественной целостности. Исходные различия в ней достаточно автономны и самоидентичны, с огромным потенциалом коммуницируемости: они демонстрируют способность вступать в разные отношения в разных, по обстоятельствам, конфигурациях. На первом плане здесь не столько некие неизменные или имманентные свойства, сколько ситуационно меняющиеся отношения, в особенности же – индицирующая взаимные изменения когеренция с новыми различиями в новых сочетаниях.

Децентрированная сетевая структура представляет собой предельно допустимый минимум упорядоченности или организованности – дальше начинается либо хаос, либо властная нормализация творческой стихии бытия. Сетевая структура, по мысли К. Келли, вся состоит из краев, и поэтому открыта для любого пути, которым вы к ней идете. «Все прочие топологии ограничивают то, что может случиться... Фактически множество поистине расходящихся компонентов может оставаться когерентным только в сети. Никакое другое устройство (arrangement) – цепь, пирамида, дерево, круг, ступица – не может содержать истинное разнообразие ... Где бы мы ни наблюдали постоянное беспорядочное изменение, мы вправе ожидать и действительно видим сети»<sup>18</sup>.

Сетевая структура представляет собой «новую социальную морфологию» (М. Кастельс) современного общества. Убедительной конкрети-

---

<sup>17</sup> Ср.: DeLanda M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London: Continuum, 2006. P. 9-10.

<sup>18</sup> Kelly K. *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World* // <http://www.kk.org/outofcontrol/contents.php>.

защией сетевой структуры выступает и адхократическая (*лат.* ad hoc – для этого случая, для данной цели) организационная форма. Это как раз тот случай, «когда каждый организационный компонент представляет собой модуль, созданный для решения одной конкретной задачи, и взаимодействует со многими другими по горизонтали, а не только в соответствии с вертикальной иерархией»<sup>19</sup>. Наряду с адхократией конкретизирующим образом сетевой структуры является также понятие блип-культуры (*blip culture* – термин Э. Тоффлера).

Коммуникация эпохи модерна предполагала систематическую основу и готовые, завершено-целостные картины мира. Для коммуникации же эпохи постмодерна систематичность и готовые к употреблению картины мира не то что не характерны – противопоказаны. И связано это прежде всего с особым социально-онтологическим характером информации – ресурса для постмодерна определяющего, ключевого. Информация легко поддается квантификации (делению на порции или фрагменты); в таком внутренне-расчлененном виде она в действительности и существует. Эти кванты-порции, по словам Тоффлера, предстают перед нами в виде «блипов» – «вспышек» или «мелькающих изображений». Мы живем фактически в мире блип-культуры. Для одних, тех, кто не может расстаться с понятиями и представлениями исторически уходящего времени, этот мир кажется сплошным хаосом, настоящим бедламом: «блипы» атакуют со всех сторон, стремительные потоки информации несут непонятно куда. Для других же, тех, кто сумел приспособиться, разобраться в том, как устроены и процессуально организованы информационные потоки, ситуация много проще: надо только сложить эти «блипы» в ту или иную картину жизни. Тут открывается даже простор для позитивного творчества, индивидуального выбора, свободного самоутверждения – никакой предзаданности!

«Горизонтальное» понимание границы говорит о том, что это – двустороннее образование, что есть у нее две одинаково важные стороны, внутренняя и внешняя. И если раньше первой, как инклюзивно и ограждающе своей, отдавался явный приоритет, то теперь такой предпочтительности просто-напросто нет – все решает логика конкретно складывающейся ситуация, а в ней на первый план может выходить и внешняя сторона.

Для современной, технологически очень продвинутой, новой по характеру и масштабу человеческой деятельности внутреннее границы ока-

---

<sup>19</sup> Тоффлер О. Адаптивная корпорация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999. С. 459.

зывается слишком узким, она буквально вываливается из него, неразрывно сопрягая локальное и глобальное. Подчиняясь логике глокализации, граница с необходимостью разрастается, становясь в полном смысле пограничем. Данную двусторонность границы можно представить и в терминах текст/контекст. Любое граничное различие сегодня нужно рассматривать с учетом его контекста.

Контекстуализм преодолевает старое, узкое понимание границы и артикулирует влияние среды, т.е. того, что находится по ту сторону границы<sup>20</sup>. Контекстуализм – мягкая форма детерминизма. В ней нет жесткой или прямой каузальности, а только диспозиционность, предрасположенность. «Я – это я и мои обстоятельства», – заметил как-то Бернард Шоу. Данная мысль, на мой взгляд, шире своего Я-референта, на самом деле она действительна для любого феномена, в том числе и границы: это всегда явление и его (контекстуальные) обстоятельства. Обстоятельства прописывают явление как бы пунктиром, коррелятивно, резонансным образом.

Границу-пограничье привычно мыслят как переход от одной культуры к другой, как существование, или смежное бытие, разных идентичностей, т.е. как внутренне разорванное образование. Но в ней ведь можно видеть и некую внутренне хоть и дифференцированную (различия не отменяются), но относительно самостоятельную, охваченную целостностью реальность. По справедливому замечанию Я.Г. Шемякина, «граница перестает быть переходом от одного типа бытия к другому и сама становится бытием особого рода, качественно отличным от иных разновидностей устойчивого социокультурного бытия»<sup>21</sup>. Границу (пограничье) с ее особым бытием резонно назвать реальностью *между*.

Возникает, формируется эта реальность специфическим образом – не за счет механического объединения или сложения усилий всех заинтересованных сторон, не в результате простого знакомства с вовлекаемыми в коммуникацию смыслами. Это нечто третье и безусловно новое – культурно-смысловая реальность, создаваемая в самом процессе пограничной коммуникации, ее наиболее творческими и рефлексивно открытыми друг другу акторами. В рамках пограничья как реальности *между* не принято слепо держаться своего и не видеть, не понимать чужого. Таков во всяком случае нормативный образ между-реальности.

---

<sup>20</sup> Подробно о контекстуализме см.: *Касавин И.Т.* Контекстуализм как методологическая программа // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4. С. 5-17.

<sup>21</sup> *Шемякин Я.Г.* Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование / Отв. ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. М., 2008. С. 100-101.

При всем том пронизывающая реальность *между* целостность оказывается разной – обозначим так: синтетической и агрегатной. Соответственно и пограничье может быть как синтетическим, так и агрегатным. Коммуницирование родственных или близких культур рождает синтетическое пограничье, и наоборот, коммуникативная встреча далеких друг от друга культурных систем ведет к образованию агрегатного пограничья.

Глобализация, похоже, сближает, хотя и не уравнивает, эти два типа пограничья. Акторы, или действующие субъекты, синтетического пограничья обоснованно квалифицируются как Другие. В агрегатном пограничье тоже много Других, но встречаются и Чужие, даже Враги (враги не в окопном, военно-фронтовом смысле, а в смысле исполненности неприязни, ненависти, злобы – ко всему современному и исторически продвинутому). В культуре Врага доминируют абсолютные, единственно верные, фанатично твердые убеждения-ценности, явно или тайно противостоящие всем остальным (вообще возможным, ибо не допускается, даже в принципе, их изменение, уточнение, замена). Культура Чужого тоже «абсолютистская», хотя в ней уже проглядывает нечто относительное, идущее от самого факта пребывания в непонятной, но в целом безопасной среде. Убеждения здесь твердые, но не слепые, глаза не застилает мгла сектантской (так или иначе выделенной, обособленной) пассионарности. Выручает часто логика терпимого сосуществования, известная как *modus vivendi*.

Что до культуры Другого, то ее насквозь пронизывают релятивистские токи. Составляющие такую культуру ценности и смыслы носят открытый характер и не претендуют на исчерпывающую полноту в выражении смысложизненных устремлений человека. Убеждения в этом случае «размягчены» постоянным соседством с сомнением (непрестанная забота о соответствии некоему объективному обстоянию дел) и сопоставлением (с иными убеждениями и ценностями). В отличие от первых двух культур – Врага и Чужого, с трудом отделимых от духа конфронтации, культура Другого несет с собой синергию и гармонию, объединение, а не разъединение устремлений, мыслей и действий людей. Синтетическое пограничье – идеальное место для встречи-понимания Другого во всей его уникальности и самобытности.

Движение от Врага к Чужому и, далее, Другому – это путь ухода (последовательного отхода) от Абсолюта, на алтарь служения которому человечество принесло столько жертв. Это борьба против привилегированной позиции в познании и оценке, против единственной и высшей инстанции, располагающей якобы последней, полной и окончательной ис-

тиной, против тех, кто присвоил себе право выносить окончательные и бесповоротные решения. Это несогласие с тем, что кто-то вообще может обладать абсолютной истиной и распоряжаться от ее имени вашей судьбой. Культура Другого есть подрыв доверия к Абсолюту (Абсолютам) и обращение к потенциалу человеческой коммуникации. В ее и только в ее пределах вызревает все самое высокое, как, впрочем, и самое низкое в нашей жизни.

Судя по заявленным в литературе определениям, главная составляющая пограничья – территория (земля, часть поверхности земного шара). Она, заметим, видна невооруженным глазом уже в английском термине пограничья – *borderlands*, буквально означающем «земли (*lands*) по обе стороны границы (*border*)». В значимости (и эпистемическом значении) земли-территории сомневаться не приходится и в наше время. Но глобализация с ее детерриториализацией здесь многое изменила. Ушла прежняя – первобытно-мистическая и поэтически-романтическая – привязанность к земле, территория стала просто пространством, в котором разворачивается мироустроительная активность человека. Более того, оно теперь только одно из многих.

Наряду с территориально-земным мы сегодня с определенностью фиксируем многие другие пространства: экономическое, социальное, информационное, правовое и т.д. Адекватным английским термином в этой ситуации становится *borderspaces*. Далее. Под влиянием динамизма глобализационных процессов время (не календарно-хронологическое, естественно, а социально-историческое) начинает активно теснить пространство. Речь конкретно идет о том, что в условиях глобализации наиболее продвинутые страны резко набирают историческую высоту, вырываются в лидеры и начинают доминировать – разумеется, не в прежнем, территориально-колониальном, а в темпорально-стратификационном смысле. На первый план тем самым выходят не пространственные, а временные различия и границы.

Концепция «пограничной ситуации», развитая в свое время экзистенциализмом, апеллировала к истинной сущности человека, открывала перспективу подлинного существования – «на границе» наличного бытия, освещенной светом трансценденции, Бога, как у К. Ясперса. По аналогии говоря, ситуация пограничья тоже развернута на подлинное существование (оно здесь совпадает с соответствием духу современности) и связана с открытием трансценденции, на этот раз – Другого как образа и подобия Человека с большой буквы, человечества и человечности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахиезер А.С. Категория «между» в социокультурной динамике // Кануны и рубежи. Типы пограничных эпох – типы пограничного сознания: В 2-х ч. Часть I. М., 2002.
2. Бахтин М.М. К эстетике слова // Контекст – 1973. М., 1974.
3. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 2. М., 1971.
4. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
5. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.
6. Деррида Ж. «Голос и феномен» и другие работы по теории знака Гуссерля. СПб., 1999.
7. Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.
8. Касавин И.Т. Контекстуализм как методологическая программа // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. VI. № 4.
9. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. СПб., 1998.
10. Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997.
11. Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004.
12. Тоффлер О. Адаптивная корпорация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
13. Фуко М. Порядок дискурса // Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.
14. Шемякин Я.Г. Цивилизации «пограничного» типа: формирование концепции // Социокультурное пограничье как феномен мировых и российских трансформаций: Междисциплинарное исследование / Отв. ред. И.В. Следзевский, А.Н. Мосейко. М., 2008.
15. Bauman Z. Liquid Modernity // *Social Theory: The Multicultural and Classic Readings* / Ed. Ch. Lemert. 3<sup>rd</sup> ed. Westview Press, 2004.
16. *Border Theory: The Limits of Cultural Politics* / Scott Michaelson and David E. Johnson, editors. University of Minnesota Press, 1997.
17. DeLanda M. *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. London, 2006.
18. Kelly K. *Out of Control. The New Biology of Machines, Social Systems, and the Economic World* // <http://www.kk.org/outofcontrol/contents.php>.

О.Н. АСТАФЬЕВА

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ КУЛЬТУР: ДИНАМИКА МОДЕЛЕЙ И СМЫСЛОВ

**Аннотация:** *Взаимодействие культур в условиях интенсификации глобализационных процессов приводит к появлению новых моделей, анализ которых предполагает обновление категориального аппарата культурологии. Междисциплинарные решения приводят к расширению смысловых значений понятий, используемых в разных областях знания. В статье раскрываются особенности культурной гибридизации, связанные с транснационализацией социокультурного пространства; выявляется специфика процесса конвергенции культур, приводящего к возникновению в языках разных культур общих структурных свойств вследствие интенсивных контактов. Смысловым изменениям подвергается также стратегия межкультурного диалога. По мнению автора, вариативность моделей выступает реакцией культуры на глобализацию.*

**Abstract:** *The interaction of cultures under the conditions of intensifying globalization processes gives rise to new models whose analysis implies an updating of conceptual tools of cultural studies. Interdisciplinary decisions lead to an add-on in the semantics of concepts used in different fields of knowledge. The article reveals the peculiarities of cultural hybridization connected with transnationalization of sociocultural space; it defines the specificity of the process of convergence of cultures leading to the emergence of common structural properties in the languages of different cultures due to intensive contacts. The strategy of intercultural dialogue also undergoes semantic changes. In the author's opinion the variability of models acts as a reaction of culture to globalization.*

**Ключевые слова:** *междисциплинарность, глобализация, взаимодействие культур, транснационализация, культурная гибридизация, конвергенция культур, межкультурный диалог.*

**Keywords:** *inter-disciplinarity, globalization, interaction of cultures, transnationalization, cultural hybridization, convergence of cultures, intercultural dialogue.*

---

Астафьева Ольга Николаевна – доктор философских наук, профессор, директор научно-образовательного центра «Гражданское общество и социальные коммуникации» МИГСУ РАН-ХиГС при Президенте РФ, заведующая сектором стратегий социокультурной политики Российского института культурологии (Москва). E-mail: onastafieva@mail.ru.

---

В настоящее время в условиях, когда интеграционные процессы в культуре принимают доминирующий характер, все изменения системы, с одной стороны, получают конкретное объяснение, исходя именно из фактора глобализации культуры. С другой стороны, перспективы дальнейшего развития локальных культур становятся все более размытыми. Ведь сверхсильная неустойчивость в переходных периодах, когда та или иная культура находится «на перепутье», одновременно «открывает» перед ней множество сценариев для перехода в иное состояние, усиливая вместе с тем значимость каждого события для ее будущего. Событие, казалось бы, самое незначительное в масштабах человечества, способно инициировать даже решающий сценарный поворот в социокультурном развитии глобализирующегося мира.

В данной статье нам хотелось бы обратить внимание на то, что повышенный исследовательский интерес к культуре как выразителю специфики национальных и цивилизационных систем во многом обусловлен именно тенденцией расширения и интенсификации глобализационных процессов в начале нового тысячелетия. Под влиянием взаимобменом товарами, знаниями, информацией, культурными ценностями и пр. изменился не только мир, восприятие истории и будущего человечества, но и процесс теоретизирования о происходящем. Глобалистика, став, по существу, междисциплинарным направлением социально-гуманитарного знания, закрепила отказ от линейно-плоскостных трактовок происходящих трансформаций во всех сферах бытия, признала многомерность интегративных процессов.

Категория «взаимодействие культур» играет ключевую роль в исследованиях процесса глобализации<sup>1</sup>. На начальном этапе его научное осмысление концентрировалось в основном на употреблении двух базовых оппозиций: *унификация культур* как результат агрессивной глобализации (позиция универсализма) и *дифференциация*, доминантой которой выступает сохранение этнокультурного своеобразия (партикуляристская позиция).

Сегодня все усложняющаяся реальность уже не укладывается в рамки подобных схем. Это естественным образом привело к расширению и обновлению категориального аппарата социально-гуманитарных исследований, в том числе и по проблемам глобализации. При характеристике интеграционных тенденций исследователю недостаточно привычных категориальных оппозиций для отражения сущности происходящих из-

---

<sup>1</sup> См.: Астафьева О.Н., Аванесова Г.А. Взаимодействие культур // Глобалистика: энциклопедия / Гл. ред. и состав. И.И. Мазур и А.Н. Чумаков; ЦНПП «Диалог». М., 2003. С. 108-112.

менений, ведь динамика глобализации как социокультурного процесса рано или поздно выходит за пределы используемых для его описания философско-культурологических понятий, поэтому современная наука, в какой-то мере посредством введения в оборот альтернативных дефиниций, пытается компенсировать эту недостаточность. Такими категориями все чаще становятся «конвергенция» и «гибридизация». Их включение в социально-гуманитарный дискурс происходит медленно и не носит механического характера, поскольку такого рода приращения всегда требуют длительного периода адаптации.

Как показывает практика, если взаимодействие культур в современном мире проходит как процесс смешения культур, то его следствием может стать культурная гибридизация. Такое понятие достаточно точно отражает результат процесса, но, с точки зрения категориального аппарата, «гибридизация» – это понятие с обновленным смысловым значением.

Сохранение культурного разнообразия – отправная точка гуманистических концепций глобалистики. Так или иначе, вопрос о будущем культуры концентрируется вокруг возможности/невозможности проявления ее самобытности в современном мире. Это может быть «самобытность в условиях открытости», которая связана со снятием жестких границ при осуществлении коммуникаций, приводящих к смягчению логики взаимоисключений и созданию условий для сосуществования разных этносов и культур в глобализирующемся мире. Носители этнической культуры этого типа открываются навстречу контактам с другими культурами, тем самым создавая атмосферу «предуготовленности» к межкультурному диалогу. Иные цели преследуются носителями «самобытности как формы закрытости»: это защита своего природного и социокультурного пространства, противопоставление своих ценностей чужим, которые распространяются по разным каналам. Наиболее перспективной видится «самобытность, устремленная в будущее, – *project identity*», создающая основы для формирования гражданского общества и проведения политики культурного плюрализма<sup>2</sup>.

Соответственно, с одной стороны, *ориентации на ценности открытого мира* не обязательно ведут только к унификации культуры, но и позволяют удерживать ситуацию культурного плюрализма и этнокультурного разнообразия путем создания полей ценностного взаимодействия. Однако, с другой стороны, не исключены сценарии, при которых открытость как условие сближения будет способствовать формированию об-

---

<sup>2</sup> См.: Кастельс М. Могущество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. М., 1999. С. 307-308.

разцов транснациональной культуры, вбирающих в себя и нивелирующих этнические ценности и этнокультурную самобытность. Существуют и иные, менее осознаваемые, но не менее сложные и в какой-то мере опасные для сохранения культурного разнообразия альтернативы будущего развития культур в ситуации постоянных контактов, взаимодействий и взаимовлияний.

На современном этапе глобализации тенденции изоляционизма («защитной самобытности» традиционных культур и т.п.) уже не рассматриваются как ведущий фактор, поддерживающий этнокультурное разнообразие мира. По мнению П. Штомки, человечество сегодня переходит от модели изоляции к модели глобализации, впервые превращаясь в своей истории в социальную целостность, охватывающую всех людей, живущих на Земле. Опираясь на мнения известнейших специалистов и экспертов, ученый раскрывает концепции, разные по пониманию образа будущего, подчеркивая, что в политических, экономических и культурных отношениях в глобальном сообществе пока доминирует тенденция к единообразию. Унификация охватывает структуру и формы потребления, стиль жизни, художественные вкусы и предпочтения. Средства массовой информации (их лидер — телевидение) транслируют свои передачи вне каких бы то ни было границ, а «туристический бум», единые компьютерные программы и единый язык коммуникации медленно, но все-таки размывают местные культурные традиции. По всем странам и континентам распространяется массовая потребительская культура западного типа, становясь «универсальной» и востребованной<sup>3</sup>.

Транснационализация социокультурного пространства приводит к смешению и переплетению культур<sup>4</sup>, появлению разных моделей гибридизации. Говоря о термине «гибридизация», который означает «скрещивание», Н.Г. Канклин подчеркивает, что в данном случае речь идет не о расовом смешении и не о сближении религиозного или символического порядка. Гибридизация — сложный процесс, а не единая программа, и она может либо ускорить распад ослабленных культур, либо стимулировать многокультурную интеграцию, либо обострить межкультурное противоречие. Гибридизация может возникать вследствие интенсификации миграционных потоков. Кроме того, процесс культурной гибридизации

---

<sup>3</sup> См.: Штомка П. Социология: анализ современного общества: Пер. с польского. М., 2005. С. 602-620.

<sup>4</sup> О сущности процесса транснационализации см.: Астафьева О.Н. Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий // Человек, культура, общество в контексте глобализации. М., 2007. С. 5-11.

может стимулироваться (или, напротив, сдерживаться) инструментами дифференцированной культурной политики, либо «вращиваться» коммуникационным рынком<sup>5</sup>. В результате взаимодействия культур образуются сложные пересекающиеся пространства, испытывающие на себе влияние регулятивных механизмов различных субъектов.

Каковы же последствия стратегий, направленных на стимуляцию гибридизации? Этот вопрос — один из самых дискуссионных. «Для глобалистов, — пишет З. Бауман, — культурная гибридизация, возможно, явление созидательное, освобождающее от пут, но культурное бесправие местных таковым не назовешь; речь здесь идет о понятном, но досадном стремлении первых смешивать эти два явления»<sup>6</sup>. Ученый специально подчеркивает сложность и остроту противоречий, раздирающих глобализирующийся мир.

Тем не менее, нельзя не заметить и иной направленности управленческих стратегий, а также различные формы проявления самоорганизации. Отсюда и пульсирующие социокультурные изменения, разные формы дифференциации и дивергенции, спонтанность этнокультурных взаимодействий, не в меньшей степени, чем рационально «управляемые» глобализационные тренды, способствующие формированию полилового пространства, насыщенного «ценностями с отрефлексированным соперничеством»<sup>7</sup>. В результате этой ситуации может быть установлен позитивный диалог между взаимодействующими культурами, но при этом одной из возможных моделей взаимодействия является и «иллюзия диалога» (Ж. Бодрийяр). В ее рамках возникают гибридные комбинации межкультурных контактов. Философско-культурологический анализ этих сложных изменений «текущей современности» (З. Бауман) предполагает концептуализацию и разведение понятий «унификация» и «гибридизация».

Понятием «гибридизация» раскрывается сущность сверхбыстрого (в короткий период времени) и порой неожиданного соединения элементов, фактов, явлений, процессов культуры, в результате чего происходит трансформация «границ культур». Глобализация не исключает, а подразумевает развитие различных культур и традиций, поскольку именно в них содержится потенциал для дальнейшей эволюции человечества, в то время как унифицирующая мир вестернизация ведет мир в тупик «культурного империализма».

---

<sup>5</sup> См.: Канклини П.Г. К гибридным культурам? // Ключи от XXI века: сб. статей: Пер. с франц. М., 2004. С. 115-117.

<sup>6</sup> Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества: Пер. с англ. М., 2004. С. 141.

<sup>7</sup> См.: Луман Н. Дифференциация: Пер. с нем. М., 2006. С. 230-231.

Ценности различных культур несопоставимы и несоизмеримы, утверждает У. Ганнерс, и среди них не может быть никаких универсальных эталонов, навязанных одной из сторон. Поэтому У. Ганнерс предполагает развитие четырех сценариев: сценарий «глобальной гомогенизации» – доминирования западной культуры и распространения ее образцов потребления по всему миру; сценарий «культурного насыщения» – периферия впитывает культурные образцы центра, насыщается, что постепенно приводит к культурной однородности; сценарий «культурной деформации», или «периферийной адаптации», означает упадок и разложение западной культуры в процессе адаптации, приспособления ее к привычному образу жизни потребителей; сценарий «созревания» – равного диалога и обмена, образующих единый сплав внутренних и внешних элементов. Четвертый из сценариев У. Ганнерс называет «креолизацией», иначе – «гибридизацией» культуры, полагая, что в современном мире все культуры представляют собой сложный синтез, они уже неоднородны. Но это не слияние культур в единое глобальное целое, а особая форма их взаимодействия – диалог смыслов, ценностей, правил и идей<sup>8</sup>.

Процесс сближения культур влияет на перспективы этнокультурной идентичности в эпоху глобализации. Когда С. Холл говорит о трех сценариях возможных последствий влияния глобализации на идентичность, он не исключает и гибридизации. Впрочем, каждый из сценариев имеет серьезные основания в современной культуре и может быть реализован. Однако во всех случаях глобализация оценивается исследователем как сложный, протяженный во времени процесс. По одному из прогнозов ее результатом может стать достижение *культурной однородности*. Тогда этнонациональная идентичность и культура станут частью индустрии глобальной культуры и мультинациональных средств массовой коммуникации и информации. Если будет усиливаться *культурное сопротивление* глобальной культуре, то это укрепит национальный, региональный и локальный уровни идентификации. Наконец, не исключается третий сценарий: появление «*идентификационных гибридов*» – новых мощных субкультур, которые базируются на переплавке традиционных влияний<sup>9</sup>.

Увеличение контактов с «чужими» культурами ведет к *усложнению идентичности*, и в зависимости от личности человека происходит либо

---

<sup>8</sup> О концепции У. Ганнерса (Hannerz U. *Transnational connections: Culture, people, places*. London: Routledge, 1996) см.: *Штомка П.* Социология: анализ современного: Пер. с польского. М., 2005. С. 614-617.

<sup>9</sup> См.: Hall S. The question of cultural identity // Hall S. et. al. (ed). *Modernity and its Future*. Cambridge, 1992. P. 300.

«разграничение» с иными картинами мира, либо принятие норм, стилей, образов жизни как допустимых. Поэтому картина мира становится либо *полифоничной* («множественная идентичность»), т.е. принятие каждого структурного компонента не нарушает его самостоятельности, либо *гибридной* – новой формой смешения. Однако чаще всего говорят о преобладании мозаичности и *коллажности*, так как глобализационные процессы, интегрируя внешнее культурное пространство, усиливают внутреннюю этнокультурную дифференциацию.

На наш взгляд, современный человек должен научиться отбирать необходимые элементы из других культур таким образом, чтобы это не мешало его персональной и этнокультурной (локальной) идентичности. Освоение коннотативных слоев новой информации, рефлексия, не фиксируемая как акт деятельности, приводят к процессу осознания *инаковости*, выстраиванию новой самоидентификации: в своем этносе человек осознает свое нахождение во вполне определенном слое людей – либо принимающих разделяемые им ценности открытости другим культурам, либо полностью отрицающих позитивность взаимодействия. В каждом этносе присутствует слой и «новаторов», и «традиционалистов», «консерваторов». Подобная социокультурная неоднородность этноса характерна не только для современной ситуации. При любых условиях первая из названных – это более перспективная модель, чем предлагаемые сторонниками «защитной самобытности» плоскостные решения: демонстрация этнокультурной самобытности через внешние факторы, без учета изменяющегося контекста и возможностей индивидуальных проявлений в культуре.

Поэтому, говоря о социокультурной неоднородности этносов, нельзя не отметить проявление *разных типов идентификационных моделей*. Например, две наиболее распространенные в глобализирующемся мире модели – это *усложненная этнонациональная идентификация и маргинализация*. Обе уже сегодня имеют место в разных этнических сообществах, поскольку являются следствием адаптации к ситуации открытости и инновационной активности. В первом случае существует опасность «нарушения» пределов сложности (утрата целостности), а во втором – упрощение грозит *декультурацией, деструкциями*, как крайними проявлениями маргинализации. Маргинализация характеризуется утратой человеком связи со своей культурой, его готовностью вписаться в любой контекст, независимо от стиля, а технизм, проявляемый при этом человеком, свидетельствует о поверхностном освоении социокультурного пространства.

При маргинализации происходит вытеснение этнического бессознательного на периферию, о чем могут свидетельствовать: фрагментар-

ность восприятия сложившейся у этноса картины мира (информация извне сильнее и возбудители мощнее); «сжатие» объемов мифологического поля этноса и включение в него новых мифов, которые поначалу существуют параллельно, но потом подменяются новыми стилями и образами, полностью утрачиваются связи со своей культурой, которая проявляется как один из фрагментов реальности. Нивелирование системы ценностей, смена паттернов поведения, стилей, образа жизни также свидетельствуют о маргинализации как показателе кризиса идентичности. Он проявляется в потере корней, в забвении одного из архетипов коллективного бессознательного души современного человека – европейско-го символического ряда, как указывал К. Юнг<sup>10</sup>.

Насколько важным для любого этноса является сохранение своеобразия культуры как основы для самоидентификации личности, мы можем судить по тем стратегиям национальной культурной политики, которые проводятся тем или иным государством<sup>11</sup>. Независимо от этого, для всего человечества ценность представляет культурное разнообразие как источник развития и общее достояние<sup>12</sup>. Таким образом, теория культурной гибридизации отражает новые грани динамичного процесса взаимодействия культур и глобализации как противоречивого социокультурного процесса.

Не менее дискуссионной является проблема взаимодействия культур по модели *конвергенции*. Если исходить из понимания конвергенции культур как определенной ступени зрелости глобальной интеграции, то тогда проблема культурного разнообразия и проявления толерантности к другим культурам как условия сосуществования различных культур также требует своего переосмысления.

Дело в том, что термин «конвергенция» уже активно используется политологами. Он позволяет фиксировать внимание на увеличении сходства между различными обществами, находящимися на одной стадии исторического развития, подчеркивать важность устранения разных форм внеэкономического (культурного, информационного и др.) неравенства. В рамках современных тенденций принципом, лежащим в основании конвергенции как процесса, выступает *логика сглаживания* социальных

---

<sup>10</sup> См.: Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

<sup>11</sup> Система координат, по мнению А.И. Уткина, во многом зависит от того, к какому типу относится государство: а) высокотехнологичному; б) стремящемуся модернизировать свою экономику; в) поглощенного национализмом. См. об этом в главе 7 «Новая идентичность против глобализации» // Уткин А.И. Глобализация. Процесс осмысления. М., 2001. С. 166-187.

<sup>12</sup> См.: Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии. Франция, ЮНЕСКО, 2002. Париж, 2002.

конфликтов в условиях либерально-демократических преобразований. Неизбежны и конфликты между культурами, поскольку переплетению и «сцеплению» интересов препятствуют характерные для них глубокие различия. Дефицит толерантности и лояльности к различиям может обернуться вызревaniem негативных сценариев мирового развития. Стратегическая ориентация на понимание Другого — один из путей к межкультурному диалогу и к сближению.

Говоря о процессах конвергенции, мы предлагаем выйти за узкие смысловые рамки, так как имеем в виду не только сближение технологических форм, трансформирующих функции масс-медиа и телевидения. Однако сегодня преобладает именно технологический контекст употребления термина «конвергенция», т.е. речь идет в основном либо о перемещении центра тяжести услуг телефонии из традиционных телефонных сетей в сотовые, либо о процессах бизнес-конвергенции, либо о создании единой мультисервисной сети. Соответственно, конвергенция — в таком прочтении — характеризует объединение сетевой инфраструктуры, информационных технологий и медиаиндустрии в единый узел. В социально-гуманитарных исследованиях понятие «конвергенция» насыщается новыми смыслами. Наша исходная позиция при обращении к этой категории такова: каждая культура вписана в мировое социокультурное пространство, и, чтобы поддержать свой статус, она интегрируется в глобальную культуру своими образцами и зачастую вынуждена использовать разные инструменты (финансовые, технологические), чтобы участвовать в информационно-коммуникативных системах, поддерживая собственный позитивный имидж. Поэтому по отношению к культуре как целостности, как сложной системе артефактов, ценностей, смыслов, символов термин «конвергенция», на наш взгляд, должен употребляться избирательно.

Исходя из сказанного, конвергенция может охватывать какую-то часть, фрагменты национальной культуры (сложившиеся формы коммуникации, стиль жизни), которые и становятся *конвергентной зоной*. В открытом информационно-коммуникативном пространстве — благодаря новым средствам связи и виртуальным формам взаимодействия в языках разных культур — трансформируются структурные свойства национальных культур, создавая общую базу для конвергенции языков субстрата. Исторический процесс, приводящий к уменьшению разнообразия в системе языка вследствие исчезновения некоторых вариантных или инвариантных различий, получил название структурно-диахроническая конвергенция.

Процесс конвергенции проявляется и в других сферах культуры, таких как мораль, которая также испытывает на себе влияние тенденции

сближения культур. Там, где невозможна унификация, там, где существуют «неустрашимые в силу сложившихся традиций границы», конвергирующая тенденция дает о себе знать в виде, например, *синтетической концепции доверия в сетевом взаимодействии*<sup>13</sup>. В качестве критериев оценки вступающих в коммуникацию акторов (как индивидуальных, так и коллективных) П. Штомка называет *репутацию, достижения и внешний вид* (в смысле наличия маркеров престижности). Это, с одной стороны, становится общим для разных по своим этнокультурным традициям людей, а с другой стороны, придает им одинаковость, делает их узнаваемыми, «своими». Здесь идентификация фиксирует общее, а не уникальное.

Высказываются точки зрения, что в условиях тесного сосуществования старых и появления новых форм религии образуются глобальные религиозные сети и виртуальные коммуникации. Это само по себе размывает границы традиции, а в ряде случаев и канона.

К проявлениям конвергенции может быть отнесен процесс «детрадиционализации», суть которого заключается в трансформации функции института традиции: в разных культурах традиции постепенно утрачивают прежнее содержание, не выступают основой порядка, не воспринимаются как строгие образцы и модели поведения. Э. Гидденс полагает, что «традиция, лишенная содержания и подвергшаяся коммерциализации, превращается либо в часть исторического наследия, либо в китч — безделушки из сувенирного магазина в аэропорту»<sup>14</sup>.

Однако не все так однозначно, ибо, по мнению П. Бергера, в представлениях о бездумной глобальной гомогенизации в огромной мере недооценены творческие и изобретательские способности людей, сталкивающихся с вызовами в области культуры. Тому есть множество примеров, которые касаются, скажем, экономического успеха китайских диаспор во всем мире, связанного не в последнюю очередь с соединением принципов традиционной деловой культуры китайцев с современными методами ведения бизнеса и др.<sup>15</sup>

Таким образом, завершая постановочную по своим задачам статью, подчеркнем, что взаимодействие культур в современном мире в описанных выше моделях «гибридизации» и «конвергенции» является определенной реакцией на глобализацию. С одной стороны, их распростране-

---

<sup>13</sup> См.: *Shtomka P. Trust. A Sociological Theory. Cambridge, 1999.*

<sup>14</sup> *Гидденс Э. Ускользающий Мир. Как Глобализация Изменяет Нашу Жизнь. М., 2004. С. 60-61.*

<sup>15</sup> См.: *Бергер П.Л. Культурная Динамика Глобализации // Многоликая Глобализация: Культурное Разнообразие В Современном Мире / Под ред. П. Бергера и С. Хантингтона / пер. с англ. М., 2004. С. 18.*

ние указывает на усложнение процессов взаимовлияния культур, но также и на активное распространение «тенденций на сближение». Они приводят не только к ослаблению, но зачастую и к возрождению местных традиций. С другой стороны, стратегия синтеза иностранных и местных культурных особенностей (П. Бергер относит такую форму гибридизации к квазилокализации<sup>16</sup>) также находит своих сторонников в разных странах.

Взаимодействие культур на современном этапе глобализации – это стратегия межкультурного диалога, которая также должна быть уточнена с учетом новых реалий изменяющегося мира, но это – иной подход к пониманию «своей» и «другой» культуры.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Астафьева О.Н. Транснационализация культурного пространства: государство и проблемы координации коммуникативных стратегий // Человек, культура, общество в контексте глобализации. М., 2007.
2. Астафьева О.Н., Аванесова Г.А. Взаимодействие культур // Глобалистика: Энциклопедия / Гл. ред. и состав. И.И. Мазур и А.Н. Чумаков; ЦНПП «Диалог». М., 2003.
3. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества: Пер. с англ. М., 2004.
4. Бергер П.Л. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П.Бергера и С. Хантингтона: Пер. с англ. М., 2004.
5. Всеобщая декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии. Франция, ЮНЕСКО, 2002. Париж, 2002.
6. Гидденс А. Ускользающий мир. Как глобализация изменяет нашу жизнь. М., 2004.
7. Канклин П.Г. К гибридным культурам? // Ключи от XXI века: Сб. статей: Пер. с франц. М., 2004.
8. Кагель М. Могушество самобытности // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Инземцева. М., 1999.
9. Луман Н. Дифференциация: Пер. с нем. Б. Скуратова. М., 2006.
10. Уткин А.И. Глобализация. Процесс осмысления. М., 2001.
11. Штомка П. Социология: Анализ современного общества: Пер. с польского. М., 2005.
12. Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.
13. Hall S. The question of cultural identity' in Hall, S.et. al. (ed), Modernity and its Future. Cambridge, 1992.
14. Hannerz U. Transnational connections: Culture, people, places. London, 1996.
15. Shtomka P. Trust. A Sociological Theory. Cambridge, 1999.

---

<sup>16</sup> Там же.

**М.В. ТЛОСТАНОВА**

## **(АНТИ)БРЕНДИНГ ЖИЗНЕННЫХ СТИЛЕЙ ЧЕЛОВЕКА В ПОСТМУЛЬТИКУЛЬТУРНУЮ ЭПОХУ, ИЛИ КАК ВЕРНУТЬ СМЫСЛ ИДЕНТИЧНОСТЯМ В ПОЛИТИКЕ?**

***Аннотация:** В работе затрагивается тема гиперреальности и симулякров современного социума и исчезновения символического измерения в условиях тотальности знакового товарного обмена, когда бренд превращается в рекламу уже не просто продукта, но самой жизни (съеживающейся до ее стиля), а товарный расизм обретает новые черты в постмультикультурную эпоху альтермодерна без берегов. Автор пытается ответить на вопросы, возможно ли сегодня публичное пространство вне рынка? Существует ли честная коммуникация вне тотального брендинга и потребления? Как освободить сознание в условиях глобальной несвободы от навязываемых символов и образов и вернуть смысл идентичностям в политике, в мире, где любые идентичности стали товаром?*

***Abstract:** The paper touches upon the questions of hyperreality and simulacra of contemporary society and the vanishing of the symbolic dimension in the conditions of the totality of the commodity exchange in the sphere of signs, when a brand comes to advertise not a product but no less than life itself shrinking to a life style, while commodity racism acquires new features in the post-multicultural era of boundless altermodernity. The author tackles such questions as is it possible to have a public space outside of the market? Is there a disinterested communication outside the totality of branding and consumption? How to free our minds in the conditions of global bondage of the imposed symbols and images and give meaning back to identities in politics in the world, where any identities have become commodities?*

***Ключевые слова:** символ, знак, симулякр, совестливый потребитель, (само)ироничный брендинг, «возвышенное потогонной фабрики», «товар-*

---

Тлостанова Мадина Владимировна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры философии РАНХиГС при Президенте РФ, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

---

ный расизм», антикорпоративное противостояние, глобальная деколонизация».

**Key words:** *symbol, sign, simulacrum, conscientious consumer, (self)ironic branding, “sweat shop sublime”, “commodity racism”, anti-corporate resistance, global decoloniality.*

В сегодняшнем постнациональном мире системного кризиса модерна символ претерпевает значительную трансформацию и уже не играет роль отчетливого механизма коллективной памяти, посредника между разными сферами семиозиса, семиотического конденсатора, по определению Ю. Лотмана<sup>1</sup>. Согласно широко известной трактовке Ж. Бодрийяра, бесконечно плодящиеся знаки становятся самодовлеющими, симуляция заменяет реальность, а коммуникация уступает место множасьейся сигнификации, в которой означающее лишено означаемого, различным способам конструирования реальности с помощью средств массмедиа, брендинга, рекламы. Субъект оказывается соблазненным объектами в некую тотальную симуляцию реальности или в гиперреальность, ведущую не к свободе, а к страху и неуверенности, а, в конечном счете, к закату реальности как таковой<sup>2</sup>.

Бодрийяр говорит об этом так: «Нет больше зеркала ни сущего и его отображения, ни реального и его концепта»...«Реальное не обязано более быть рациональным. Оно только операционально. Фактически, это уже больше и не реальное, поскольку его не обволакивает никакое воображаемое. Это гиперреальное, синтетический продукт излучения комбинационных моделей в безвоздушном гиперпространстве»<sup>3</sup>.

Глобальный мир является миром обмена знаков и товаров и, согласно тому же Бодрийяру, все меньше способен увидеть и распознать символическое. Ведь символическая область отличается от знаковой потому что знаки могут обмениваться как товары, а символы действуют иначе — они обмениваются как дары, порой в насильственной форме церемонии потлач<sup>4</sup>. Бодрийяр имеет в виду традиционную церемонию индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки (прежде всего, чинуков). Это, в сущности, парадоксальный обряд, своего рода война за авторитет и влияние, где вместо обычного оружия пользуются дарами — имуществом,

---

<sup>1</sup> Лотман Ю. Внутри мыслящих миров // Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. С. 240-241.

<sup>2</sup> Baudrillard, Jean. *Simulations*, New York: Semiotext(e), 1983; Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.

<sup>3</sup> Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994, p. 3.

<sup>4</sup> Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage, 1993.

материальными ценностями племени. Когда какой-нибудь видный представитель племени выстраивал «длинный дом» или проводил церемонию, связанную со свадьбой, похоронами или другим столь же важным событием, он приглашал всех родственников, а также и недругов, конкурентов и недоброжелателей, чтобы поразить их своим гостеприимством, задарить, продемонстрировать свои возможности, могущество, а также и пренебрежение к имеющемуся богатству.

Бодрийяр уподобляет некоторые ритуалы современного общества церемониям потлач, но не по сути, а только внешне. Реклама прикидывается праздником потребления, СМИ – праздником информации, ярмарки – праздником производства. Но главное, что «функциональное расточительство пытаются выдать за символическое уничтожение»<sup>5</sup>. Это не меняет сути – принципа пользы и функциональности, который не нарушается локальными празднествами вроде скачек или показа мод.

Глобальное общество, согласно позднему Бодрийяру, лишено этого символического элемента и потому оно символически, если не в буквальном смысле, уязвимо перед такими событиями, как, например, 11 сентября 2001 г.<sup>6</sup> Философ размышляет о терроризме в контексте символического обмена и утверждает, что «в головокружительном цикле невозможного обмена Смерти, смерть террориста бесконечно мала, но она создает вакуум, производит конвекцию в огромных размерах. Вокруг этой малой точки реальности и власти, система сгущает, собирает все свои силы.

Тактика террористической модели предполагает создание избыточной реальности и рассчитывает вызвать с помощью этого избытка крушение системы. Ирония в том, что жестокость власти оборачивается против нее самой, так как террористические акты дают увеличенное зеркальное отражение самой власти, и представляют собой модель символической жестокости, которая запрещена в системе. Это – единственный вид жестокости, который власть не может осуществить – жестокость ее собственной смерти. Вот почему все видимое могущество не может ничего противопоставить ничтожной, но символической смерти нескольких индивидов»<sup>7</sup>.

Таким образом, Бодрийяр проводит различие между символической и знаковой ценностью объекта, утверждая, что символическую ценность объекту придает субъект в соотношении с другими субъектами (это коммуникативная по своей сути операция). Тогда как знаковая ценность есть

---

<sup>5</sup> Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000 (<http://lib.rus.ec/b/153935>).

<sup>6</sup> Baudrillard, Jean. *The Spirit of Terrorism and Other Essays*, London: Verso, 2002.

<sup>7</sup> Ibid., p. 17-18.

ценность в рамках системы объектов (например, речь идет о сигнификации класса, вкуса, социального статуса и т.д.). Современное общество разучилось трактовать символы. Оно действует на уровне знакового товарного обмена<sup>8</sup>, а не символической ценности обмена дарами.

Тезис Бодрийера о съживании социального выражается, в том числе, и в тревожном факте переноса, обретающем сегодня тотальный смысл: в отличие от прежней рекламы, действовавшей по принципу пустого символа (все помнят продукцию, рекламировавшуюся тетушкой Джемаймой или дядей Бенсом — симулякрами, обеспечивавшими доверие потребителя к бренду), теперь рекламируется уже не продукт, а идея, стиль жизни, определенные ценности, включая самые нетрадиционные и революционные, идентичности, а может быть и сама жизнь?

Ведь существует же во Флориде городок Селебрейшн (буквально, празднование, а на самом деле, вечный праздник), придуманный и созданный Диснеевской корпорацией и реализовавший симулякр идеального маленького американского городка первой половины XX века. Это оживший бренд, внутри которого можно поселиться и прожить всю жизнь, естественно, став при этом частью огромного диснеевского бренда, живой рекламой внутри герметичного мирка диснеевской монополии<sup>9</sup>.

Уже давно существует понятие брендинга людей и брендовых сообществ, становящихся все более транснациональными. Хрестоматийный пример — человек кока-колы, еще в 1960е годы узурпировавшей у хиппи тематику любви и свободы. Более свежий и менее массовый пример — индивид Body-shop, чувствительный уже не только к правам человека, но и к правам природы (животных, растений), к натуральности и экологичности косметических и парфюмерных ингредиентов и к проблеме запрета на тестирование их на животных (это уже этическая компания как бренд). Весьма изобретательны в брендинге идей компьютерные корпорации, нередко пользующиеся такими понятиями как революция, демократия, нестандартное мышление.

Постмультикультурный «маркетинг меньшинств» успел стать прибыльным делом за последние несколько десятилетий. Этот процесс ярко отражен в книге «Латинос инкорпорейтед»<sup>10</sup>, где автор исследует особенности коммерциализации латиноамериканцев как социальной группы в современном американском обществе. Сегодня половина всех исполнителей, которые записывают диски и звучат на радио и телевидении —

---

<sup>8</sup> Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage, 1993.

<sup>9</sup> Town Center. Celebration, Florida. <http://celebrationtowncenter.com/> (30.04.11)

<sup>10</sup> Davila A. *Latinos inc. The Marketing and Making of a People*. University of California Press, Berkeley, 2001.

латиноамериканские по происхождению музыканты. Сальса продается гораздо лучше, чем кетчуп на Среднем Западе, в кинотеатрах люди покупают охотнее начос, а не хот-доги. Мы имеем дело с культурным и маркетинговым явлением под названием американский латино-рынок. Сегодня он превратился в многомиллиардную индустрию, которая простирается от Лос-Анджелеса и Майами до Нью-Йорка и Чикаго, но все это — результат последних сорока лет, а у истоков этого специфического рынка стояли кубинские иммигранты, создавшие предпосылки для сегодняшнего бума, как и многие стереотипы, которые очень трудно изжить<sup>11</sup>.

Особая роль в стереотипизации и коммерциализации «латинос» принадлежит визуальной культуре, образам рекламы, телевидения, кино. Латино-индустрия в США направлена, главным образом на то, чтобы сменить прежние негативные стереотипы на позитивные, представив при этом дело так, что они и вовсе не являются стереотипами. Многие рекламные образы, такие, как реклама автомобиля фолд, нацеленная на латино-потребителя, построены на антитезах — здесь обыгрывается традиционное представление о женщине латиноамериканского происхождения, которая не связывается в массовом сознании с любовью к гамбургерам или новым автомобилям<sup>12</sup>. В других образах латинокультуры, которые продаются на американском рынке, продолжается актуализация неких стереотипных черт, якобы присущих этой культуре — набожности, любви к семье, этических ценностей, приверженности традиции. Дело не в том, соответствует ли все это реальности, а в том, что латино-семья представляет собой идеального потребителя в глазах рекламщиков и производителей товаров, в отличие от атомизированного условного общеамериканского потребителя.

Мультикультурная рекламная индустрия постаралась создать целые системы коммерческих стереотипов. Многие корпорации специально изучают вкусы этно-потребителя с тем, чтобы рекламировать свою продукцию только для него. Порой этнокультурное измерение пересекается в такой рекламе с социальным, когда обыгрывается стереотип повышения своего статуса, направленный на то, чтобы заставить бедную/не белую аудиторию купить продукт, ассоциирующийся с богатством и преуспеванием англосаксонской Америки.

Отдельного упоминания заслуживает история корпорации «Старбакс», которая продвигается посредством ностальгии по исчезнувшему сообществу, по публичному пространству, по общению людей вне дома и

---

<sup>11</sup> Ibid., p. 23.

<sup>12</sup> Ibid., p. 89.

работы, симулякр которых создает атмосфера «Старбакс». В этом смысле интересна история противостояния сапатистских кофейных кооперативов CPLVD и корпорации «Старбакс»<sup>13</sup>. Однако, сами сапатисты прекрасно осознают легкость сведения их политического противостояния к бренду сапатистского кофе, к плоским коммерциализированным символическим знакам в сознании обывателя мирового Севера, пусть и советливого, и достаточно открытого и прогрессивного.

Наконец, нельзя не отметить тот факт, что современный потребитель — человек искушенный и даже временами самоироничный. Он прекрасно осознает, что потребляет и, возможно, относится к этому отрицательно или критически, но потреблять при этом все равно продолжает. Для такого сегмента рынка существует ироничная и самоироничная реклама и брендинг, по крайней мере, начиная с поп-арта. Последний, издеваясь над рекламой, и сам превратился, как известно, быстро в ее часть. Чего стоит иронический, но в целом, вполне позитивный имидж товарного рая, стандартизированная, но при этом вполне аппетитная еда бесконечных конвейеров тортов, гамбургеров и супов в исполнении Роя Лихтенштейна, Энди Уорхола и др.<sup>14</sup>

Это мерцание утверждения и отрицания бренда, его плавающая знаковая меня удивили однажды в летней школе весьма известного американского колледжа, где 4 июля один из преподавателей явился на работу в атласных узеньких и коротеньких, явно клоунских брючках, пошитых из американского флага. Он издевался, но одновременно, выражал таким сниженным образом свой патриотизм. Этот феномен своеобразной bobo-идентичности описан американским социологом Д. Бруксом как гибрид богемы и буржуазии<sup>15</sup> — если новые левые критиковали конформизм корпоративной культуры уже полстолетия назад, то неоли-

---

<sup>13</sup> CPLVD — аббревиатура лозунга *Cafe para la vida digna* — «кофе ради достойной жизни». Он лежит в основе экономического проекта ряда сапатистских общин и кооперативов по деятельности, а не симулятивно «органическому» выращиванию кофе и альтернативному крупным корпорациям и прежде всего «Старбакс» распространению его среди совестливых и экологически и этически ответственных потребителей по всему миру с последующим использованием средств для улучшения жизни тех, кто этот кофе вырастил.

<sup>14</sup> Большой популярностью пользуются современные «ремейки» в узнаваемом и едва ли не классическом стиле поп-арт, вызывающем у потребителя ностальгию по 1960-м. Например, известная реклама духов DKNY, а также менее известный пример своего рода социальной рекламы, символизирующей международную кампанию за безопасный секс среди гомосексуалистов со слоганом “Slip it on” (натяни это), красноречиво красующемся над бананом.

<sup>15</sup> Brooks D. *Bobos in Paradise: The New Upper Class And How They Got There*. N.Y., Simon & Schuster, 2000.

берализм активно использует эту критику, присваивая, приватизируя ее и делая частью безбрежного рынка.

«Стало невозможно отличить пьющего эспрессо художника от потягивающего капучино банкира, антиистеблишмент бунтаря от за-истеблишмент корпоративного работника... невозможно отличить не только по внешнему виду, но и по отношению к морали, сексу, отдыху и работе». Как представляется артритику Марии Кравцовой, синдром бобо добрался и до нашей страны. Она называет это левым грумингом. И цитирует одного из таких «бобо» – куратора Андрея Паршикова: «Человек левых убеждений, который пользуется роскошными товарами, – это совершенно нормально. Важно понимать, что в производстве дорогих товаров не используется низкооплачиваемый труд, что они производятся в соответствии с нормами труда. Лучше купить одежду от Ямамото, которую шьют в Японии, чем Топшоп, который отшивается в Китае или Индии руками бедных обездоленных детей. В левом дискурсе критикуется массовое потребление: если ты покупаешь бутылку кока-колы – это преступление, а если ты покупаешь бутылку дорогой минеральной воды, за которую люди получают нормальную зарплату, я считаю, это о кей»<sup>16</sup>.

В брендинге, в сфере рекламы и рынка в целом сегодня в продаже и насаждении определенных стилей жизни и ценностей, ассоциируемых с продуктами, выражается глобальная колониальность – та матрица модерности, которая хотя и возникла изначально в результате отношений между европейским своим и неевропейским иным в рамках колонизации, христианизации и капитализма, но затем была перенесена на весь мир и на всю логику взаимоотношений людей, стран, человека и природы, мужчин и женщин, представителей нетрадиционной сексуальной ориентации, иной религии и т.д.<sup>17</sup>. Эта логика ярко проявилась в «товарном расизме» Британской империи уже в Викторианскую эпоху, как показала в своих работах Энн Макклиток. По мере того, как домашнее пространство Викторианской Англии расиализировалось (класс обретал расовые черты), колониальное пространство наоборот, одомашнивалось и коммерчески присваивалось<sup>18</sup>. Особенно ярко это видно на примере мыла как особого символа цивилизации.

---

<sup>16</sup> Кравцова М. Левый груминг // Арт Хроника. 2011. № 8. С. 91.

<sup>17</sup> Подробнее о глобальной колониальности см.: Глостанова М.В. От биополитики и некрополитики к геополитике и телесной политике знания. Вестник РУДН. Серия «Философия». 2011. № 1. С. 39-48.

<sup>18</sup> McClintock, Ann. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. N.-Y., L.: Routledge, 1995, p. 100-112.

По мнению Макклиток, в конце XIX века в культуре британского империализма произошел переход от научного расизма – воплощенного в научных журналах, этнографических трудах и заметках путешественников, к товарному расизму. Она полагает, что товарный расизм – это викторианские рекламные методы, жанры, музейное и выставочное движение, которые превратили имперский прогресс в потребительские спектакли для массового пользования.

С точки зрения исследовательницы, «иконография грязи превращается в своего рода поэтику надзора, используемую для контроля над границами между нормальной и грязной сексуальностью, нормальной и грязной работой, нормальными и грязными деньгами»<sup>19</sup>. Товарный расизм проявляется в тот момент, когда расовые дискурсы совершают очередную мутацию от романтического ориентализма и квазинаучного расизма к преимущественно рыночным и коммерческим формам в таких областях, как реклама, массмедиа, новые виды искусства, например, фотография.

Так, в рекламе мыла «Пеарс» санкционировался глобальный характер викторианской коммерции, освященной домашним святилищем ванной белого мужчины – квинтэссенции прогресса и цивилизации, экспортируемых в иные пространства. На рекламе мыла «Пеарс» всегда представлены носители «бремени белого человека», либо представители колонизированных народов мужского пола, счастливо обнаруживающие на «диком берегу» ящик мыла «Пеарс» – источник цивилизации.

Чего стоит помпезный тон одной из самых распространенных рекламных листовок этого мыла: «Первый шаг на пути облегчения бремени белого человека – обучение чистоплотности. Мыло «Пиарс» – мощный фактор освещения темных уголков земли по мере продвижения цивилизации, а среди культурных людей всех народов оно занимает наивысшее место – это идеальное туалетное мыло». Создавалась искусственно сконструированная имперская домашность, которая была миром без женщин и в ней настойчиво и парадоксально обыгрывалась раса. Самый яркий пример – известная реклама все того же мыла, на которой им отмывают добела маленького симпатичного африканца. При этом «четыре фетиша, с упрямством ритуала повторяющиеся в викторианской рекламе мыла, это само мыло, белая одежда (особенно, фартуки), зеркала и обезьянки»<sup>20</sup>.

Нечто подобное существовало, как ни странно, и в Советской рекламе, которая также была отмечена товарным расизмом, классово-сословной избирательностью (иерархией) и направлена на воспитание нового

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 154.

<sup>20</sup> Реклама мыла «Пеарс», опубликованная в книге Макклиток (Ibid., p. 33, 224, 213).

советского потребителя. В этом смысле показательны рекламные слоганы В.В. Маяковского, ориентированные на утопию советской модерности, хотя в его творениях всегда присутствовала ирония, как позднее это произойдет и в обыгрывании рекламных образов и символов в поп-арте. Например, широко известная реклама продукции резинового треста или реклама масла: Не уговариваем, но предупреждаем вас: / голландское масло — / лучшее из масл./ Для салатов, соусов и прочих ед/ лучшего масла/ не было и нет<sup>21</sup>.

Как и в материале, рассматриваемом Макклиток, здесь лояльность империи означивалась чистотой. Одержимость гигиеной у ставшего наильно советским и страдающего от этого Маяковского в контексте противопоставления чистоты и грязи обретает особый смысл. От футуристического прославления грязи<sup>22</sup> он проходит ускоренный путь к гигиенической и прогрессистской одержимости советской промышленной и социальной рекламы 1920-х гг., доказывая свою лояльность еще и таким способом. Пан-оптическое, вечное время империи, выходящее в почти космическое измерение, неожиданно сольется с тотальностью советского товарного рая в рекламе для ГУМа : Дайте солнце / Ночью! / Где / найдешь его? / Купи в ГУМе! /Ослепительно и дешево<sup>23</sup>.

Апофеоз политизированной гигиенической одержимости — стихотворение «Рассказ литейщика Ивана Козырева о вселении в новую квартиру»: Как будто/ пришел/ к социализму в гости, /от удовольствия — / захватывает дых./Брюки на крюк, /блузу на гвоздик, /мыло в руку/ и... / бултых! /Сядешь/ и моешься/ долго, долго<sup>24</sup>.

В гигиенических слоганах Маяковского проявлено типичное для модерности стремление окультурить неотесанного пролетария — вчерашнего крестьянина, подтянуть его до модерности. Отсюда и его одержимость понятием культуры, нередко просто приравниваемым к физической чистоте, как новому советскому фетишу. Он не устает призывать заготовку будущего советского человека, воспитанием которой ему поручили заняться, быть культурным (мыть руки и плевать в урны), приобретать «культурную привычку» (ходить в баню и мыться мылом).

---

<sup>21</sup> *Маяковский В.* Интернет ресурс «Все – всем», раздел «Торгово-промышленная реклама». [http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama\\_index.html](http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama_index.html), 20.07.09.

<sup>22</sup> См. об этом подробнее: *Гаспаров Б.* 1992. Мой до дыр // НЛЮ, № 1; *Глостанова М.* Деконстрация гендерных эпистемологий. — М., 2009, с. 264-272.

<sup>23</sup> *Маяковский В.* Интернет ресурс «Все – всем», раздел «Торгово-промышленная реклама». [http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama\\_index.html](http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama_index.html), 20.07.09.

<sup>24</sup> *Маяковский В. В.* Полное собрание сочинений в 13 томах. — М.: Художественная литература. — Т. 9. [Рассказы. Повести], 1894-1897. — С. 23.

Расовый элемент и анахроническое пространство в большинстве этих примеров скрыты. Они появятся там, где актуализируется колониальное различие, например, в слоганах, написанных для советской рекламы, адресованной колониальным потребителям. В основном, различие в этой рекламе галош или чая строится на знакомых расовых стереотипах и ориенталистском местном колорите, хотя до викторианской метаморфозы отмыwania негритенка добела мылом «Пеарс» дело здесь не доходит: Радуйся, / Весь восточный люд! / Зеленый чай / Привез верблюд. Наши галоши носи век, — / Не протрет ни Эльбрус, ни Казбек<sup>25</sup>.

Но самым ярким является следующий пример рекламного творчества Маяковского, в котором зашифрована не ставившаяся под сомнение логика приравнивания дикаря, выпавшего из модерности к природному, животному началу: Эскимос, / Медведь / И стада олени / Пьют чай Чаеуправления. / До самого полюса/ Грейся и пользуйся<sup>26</sup>.

Олени, медведь и эскимосы здесь представляют цепочку сходных видов, не имеющих прямого отношения к человечеству и, тем не менее, успешно используемых как рынок новых советских продуктов. Эскимосы, хотя и не являются полноценными «гражданами» империи, находясь ближе к оленям и медведям, но именно путем причащения советскими товарами, выполнения роли рынка сбыта, могут надеяться в будущем подняться до уровня настоящих советских людей. «Восточный люд» представлен по принципу отсутствия и практически никак не обозначен, кроме пренебрежительного слова «люд», видимо использованного ради рифмы с «верблюдом» и не иначе как через ориенталистский антураж чайханэ, песков и гор. Но и восточный люд, вряд ли подозревающий, что он таковым является, — прежде всего возможный потребитель замечательных галош «Резинотреста» и чая «Чаеуправления». Налицо идентичная логика той, что была описана МакКлинток.

Сегодня в постмультикультурную эпоху символы и знаки глобализации несомненно редактируются в каждой национальной культуре, в соответствии с той или иной целевой аудиторией, но в целом срабатывает лозунг альтермодерна без берегов, по терминологии французского искусствоведа Николя Буррио<sup>27</sup>. Это культура микширования, неразличе-

---

<sup>25</sup> Маяковский В. Интернет ресурс «Все — всем», раздел «Торгово-промышленная реклама». [http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama\\_index.html](http://vlmayakovsky.narod.ru/reklama/reklama_index.html), 20.07.09.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Bourriaud N. Altermodern Manifesto. Tate Triennale, 2009. <http://www.tate.org.uk/britain/exhibitions/altermodern/manifesto.shtm> (25.01.11).

ния, примелькавшегося и ставшего брендом разнообразия, незаметно превратившегося в слепоту к цвету, к различию. Что касается отечественной ситуации сегодня, то продолжается либо копирование западных стандартов, совершенно не находящих отклика у отечественного потребителя, либо рециркуляция псевдороссийских образов, клише и откровенного китча, выдаваемого за национальные символы и знаки, как проциательно отмечают в своем анализе символики коммуникации современного российского бизнеса И.М. Дзялошинский и М.А. Пильгун<sup>28</sup>.

И все же сегодня существует целая область политического общества, которая занимается антикорпоративным противостоянием, антибрендингом, то есть, подрывом и деконструкцией брендов, пытается свести воедино, познакомить друг с другом два мира, которые корпорации всячески разводят между собой и препятствуют их коммуникации – мир потребителей и мир производителей.

Важно, что они протестуют не против глобализации, а против той человеконенавистнической и обесценивающей жизни людей логики, которая лежит в ее основе: то, что хорошо для корпораций, хорошо якобы для всех и надо лишь подождать, пока корпорации постепенно улучшат жизнь общества и каждого отдельного обывателя-потребителя и озаботятся экологией и всеобщим благоденствием. Протест против такого положения вещей носит все более глобальный характер и охватывает и мировой Юг, и мировой Север. По сути своей это позиция отказа от самой логики модерности, от ее риторики спасения.

Для человека из мира производства, из мира труда, который находится в состоянии винтика глобализационной машины, ярость и бессилие становятся основными протестными реакциями, но в отдельных случаях могут вести и к рождению новой чувствительности и новой субъектности не противостояния и негативности, а ре-экзистенции<sup>29</sup>, как создания иного бытия, хотя для них остается все меньше сфер реализации, потому что весь мир отоваривается и вмещается рынком.

---

<sup>28</sup> Дзялошинский И.М. Пильгун М.А. Бизнес как пространство символической коммуникации. Глава 1// Символы в коммуникации. Коллективная монография. М., Высшая Школа Экономики, 2011, стр. 7-37.

<sup>29</sup> Ре-экзистенция – модель предложенная культурологом А. Альбаном-Акинте. Это (вос)создание позитивных жизненных моделей, миров и самоощущения в т.ч. и посредством искусства, преодолевающего несовершенство и несправедливость мира. Это импульс не отрицания, разрушения, а созидания чего-то иного, идущего своим путем, неожиданно, снимающего противоречия мира и его восприятия человеком. См.: Alban Achinte A. Conocimiento y lugar: más allá de la razón hay un mundo de colores // *Textiendo textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Colección Estudios (Inter)culturales. 2006. 125 p.

В этой связи можно упомянуть книги и фильмы канадской активистки и журналистки Наоми Кляйн<sup>30</sup>, одной из ярких представительниц мировой антибрендинговой кампании. Еще в 2000 году она опубликовала книгу *No Logo* – «нет логотипу», а чуть позднее был создан одноименный документальный фильм. Кроме того Кляйн известна своей работой «Шоковая доктрина»<sup>31</sup>, в которой рассматривается феномен капитализма катастроф. Но вернемся к антибрендингу. Такая деятельность легко и быстро всасывается глобализацией и становится сама очередным новым брендом, новым симулякром. Возвышенное глобализации в отличие от возвышенного кантовского – не ведет к катарсису, оставляет испытывавшего его человека в состоянии не гражданина, а потребителя, в том числе и пассивно потребляющего демократию, выступающего в роли ее зрителя, а не участника или творца.

Обыватель-потребитель – субъект первого мира, испытывает то, что Брюс Роббинс назвал возвышенным потогонной фабрики<sup>32</sup>. Исследователь приводит в пример карикатуру из «Нью-Йоркера», где изображен небритый мужчина в пижамных штанах с утренней чашкой кофе в руках. Внезапно он задумывается о том, что кофе этот выращен в какой-то бедной африканской стране, прежде чем попасть весьма сложным путем к нему на стол, что рубашка, которую он намеревается надеть, сделана в Бангладеш и возможно детьми, получавшими 11 центов в час за свою работу на «макиладоре», больными инфекционными болезнями, не имевшими социального пакета и ненавидевшими янки. Тут-то его и настигает возвышенное потогонной фабрики, отмеченное смутным чувством вины и еще более смутным порывом к действию.

Человек вдруг осознает, что как и все остальные, он принадлежит глобальному миру капитала и труда, в нем просыпается политическая, социальная и экономическая осведомленность, а также актуализируется морально-этическое измерение. В предметах повседневного обихода западный обыватель начинает невольно совмещать ситуацию повседневного потребления с теми мириадами взаимосвязанных рук и умов, которые и производят на свет эти предметы в условиях жесткой эксплуатации. Происходит смешение частного и публичного, попытка воссоединить эстетическое и политическое в сфере глобального коллективного

---

<sup>30</sup> Klein, Naomi. *No Logo. No Space. No Choice. No Jobs*. London: Flamingo, New Ed. Edition, 2001; Klein, Naomi. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. N.Y., Henry and Holt Company Inc., 2008.

<sup>31</sup> Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Knopf (Canada), 2007.

<sup>32</sup> Robbins B. The Sweatshop Sublime // *PMLA*. January, Vol. 117. No 1. 2002. P. 84–97.

бессознательного. Совестьный потребитель неожиданно начинает задумываться над сложнейшей мировой системой, обеспечивающей его товарами и услугами, над уделом людей, задействованных в процессе глобализации, более счастливым винтиком которой он и сам является.

Это внезапное и шокирующее осознание глобального измерения бытия, отмеченного понятием «потогонная фабрика», ведет в итоге к стагнации, к апатии, к ощущению собственной беспомощности, слабости и инерции, к осознанию невозможности собственного действия на столь же глобальном уровне, отсутствия воли и власти и, следовательно, к быстрому возвращению на минималистский уровень личностного повседневного опыта. Важным свойством эстетики потогонной фабрики является причастность, солидарность, снятие прежнего стремления отделить субъект от объекта, хотя действие причастности отменяется в силу примата частной сферы, личной жизни, или, по словам Роббинса, «тиранией близкого над далеким»<sup>33</sup>. Эстетика потогонной фабрики является неотъемлемой частью этоса глобализации.

Возможно ли в этих условиях публичное пространство вне рынка? Существует ли честная коммуникация вне тотального брендинга и потребления? Как освободить сознание в условиях тирании глобальной колониальности, в данном случае, как несвободы от навязываемых символов и образов. Как вернуть смысл идентичностям в политике в мире, где любые идентичности стали продаваться и покупаться? Как ускользнуть из глобальной символической медиасферы, все включающей и отмеченной новым всеядным универсализмом и нивелирующим восприятием и, вместе с тем, неявной но жесткой цензурой?

Среди модных сегодня понятий-брендов глобализации, активно циркулирующих не только в рекламе, но и в политике, науке и искусстве, выделяется, прежде всего, сама мифическая глобальная гомогенная культура, отмеченная, по словам ее апологета Н. Буррио<sup>34</sup>, усилением и упрощением контактов, путешествий и миграций, переводов и субтитров, а также интер-медиаальностью, транзитивностью и креолизацией, создающими якобы один общий для всех герменевтический круг понимания. Этот миф успешно используется как для успокоения совести благополучного потребителя современности, так и усмирения возможного недовольства со стороны потребителя ее второсортной, дешевой, поддельной ипостаси.

---

<sup>33</sup> Ibid., p. 86.

<sup>34</sup> Bourriaud N. *Altermodern Manifesto*. Tate Triennale, 2009. <http://www.tate.org.uk/britain/exhibitions/altermodern/manifesto.shtml> (25.01.11).

И все же не хотелось бы заканчивать на столь пессимистической ноте. Ведь год от года растет число социальных движений и инициатив иного знания, иного эстетизма, иной субъектности, отрицающих тотальность брендинга неолиберальной глобализации, хотя конкурировать с ТНК им крайне сложно, поскольку деньги и власть остаются не в их руках. Это касается, например, движений пищевой суверенности<sup>35</sup>, крестьянского пути<sup>36</sup>, экофеминизма<sup>37</sup> и эконоанархизма, деколониальной трансмодерной эстетики и эпистемологии<sup>38</sup>, институтов глубокой демократии и глубинной экологии и других феноменов, основанных на плюриверсальности, а не универсализме, на космополитическом локализме глобального политического общества, стремящихся отвоевать у модерности интеркультуральные, интер-политические, интер-духовные публичные пространства, свободные от рынка, от власти государства и корпораций, возвращающие ценность человеческим жизням, возрождающие подлинную коммуникацию и важность в ней категории достоинства — своего и чужого. Эта позиция, как ни странно, спасает от хаоса, одиночества и абсурдности тотального брендинга, давая надежду, пусть и робкую, на возможность размежевания с миром вещей и бессмысленной информации, в котором мы вынуждены существовать.

В таком деколониальном анти-возвышенном глобальная колониальность и наша принадлежность к ней в разных качествах — от объектов до субъектов, от критиков до сообщников и тех, кто размежевывается, выступают как движущая сила сублимации. В отличие от эстетики потогонной фабрики деколониальное анти-возвышенное не ведет к апатии и стагнации. Оно не обязательно подвигает нас к политическому активизму, но, несомненно, приводит к серьезным сдвигам в оптике, в том, как мы интерпретируем мир и соотносимся с другими людьми.

---

<sup>35</sup> *Движение пищевой суверенности* — это глобальная концепция права людей на самоопределение в области системы питания, сельского хозяйства, животноводства и рыболовства в противовес тотальному контролю международного рынка и корпораций над сферой питания и за аграрную реформу в интересах людей и природы, а не корпораций.

<sup>36</sup> *La Via Campesina* (Крестьянский путь) — международное крестьянское движение, состоящее из около 150 организаций, выступающих за бережное не наносящее ущерба экологии сельское хозяйство на основе семейного фермерства и за пищевую суверенность.

<sup>37</sup> *Экофеминизм* — одна из самых перспективных ветвей современного феминизма, особенно в ее незападных вариантах. Здесь интересны идеи индийского философа, активистки, ученого Ванданы Шивы, ее критическое осмысление биоразнообразия, биотехнологий, биоэтики и генной инженерии в соотношении с проблемами прав женщин, социального неравенства, глубинной демократии и т.д.

<sup>38</sup> Подробнее об этом см.: Transnational Decolonial Institute. <http://transnationaldecolonialinstitute.wordpress.com/> (30.04.11).

Деколониальный драйв стремится вернуть субъекту достоинство, высвобождая ген противостояния – но не силам природы, а логике модерна/колониальности. Именно в этом случае существует шанс освобождения бытия, знания и эстезиса (чувствования, ощущения мира) современного человека на основе трансэпистемологического взаимопроникновения и полилога как подлинной коммуникации, не использующей другого в своих целях и не основанной на двойных стандартах. Это может способствовать созданию более справедливого и плюриверсального мира, в котором будут сосуществовать многие миры, и где экономические цели не будут состоять лишь в накоплении богатства в немногочисленных руках, целью политики перестанет быть концентрация власти у горстки людей, а корпоративные ценности, связанные с эксплуатацией, коррупцией, радостным потреблением и накоплением денег и товаров перестанут рассматриваться как единственная дорога к будущему. Тогда, возможно, это будущее и состоится...

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лотман, Юрий. Внутри мыслящих миров. – Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство СПб, 2000, с. 150-391.
2. Тлостанова, Мадина. Деколониальные гендерные эпистемологии. – М.: ИПЦ «Маска», 2009.
3. Alban Achinte A. Conocimiento y lugar: más allá de la razyn hay un mundo de colores // *Texiendos textos y saberes. Cinco hijos para pensar los estudios culturales, la colonialidad y la interculturalidad*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Colección Estudios (Inter)culturales. 2006.
4. Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*, London: Sage, 1993.
5. Baudrillard, Jean. *Simulations*, New York: Semiotext(e), 1983; Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1994.
6. Baudrillard, Jean. *The Spirit of Terrorism: And Requiem for the Twin Towers*, London: Verso, 2002.
7. Bourriaud, Nicolas. *Altermodern Manifesto*. Tate Triennale, 2009. <http://www.tate.org.uk/britain/exhibitions/altermodern/manifesto.shtm> (25.01.11).
8. Brooks, David. *Bobos in Paradise: The New Upper Class And How They Got There*. N.Y., Simon & Schuster, 2000.
13. Klein, Naomi. *No Logo. No Space. No Choice. No Jobs*. London: Flamingo, New Ed. Edition, 2001
14. Klein, Naomi. *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. N.Y., Henry and Holt Company Inc., 2008.
15. McClintock, Ann. *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. N.Y., L.: Routledge, 1995.
16. Robbins, Bruce. *The Sweatshop Sublime* // *PMLA*. January, Vol. 117. No 1. 2002. P. 84–97.

И.А. УРМИНА

## МНОГОМЕРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ОРГАНИЗАЦИИ

***Аннотация:** В статье анализируется процесс формирования идентичности в рамках современной организации как поликультурной и многомерной единицы современного общества, выделяются характеристики и условия интерсубъектного взаимодействия, необходимые для создания позитивного образа организационной реальности.*

***Abstract:** The article analyzes the process of identity formation within the modern organization as a multicultural and multi-dimensional unit of modern society, singles out the main characteristics and conditions for inter-subjective interaction required to create a positive image of organizational reality.*

***Ключевые слова:** культура организации, интеракция, социокультурное взаимодействие, интерсубъектность, образ позитивности.*

***Keywords:** organizational culture, interaction, socio-cultural interaction, intersubjectiveness, the image of positivity.*

Период постмодерна характеризуется наличием открытых форм отношений и взаимодействий, когда индивид попадает во множество разнородных ситуаций с различными социокультурными кодами, не принимая как единственно истинный какой-либо из них и относительно свободно перемещаясь из одной ситуации в другую, более привлекательную. Это же происходит и на уровне современной организации, ее члены могут вступать в разные сочетания отношений, но при этом не стремиться к полной идентификации члена организации с декларируемыми ею целями и ценностями, а также функциональными ролями.

Пессимизм, социальная атомизация людей, агрессивность или депрессия, равнодушие, характерные для современного общества, неизбежны.

---

Урмина Ирина Александровна — кандидат культурологии, старший научный сотрудник Российского института культурологии, научный сотрудник Института социальной и культурной антропологии Государственной академии славянской культуры (Москва). E-mail: [esurgeon@hnt.ru](mailto:esurgeon@hnt.ru).

---

но проявляются и в его структурных единицах – организациях. Для их успешной деятельности все более необходимой становится интеграция общеорганизационных и индивидуальных целей на основе общей «договоренности», учитывающей не только эффективное выполнение необходимых целевых функций, соблюдение формальных (техничко-технологических) условий профессиональной деятельности, но и предоставление социокультурных условий для реализации определенных индивидуальных потребностей, интересов и ожиданий ее членов.

Если между интересами человека и целями организации достигается относительное равновесие, то выигрывают обе стороны. В процессе активного освоения и использования членами организации элементов природного, технократического и социокультурного окружения происходит либо удержание структуры, либо ее вариации, либо трансформации и изменения.

### **Социокультурная многомерность организации**

Смена парадигм культуры современной организации характеризуется рядом сдвигов, которые придают организационным действиям новые направления и содержание. Изменение организационной культуры происходит в направлении от механистических линейных связей между функциональными единицами к многомерной совокупности отношений, включающих не только функциональные, но и межличностные аспекты. Такому сдвигу соответствует социальная структура сообщества с ориентацией на общее благополучие организации и ее членов, а не только решение узко технократических задач; на партнерство, а не на жесткую схему «управление – подчинение». Изменение отношения руководства к работникам организации происходит в направлении от строгого рационализма и расчетливости, предполагающих опору на привычные и рутинные действия, к включению эмоциональных и личностных компонент в технологии управления персоналом. Это означает, что в культуре организации страхи и слухи сменяются реалистичными оценками ситуаций, а искусственное выравнивание значимости позиций сотрудников – поощрением талантливых и изобретательных. В терминах ценностей речь идет о смене приоритетов: от индивидуальной борьбы с организационными недостатками к заинтересованному участию в ее делах.

В ориентации организационного опыта происходит сдвиг от фокусирования на фактах и количественных оценках отношений между людьми к более символичному их стилю, ориентированному на эмоциональную и качественную оценку организационных дел. Это порождает реалистичное видение фактов: их многомерность и возможность различной

интерпретации в зависимости от определения ситуации. Изменение ориентации в организационной практике происходит в направлении от внешнего локуса контроля (жесткое планирование, бюрократический надзор, наказание) к внутреннему (ответственность, обратная связь руководства и подчиненных, поощрение). Основанием культуры современной организации становится признание того, что организация является продуктом функциональных взаимодействий и межличностных отношений, а не выражением объективного «естественного» порядка.

В условиях многомерности функционально-технологических связей современной организации наряду с формальными отношениями все большее значение приобретают межличностные или неформальные. Этому соответствует и ее социальная структура с ориентацией на общее благополучие ее членов, в направлении от строгого рационализма и расчетливости, предполагающих опору на привычные и рутинные действия, к включению эмоциональных и личностных компонент в технологии управления персоналом. Каким бы ни был тип организации, навыки социального и культурного взаимодействия в ее рамках осваиваются людьми в рабочем процессе, и каждый приходит в нее с определенным культурным потенциалом.

В интеракционных процессах коммуникаций и взаимодействий происходит трансляция социокультурного опыта и социально значимой информации. При этом более опытные работники инициируют процессы коммуникации в соответствии со своими ролевыми обязанностями, а молодые специалисты — на межличностном уровне. Отношения между этими типами коммуникаторов и реципиентов не являются однолинейными или простыми. Они порождают область результирующих связей, на которую проецируется динамика внутренних организационных напряжений, конфликтов, компромиссов, консолидаций и других социокультурных процессов, а также воздействия различных и переменных во времени факторов внешнего окружения организации. Адекватное существование в таком окружении предполагает необходимость освоения характерных для нее официальных норм и повседневных обычаев, а также решения тех проблем, с которыми им неизбежно приходится сталкиваться.

Современные трансформационные изменения характеризуются массовым осознанием того, что ранее установленные нормы, правила, технологии социального взаимодействия, критерии оценки его эффективности утрачивают или уже утратили свою надежность. На уровне организации это выражается в снижении эффективности взаимодействия между функциональными единицами. На уровне группы, в том числе и внутри организации, это связано с нарушением межличностных связей

и смещением привычных ролевых функций, что также влечет за собой снижение эффективности взаимодействия на внутри- и внегрупповом уровнях. С одной стороны, скорость трансформаций внешней среды организации заставляет преодолевать неэффективные социальные и культурные стереотипы, при этом формируются новые правила взаимодействия и коммуникаций людей друг с другом и с окружением. С другой – согласно Э. Гидденсу<sup>1</sup>, социальные значения действия связаны с практической активностью человека и воплощены в социальных конвенциях (social conventions) – общепринятых нормах социального поведения, как в обществе в целом, так и в рамках такой единицы как организация. Это способствует ее поддержанию и безопасному функционированию. Каждый участник процесса трансформаций имеет возможность и время оценить и понять необходимость и важность предлагаемых изменений в личностном контексте.

Следуя теории Т. Парсонса<sup>2</sup> и структурно-функциональному подходу к изучению социальных отношений Б. Малиновского<sup>3</sup> и А. Редклифф-Брауна<sup>4</sup>, можно утверждать, что поведение людей основано на системе потребностей витального характера, т.е. необходимости реализации определенных функций для снижения дефицита вещественного и социального окружения. Помимо потребностей человек удовлетворяет желания и интересы, поддерживая баланс потребностей и социальности.

В рамках организации это происходит в процессах социокультурного взаимодействия (реальный уровень) и коммуникаций (символический уровень), организующих динамическое пространство связей между людьми и артефактами. Следует отметить, что культура представляет собой коллективное социальное явление, которое может быть и создано, и унаследовано членами группы или организации. Она руководит отбором, интерпретацией и передачей информации значимыми для группы способами с учетом основных групповых культурных допущений членов группы. При этом люди могут являться одновременно проводниками нескольких культурных идентичностей, которые проявляются в зависимости от ситуации и характеристик решаемых проблем и задач. Как утверждает Э. Шейн<sup>5</sup>, сила коллективных представлений членов организации определяется тем, что они начинают работать за пределами сознания. Более

---

<sup>1</sup> Giddens A. *Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis*. L., Eng., 1979.

<sup>2</sup> Parsons T. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, Ill., USA, 1960.

<sup>3</sup> Malinowski B.K. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, NC, USA, 1944.

<sup>4</sup> Redcliffe-Brown A.R. *African Political Systems*. Oxford, UK, 1940.

<sup>5</sup> Schein E.H. *Organizational Culture and Leadership*, 4th ed. San Francisco, CA, USA, 2010

того, будучи сформированными и воспринятыми в качестве самоочевидных, они становятся определяющей отличительной особенностью группы; таким представлениям приписывается определенная ценность, они воспринимаются не просто «своими», но, в силу успешности опыта, истинными и позитивными.

В социологии, антропологии, социальной антропологии принято рассматривать понятие идентичности в рамках «функциональных и символических целостностей, зафиксированных в институциональных социокультурных структурах и обеспечивающих их сохранность»<sup>6</sup>. Понятие многомерной идентичности человека по Э. Эриксону<sup>7</sup> означает его личностное представление о себе, осознание как «Я» по отношению к социальным ин- и аутгруппам — «Другим». В рамках организации как структурной единицы общества такая идентичность формируется в рамках двух оппозиций: «Я» — «Другой» внутри организации и «Мы» — «Другие» по отношению к внешней среде организации либо отдельным подразделениям внутри одной организации.

В соответствии с моделью многомерной социальной идентичности Э. Абес и С. Джонс<sup>8</sup>, включающей измерения расы, гендера, сексуальной ориентации, религиозных убеждений, принадлежности к той или иной культуре и социальному классу, воздействие внешних (контекстных) факторов приводит к изменениям в содержании тех или иных измерений идентичности. Степень влияния этих факторов определяется степенью осмысления человеком собственной жизни и, следовательно, формирует приоритет личностной идентичности в сравнении с социальной.

Однако Э. Рейд и К. До<sup>9</sup>, опираясь на эмпирические исследования, утверждают приоритет именно социальной идентичности, которая оказывает существенное влияние на формирование идентичности «Я». По сути, до сегодняшнего дня вопрос о соотношении социальной и личностной идентичности человека остается открытым, признается только то, что социальная и личностная компоненты идентичности являются взаимодополняющими. Признается также, что формирование идентичности происходит на протяжении всей человеческой жизни в постоянном

---

<sup>6</sup> Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Том IV. М., 2010. С. 92.

<sup>7</sup> Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

<sup>8</sup> Abes E.S., Jones, S.R. "Meaning-Making Capacity and the Dynamics of Lesbian College Students' Multiple Dimensions of Identity" // *Journal of College Student Development*, 2004, No 45 (6). P. 612-630.

<sup>9</sup> Reid A., Deaux K. "Relationship between Social and Personal" // *Journal of Personality and Social Psychology*, 1996. Vol. 71. №. 6. P. 1084-1091.

ситуативном противоречии с реальным окружением. Очевидно также, что процессы формирования идентичности в рамках организации в условиях многомерности формальных и неформальных связей с неизбежностью отражают ситуативные результаты интеракций (коммуникаций и взаимодействий), происходящих как внутри организации, так и в ее окружении.

В условиях организационных отношений, т.е. формальных и неформальных социальных связей, наполненных культурным содержанием, человеку предоставляется возможность предпочтительного выбора той идентичности-маски, которая, с одной стороны, соответствует принятой социальной идентичности, с другой – позволяет отделить «Я» от «Другого». Рассмотрим это более детально.

Согласно Э. Дюркгейму<sup>10</sup>, перемены в современном мире происходят настолько быстро и интенсивно, что это порождает значительные социальные трудности, которые он связывал с аномией – ощущением бесцельности или бесполезности существования, вызванным определенными социальными условиями. Рамки и требования традиционной морали, которые были обусловлены религией, в ходе социального развития оказались в основном разрушены, и поэтому в современных обществах многие индивиды сталкиваются с ощущением, что их повседневное существование лишено смысла. Скорость распространения и мощь информационных ресурсов сделали весь земной шар потенциальным рынком и общим рынком рабочей силы. Появились новые понятия «дистанционной» работы и виртуальных команд. Эти «non-co-located» (разъединенные) объединения, состоящие из международных, многонациональных или глобальных корпораций, композиционно стремятся быть многонациональными и поликультурными. Основой социальной общности людей становится система разделения труда как функциональной зависимости друг от друга.

В условиях аномии индивид нуждается в такой социальной среде, в которой не только поддерживаются стабильные связи, но и сохраняется определенное место, а его идеи и ценности разделяются другими членами группы. Этому способствует и культурная среда организации, в процессе функционирования сознательно формируемая, развиваемая и адаптируемая ее членами под воздействием различных факторов внутренней и внешней среды. Это косвенно подтверждается исследованиями групповых процессов в групповой динамике психоаналитика У. Байона<sup>11</sup>, ко-

---

<sup>10</sup> Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

<sup>11</sup> Bion W.R. *Experiences in Groups and other Papers*. London, UK, 1991.

торый раскрыл понятие так называемого социального обмана – группового зависимого предположения, которое может оказать негативное влияние на эффективность выполнения задач организации. В этом случае происходит идеализация возможностей руководителя (лидера) и возложение на него всей ответственности как за решение задач, так и за неудачи, особенно в проблемные или кризисные периоды.

Таким образом, формируются фантазии о скрытой безопасности членов коллектива или группы, которые становятся эмоционально зависимыми, обесценивают себя и деквалифицируют своими критическими мыслями, взглядами, идеями. Динамика процесса деквалификации и отчуждения точно определяется термином «Jonah Complex», который А. Маслоу употребил в отношении индивида, уклоняющегося от своего неразвитого потенциала творчества и роста. Члены организации предпочитают легкую безопасность возможным страданиям и неизвестности опыта собственных усилий и ошибок. В периоды трансформации и кризиса общества, медленного решения социальных проблем такие тенденции прослеживаются отчетливо и на уровне отдельно взятой социальной институциональной единицы – организации, в которую люди стремятся с целью получения групповой безопасности и возможности частичного перекладывания ответственности за выполнение этой функции на плечи руководства.

Если считать вышеуказанный тезис о социальном обмане верным, то именно в периоды проблемных трансформаций и кризисов на уровне отдельных организаций формируется стиль наследования культуры организации, отражающий, с одной стороны, пассивность поведения членов организации в решении проблемных задач, неизбежно стоящих перед организациями (особенно, если проблемная ситуация носит затяжной характер), а с другой – авторитарную форму управления, опирающуюся на культурные предпочтения руководящей структуры или руководителя-лидера. Следует отметить, что ряд исследований культуры организации такую точку зрения подтверждают.

### **Характеристики интересубъектного взаимодействия**

Как указывает Э.А. Орлова<sup>12</sup>, концепция человека как активного существа, способного к результативному взаимодействию с окружением, предполагает наличие набора необходимых и достаточных врожденных свойств, обеспечивающих идентификацию и формирование идентичности в контексте результативной деятельности.

---

<sup>12</sup> Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации: антропологическая трактовка // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2011. Том V. М., 2011. С. 175-180.

Формирование процессов совместной активности людей обусловлено несколькими фундаментальными детерминантами. Во-первых, стремление избежать опасности, грозящей любой социокультурной единице разрушениями. Во-вторых, поиск возможностей, позволяющих преодолеть неопределенность в отношениях с окружением, путем снижения рисков или повышения уровня безопасности в пространстве существования этой социокультурной единицы. В-третьих, совместное поддержание ситуации безопасности, обеспечивающей возможность повседневного существования социокультурной единицы. Каждая из детерминант обуславливает включение и работу специфичных для нее механизмов организации социального взаимодействия.

Первые две детерминанты можно рассматривать как проблемные ситуации, последнюю – как установившуюся, рутинную, тогда выстраивается логическая последовательность движения социокультурной единицы (в нашем случае – организации) от угрожающей ей ситуации к безопасной. Этому соответствует следующая динамическая схема: опасность рассматривается как проблема, связанная с угрозой существования организации (нарушение границ, структуры социально приемлемых отношений, снижение статуса и престижа во внешнем окружении).

Соответственно, в адаптационных целях членам организации следует объединить усилия (осознанная или неререфлективная идентификация проблемной ситуации); преодолеть неопределенность к более безопасным условиям за счет перераспределения функций; адаптироваться к проблемной ситуации за счет распределения усилий между обоими направлениями взаимодействия и преодоления неопределенности; частично примириться с реальным или потенциальным наличием опасности и установить конвенциональные нормативы совместного существования). В этом контексте опасности соответствуют такие базовые категории интеракции, как «угроза», «недоверие», «вред», детерминирующие соответствующее содержание взаимодействия. Угроза в сочетании с недоверием вызывают напряженные отношения между участниками. Недоверие и вред совместно обуславливают у них взаимную отчужденность. Угроза и вред, дополняя друг друга, порождают атмосферу страха. Наличие таких отношений между людьми в условиях опасности становится серьезным препятствием для ее совместного преодоления, усугубляя напряженность ситуации. При таких обстоятельствах возрастает вероятность конфликта как внутри единицы, так и между ней и окружением. «Неопределенность» можно представить через понятия «отчужденности», «сомнения», «бесцельности».

После того, как удалось избежать угрозы при наличии отчужденности и сомнения пространство интеракции вынуждает ее участников опре-

делить ситуацию дальнейших совместных действий. Сомнение и бесцельность в совокупности могут привести к отказу участников от продолжения взаимодействий (если сохранение организации им представляется опаснее, чем уход в другую). Когда отчужденность сочетается с бесцельностью, социальное состояние можно назвать безразличием (формальное выполнение привычных функций). В этом случае нужен мобилизующий импульс, который при неартикулированных интересах может обусловить консолидацию людей, а при определенности – к установлению партнерских отношений.

Характеристиками интересубъектной безопасности можно считать предсказуемость, доверие и пользу. Предсказуемость и доверие обуславливают надежность в отношениях между людьми. Предсказуемость и польза обеспечивают участникам взаимодействия благополучие. Доверие и польза делают отношения удобными. Если в организации доминирует такая атмосфера, можно считать, что интеракции будут инерционно воспроизводиться в солидарной или установленной договором форме.

Выделение состояний интересубъектности значимо с точки зрения определения вероятности поддержания или изменения ранее сложившихся организационных отношений. Сочетания «недоверие – вред», «угроза – вред», «отчужденность – сомнение» можно рассматривать как предпосылки для изменения структуры социальных взаимодействий. Сочетания «угроза – недоверие», «сомнение – бесцельность», «предсказуемость – доверие» обуславливают инерционное воспроизведение стандартных внешних проявлений сложившихся ранее отношений. Сочетания «сомнение – бесцельность», «предсказуемость – польза», «доверие – польза» побуждают участников затрачивать специальные усилия на поддержание эффективного взаимодействия. Именно эти сочетания отражают групповую проблемную ситуацию, характерную для организационных дисфункций трансформационного характера.

Первоначальное состояние интересубъектности, принимаемое в качестве условной точки отсчета, обозначается как разобщенность. Проблемная ситуация побуждает разобщенных индивидов к объединению в поисках возможностей ее преодоления и необходимых ресурсов. На начальной стадии это носит стохастический характер (нестабильность, слабая организованность, краткосрочность). Далее часть взаимодействий становится более устойчивыми за счет ориентации на их фундаментальные парадигмы. Данная ориентация направлена на преодоление ситуации – попытки примириться с проблемой и консолидироваться с агентом угрозы, что ведет к размыванию границ организации; либо попытки нейтрализации ситуативных рисков, когда взаимодействие ориентиру-

ется на партнерство как форму активной адаптации; либо стремление разрушить проблемообразующие факторы в общем конфликтном взаимодействии.

По-иному актуализируются внутри организации те же фундаментальные формы социального взаимодействия под давлением внешних проблемообразующих факторов: консолидация (при угрозе люди объединяют усилия, пренебрегая различиями в интересах; в ее интересубъектном пространстве доминирует согласие, взаимодействие с внешними агентами угроз осуществляется в парадигме переговоров или борьбы); партнерство (в проблемной ситуации в организации активизируются группы, ориентированные на собственные, а не на общие интересы, тогда взаимодействие с внешними источниками давления осуществляется в парадигмах переговоров или консолидации); конфликт (внутренние проблемы приводят к разделению организации на враждующие группы, что может привести к ее распаду, тогда часть людей примиряется с требованиями агентов давления; часть вступает с ними в переговоры; часть продолжает борьбу, но уже в изменившихся обстоятельствах).

Отдельно следует сказать о коммуникативной стороне социально значимого взаимодействия, которое может осуществляться только в форме информационного обмена, то есть коммуникации, предполагающей передачу от «актора» к «актору» тех или иных смысловых значений посредством речи, изображений, жестов, выражений лица и других символических форм, воспринимаемых различными органами чувств. Очевидно, что в зависимости от конкретной ситуации далеко не всякая входящая информация становится социально значимой, т.е. оказывающей социальное воздействие акторов друг на друга и на окружающую социальную среду.

Более того, не всякая информация, которая передается от человека к человеку в соответствующих временных и ситуативных культурных кодах, воспринимается каждым актором одинаково (и это связано, скорее всего, с биохимическими процессами запоминания, которые происходят в нейронных ансамблях человеческого мозга). А значит, обязательно существует определенного рода «настроенность» на получение и адекватную оценку – обработку – сравнение полученной информации и трансформацию в привычных культурных кодах. Например, проблема взаимоотношений между поколениями живет веками, не теряя актуальности. А ведь это не что иное, как разные стереотипы культурных кодов у людей разного возраста и очевидная несинхронность восприятия быденной ситуации. Тогда и смысл происходящего для людей разного возраста становится разным, процесс «оценка – обработка – сравнение –

трансформация» имеет разный конечный результат. При этом существует и расхождение, иногда значительное, в вербальной и невербальной структуре информации, которая формируется людьми, относящимся к различным возрастным группам.

Это проявляется как в практическом непонимании смысла того, что говорят представители этих групп друг другу, так и в неприятии форм поведения. Можно предположить, что на позитивный результат социального взаимодействия большое влияние оказывает своего рода «ожидаемость» определенных ответных действий со стороны другого взаимодействующего индивида. Совпадение своих ожиданий и реальных действий со стороны партнера результируется в развитии социального взаимодействия, причем в сторону его укрепления и интенсификации. Несовпадение — в его разрушении. На все это оказывают большое влияние привычки, паттерны и нормы, принятые в каждой возрастной стране.

Итак, мы имеем очевидные расхождения в знаковых средствах, символических образах, речевых понятиях, что затрудняет процедуру декодирования информации, передаваемой от индивида к индивиду, от группы к группе, от общества к обществу и т.д. Реакция индивида на подобные расхождения зависит от уровня его социокультурной компетенции. Если взаимодействующие стороны готовы обрести новый опыт и знания, происходит их принятие и накопление, несмотря на непривычность. Если процесс социального взаимодействия имеет очевидный ретроградный характер, происходит деградация на всех уровнях, в том числе и на цивилизационном. Следует сказать и о коммуникативной компетентности, о которой так много рассуждают сегодня при изучении межнациональных и межкультурных связей, связей с общественностью (сюда следует отнести и организационную культуру). Коммуникативные способности и знания стали необходимым компонентом профессиональной деятельности в бизнесе.

### **Формирование позитивного образа организационной реальности**

В групповом, организационном контексте выделяются три стадии динамики целенаправленного формирования позитивных социокультурных отношений. На первой стадии модели позитивного образа людей друг для друга формируются любым набором средств, например, использованием положительных культурных стереотипов, указаний на хорошую репутацию, благоприятных слухов, сообщений о высоких результатах тестирования, оптимистических предсказаний.

Со временем в ходе организационных взаимодействий позитивные образы начинают обретать устойчивую культурную форму, закрепляясь в

ценностях и стереотипах поведения и отношений, создавая в сочетании культурное поле взаимных ожиданий, актуализирующихся через такие социальные побудительные механизмы, как выражение, реализация и оценка ожиданий. Позитивный образ «Другого» в этой ситуации является важным механизмом формирования благоприятных социокультурных отношений. Во-первых, он побуждает человека без зависти отмечать успехи других членов организации, что служит взаимному подкреплению доброжелательных межличностных отношений. Во-вторых, он вызывает в памяти человека более позитивные, нежели негативные представления о другом человеке, что обуславливает проявления доброжелательности в его отношении. В-третьих, он позволяет воспринимать ситуацию неопределенности с точки зрения ее позитивных, нежели негативных возможностей.

На второй стадии формирования позитивных социокультурных отношений люди начинают относиться к такому позитивному образу друга друга как к данности, действия приобретают новый характер и становятся настолько взаимно поддерживающими, насколько сильным, жизнеспособным и действенным является этот образ. Иными словами, на второй стадии позитивный образ членов организации в отношении друг друга поддерживает согласованность их представлений и действий. Например, позитивный образ друг друга у руководителей и подчиненных способствует исполнению функциональных обязанностей и тех, и других, поскольку их отношения становятся более определенными за счет поддерживаемой обратной связи.

На третьей стадии люди начинают реагировать на предьявляемый им позитивный образ. Под влиянием благоприятных представлений, переживаний и взаимных ожиданий формируется культурная среда, для которой характерны такие устойчивые черты, как взаимное внимание, кооперация, участие в делах организации. Такое позитивное окружение само по себе становится источником факторов, связанных с поддержкой и помощью членам организации, обеспечивает им возможность выхода за пределы ограниченного опыта, концентрированности на себе. Важно, чтобы руководство целенаправленно поддерживало соответствующие настроения, представления и действия таким образом, чтобы их ориентации не расходились с ориентациями сотрудников.

Как свидетельствуют исследования, настроения, представления и действия людей носят системный характер и имеют тенденцию создавать так называемые петли обратной связи, усиливающие каждую из составляющих. Позитивное социокультурное окружение создает предпосылки для взаимного дружелюбия, помогает укреплению оптимистичес-

ких настроений, и, в результате, становится источником побуждений к действиям, направленным на его поддержание.

В отношении эффективности действий и взаимодействий такое окружение благоприятствует, во-первых, развитию навыков нетривиального решения проблем; во-вторых, оптимизации принимаемых решений; в-третьих, овладению конструктивными способами их реализации. Однако существуют и неблагоприятные последствия культуры организации, которая базируется на простом приспособлении сотрудников к ее требованиям, конкуренции, беспокойстве за свое место и т.п., поскольку повышенная тревожность может вызвать стрессовые переживания, ухудшение рационального контроля над окружением, феномен привыкания к беспомощности, депрессивные состояния, разрыв социальных связей и склонность к заболеваниям.

Социокультурная среда современной организации должна базироваться на конструктивных, поддерживающих началах, следовательно, на основании дополнительных (и/и), а не взаимоисключающих (или/или) альтернативных направлений организационных действий. Тогда задача менеджмента заключается в совмещении индивидуальных и организационных целей, управлении стабильными и изменчивыми феноменами организации; удержании жестких организационных рамок, оставляя в их пределах свободу действий; вниманию и к межличностным отношениям, и к организационным задачам; использованию ситуационных преимуществ централизации и децентрализации. Формирование и поддержание такого культурного организационного окружения предполагает извлечение преимуществ из движений по шкалам, образуемым этими полюсами, а не рассмотрение их как взаимоисключающих. На этом пути возникает ряд препятствий.

Сложность организаций как социотехнических образований и человеческих отношений в них означает необходимость для руководства овладения знаниями социально- и культурно-антропологического характера, о фундаментальных особенностях ее антропологической обусловленности, которые не сводятся к узко рационалистической трактовке человека и культуры.

Во-первых, известно, что люди стремятся к последовательности и устойчивости в отношениях друг с другом и представлениях об окружении. Даже если внешнее окружение является неопределенным, сложным, подвижным, они упрощают его и делают определенным вопреки очевидности и рациональной логике. Это означает, что если руководство организации не возьмет на себя труд представить организационную культуру как совокупность наблюдаемых целесообразных порядков, люди сами

придумают эти порядки на других, вовсе не рациональных основаниях и будут вести себя соответствующим образом. Здесь хочется подчеркнуть различие поведения человека и его деятельности.

Во-вторых, механизмами таких внерациональных построений являются проекция и интроекция как психические процессы. Проекция означает перемещение внутриличностных чувств и переживаний во внешнее окружение и наделение его элементов значением дружественных или враждебных. Интроекция предполагает полное включение символов и событий в собственные переживания, отождествление себя с ними. Таким образом, люди воспринимают как реальность не то, что происходит в окружении «объективно», между ними, в ходе взаимодействия, но различные собственные стремления, тревоги, достижения, «Я-образы».

В-третьих, люди склонны принимать нечто на веру, например, идеологические построения, без обоснований и доказательств, считая это реальностью, не расчлняя ее на элементы и не решая, от каких из них следует отказаться. Чаще всего люди не отдают себе отчета о смещении себя с окружением. Из этого следует, что в рамках конструктивного подхода к культуре организации важно проводить различие между событиями, имеющими реальные физические или социальные последствия, и их идеологической, ценностной интерпретацией.

В-четвертых, люди вместо того, чтобы признать ошибку, чаще всего оправдывают свое поведение. Механизм рационализации позволяет им найти внешнее приемлемое объяснение своих действий. А это, в свою очередь, обуславливает эскалацию таких действий просто потому, что люди идентифицируют себя с ними как таковыми без соотнесения с причиной или целью. Следовательно, надо предусмотреть право на пробы и исправления ошибок, что обеспечит возможность людям не пытаться оправдать их, во что бы то ни стало.

Еще одним препятствием становится социокультурная неоднородность современной организации, о которой свидетельствуют результаты исследований управления поликультурными организациями, подчеркивающие необходимость освоения руководителями и администрацией глобальных организаций, имеющих подразделения в разных частях света, знаний об особенностях этих субкультурных образований для управления развитием организации в сложных и динамичных внешних условиях.

Попадая в новые организационные условия, люди соотносят ее с элементами той субкультуры, к которой они принадлежат, а когда происходит целенаправленное изменение социокультурных компонент окружения, членам организации приходится сопоставлять с ними следы предшествующей культурной среды. Осведомленность о новых культурных основаниях обо-

стрыет ощущение привычности уже существующих паттернов и тормозит процесс освоения новых. Действия, значимые в привычном культурном окружении, меняют или теряют свое значение в изменившемся контексте организационных взаимодействий и отношений, где они становятся ненужными или меняют порядок. Членам организации приходится обучаться новым наборам процедур в ситуации, когда реальность обусловлена столкновением прежних и новых оснований культуры, вызывая затруднения.

Указанные затруднения можно преодолеть путем целенаправленных организационных изменений. Если они ориентированы на формирование позитивных конструктивных отношений, то на это наиболее нацелены такие технологии управления как *empowerment*, *appreciative management*, *transformational leadership*, использующие так называемый поощряющий стиль руководства. Разумеется, изменения следует осуществлять постепенно и последовательно, чтобы его нормы и ценности оставались не просто декларациями, но осваивались и использовались членами организации в процессе ее функционирования. Рассмотрим теперь стадии этого процесса.

На первой стадии изменения социокультурных отношений в организации, придания им позитивной конструктивной ориентированности, руководство предлагает новые организационные цели и задачи, соответствующие им формы взаимодействий и сопутствующие ценности и нормы. В этот период у членов организации возникает замешательство от непонимания или неприятия этого и недостатка информации, нужны дополнительные разъяснения.

На второй стадии начинается взаимодействие на изменившихся культурных основаниях, ведущие к формированию новых стереотипов действий и отношений, что приносит людям очевидное удовлетворение. Именно в этот период им особенно нужна поддержка в виде поощрений и позитивной оценки достижений.

На третьей стадии у людей пробуждается интерес к основаниям и возможностям формирующихся позитивных конструктивных отношений, нередко негативные аспекты не принимаются во внимание, поэтому руководство может продвинуть и закрепить позитивный образ отношений, их конструктивные элементы.

На четвертой стадии возникает критика новых элементов окружения, поскольку проявляются их возможные негативные черты и последствия изменений, и люди обращаются к элементам предшествующей культурной среды как позитивным. Наконец, на пятой стадии организационные социокультурные преобразования принимаются как реальность со всеми их достоинствами и несовершенствами.

Следует подчеркнуть, что освоение новых элементов организационной культуры и формирование соответствующих межличностных отношений происходят одновременно, в процессе реальных действий, познания, проявления эмоций. Например, соответствующие действия порождают ошибки, которые по ходу дела исправляются; дополнительная информация принимается и используется в коммуникации; прежние схемы отношений и взаимодействий пересматриваются и соотносятся с трансформированными. В то же время в организации возрастает тревожность в ответ на неопределенность (параметры проблемной ситуации), связанную с одновременным формированием и освоением элементов изменившегося организационного содержания отношений. В этой ситуации критическую важность приобретает освоение как позитивных, так и негативных ее характеристик.

### **Заключение**

Формирование идентичности как многокомпонентного феномена в условиях современной поликультурной организации происходит в направлении и профессионального самоотождествления, и корпоративной идентификации с другими членами организации, и, одновременно, поддержания «самости» (Self). При этом возможна так называемая деперсонализация на основе самостереотипизации, когда у членов группы создается ощущение сходства по групповым признакам, восприятие индивидуальности через понятие «Мы» и соответствующие смысловые конструкции. Возможен и другой вариант – композиционное конструирование «Я-идентичности» из «Я-идентичностей» других членов организации, предпочтительных для индивида в определенной ситуации.

Следует отметить, что процесс может привести как к солидаризации, так и к отчуждению в зависимости от содержания ранее рассмотренных ситуаций. Сегодня это зависит от наличия свободы выбора, воздействия организационных сил, интенсивности воздействия повседневной жизни во внешнем (по отношению к организации) окружении, социума в целом и, наконец, адаптационных возможностей членов организации в различных жизненных ситуациях.

### *ЛИТЕРАТУРА*

1. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.
2. Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Том IV. М., 2010. С. 87-111.
3. Орлова Э.А. Концепции идентичности/идентификации: антропологическая трактовка / Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2011. Том V. М., 2011. С. 170-192.
4. Эрикссон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

5. Abes E.S., Jones, S.R. "Meaning-Making Capacity and the Dynamics of Lesbian College Students' Multiple Dimensions of Identity" // *Journal of College Student Development*, 2004, No 45 (6). P. 612-630.
6. Bion W.R. *Experiences in Groups and Other Papers*. London, UK, 1991.
7. Giddens A. *Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis*. L., Eng., 1979.
8. Malinowski B.K. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill, NC, USA, 1944.
9. Parsons T. *Structure and Process in Modern Societies*. Glencoe, Ill., USA, 1960.
10. Redcliffe-Brown A.R. *African Political Systems*. Oxford, UK, 1940.
11. Reid A., Deaux K. "Relationship between Social and Personal" // *Journal of Personality and Social Psychology*, 1996. Vol. 71. №. 6. P. 1084-1091.
12. Schein E.H. *Organizational Culture and Leadership*, 4th ed. San Francisco, CA, USA, 2010.

## Раздел III. Трансперсональность как феномен пограничья

Ю.М. РЕЗНИК

### ЧЕЛОВЕК СРЕДИ ЛЮДЕЙ: ОСОБЕННОСТИ ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

*Аннотация:* в процессе межличностного взаимодействия реализуется особый вид трансперсональности — интериндивидуальный, выступающий в трех основных формах («междумирье», «междувремя» и глубинная трансакция). Его сущность заключается в установлении устойчивых и глубинных связей между субъектами, характеризующихся признаками интенциональности, бессознательным характером, непрозрачностью, невыразимостью, личностной автономией и креативностью. Результатом такого взаимодействия становится формирование субъектности нового типа — разобщенного Иного, который представляет собой локально-различимое единство, складывающееся на основе взаимных интенций (духовной близости), сходства жизненных смыслов и перспектив.

Главное в исследовании интериндивидуальной трансперсональности — открытие мира иного в сфере межличностных отношений, мира, лежащего за пределами интерсубъективного, культурно опосредованного институционально заданного и нормативного одобренного. Именно в нем возникает область межличностного творчества, которая представляет несомненный интерес для ученых и специалистов-практиков, стремящихся постичь новые грани человеческого бытия.

---

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии, заведующий кафедрой философии РАНХиГС при Президенте РФ (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

---

**Abstract:** *In the process of interpersonal interaction a specific inter-individual kind of transpersonality is being implemented. It acts in the three main forms (“between-the-worldness”, “between-the-timeness” and deep transaction). Its essence lies in the establishment of stable and deep links between the subjects, characterized by intentionality, unconscious nature, opacity, ineffability, personal autonomy and creativity. As a result of such interaction a new type of subjectivity is being shaped — a dissociated Other who is a locally discernible unity comprised on the basis of mutual intentions (a spiritual proximity) and a similarity of life meanings and prospects.*

*The most important thing in the study of interpersonal transpersonality is the discovery of the world of the other in the sphere of interpersonal relations. It is a world beyond the sphere of inter-subjective, culturally mediated, institutionally predetermined and normatively legitimized. Here emerges an area of interpersonal creativity which becomes unquestionably interesting for theoretical scholars and practical specialists willing to grasp the new facets of human being.*

**Ключевые слова:** человек, культура, пограничная реальность, между-бытие, жизненный мир, взаимодействие, экзистенция, трансценденция, персональность, трансперсональность, интересубъективность, бессознательное, интериндивидуальная трансперсональность, интенциональность, межличностные практики, личностная автономия, трансперсональное взаимодействие, «междумирье», локально-различимое единство, обобщенный Другой, разобщенный Иной, различие, трансперсональный союз, творчество, время жизни, «междувреме́нье», глубинная транзакция, невыразимость, солидарность.

**Keywords:** *human being, culture, border reality, being-in-between, life world, interaction, existence, transcendence, personality, transpersonality, inter-subjectivity, the unconscious, inter-individual transpersonality, intentionality, inter-personal practices, personal autonomy, transpersonal interaction, “between-the-worldness”, locally discernible unity, generalized Other, dissociated Other, difference, transpersonal union, creativity, life time, “between-the-timeness”, deep transaction, ineffability, solidarity.*

### **Вместо предисловия**

В данной статье я обращаюсь к характеристике одного из уровней трансперсональной реальности, который можно условно назвать *межиндивидуальной (интериндивидуальной) трансперсональностью*. В этом плане трансперсональный человек есть никто иной, как идеальный тип человека, который выражает обобщенную способность проникать в параллельные миры других индивидуальных субъектов и пребывать с ними в пограничном пространстве или сфере между-бытия, не теряя при этом своей индивидуальности.

Поскольку человек живет среди людей, а не только в воображаемом обществе или ином тоталитарном единстве, то следует более детально разобраться в трансперсональной природе его межличностных отношений. Поэтому оставляю за скобками родовое или божественное предназначение человека и обращаюсь к анализу интериндивидуальной трансперсональности.

Межиндивидуальная или интериндивидуальная трансперсональность предполагает ориентацию человека на других, внеположенных «Я», находящихся за пределами его собственного сознания. Такая трансперсональность начинается с обращения человека к другим людям, которые нужны ему для формирования целостности иного порядка, своего рода ансамбля или конфигурации личностей, где каждая из них, сохраняя свою автономию, становится частью чего-то большего, чем она сама. Но в этой совокупности личность не растворяется полностью, а лишь получает дополнительные возможности, отличные от тех, которые ей предоставляет любая социальная группа или институт.

*Между-бытие* как способ существования интериндивидуальной трансперсональности имеет в свою очередь пространственное, временное и интересубъектное измерения (соответственно — междумирье, междувременье и глубинные трансакции), которые проявляются в трансперсональном взаимодействии человека. Межиндивидуальная трансперсональность не может быть понята без определения его субъектных свойств, позволяющих погружаться в пограничное пространство, находящееся между различными жизненными мирами и временными координатами.

### **Человек между жизненными мирами людей**

Перейду вначале к характеристике некоторых субъектных черт человека, который раскрывает свою трансперсональность во взаимодействии с жизненными мирами других людей.

1. *Субъект междумирья*. Естественной стихией трансперсонального человека выступает перманентное стремление к преодолению системных, пространственно-временных и прочих границ жизненного мира как сферы интересубъективного взаимодействия. Как известно, в этом мире люди руководствуются типическими и конвенциональными (взаимосогласованными) представлениями, которые предполагают принятие образа обобщенного Другого и следование ему в повседневных ситуациях. Он локализуется посредством интересубъективного настоящего.

И все же в жизненном мире есть место для иного опыта и знания, разделяемых небольшой группой людей. Я не буду называть их избранными или посвященными, чтобы не быть заподозренным в эзотеричес-

ких пристрастиях. В эзотерике существует тайное знание, доступное лишь узкому кругу посвященных или избранных. В моей же модели трансперсональности как способе между-бытия нет места тайному знанию, хотя имеются латентные слои реальности, погружение в которые требует особого видения и понимания.

Поскольку в своей повседневной жизни я не могу существовать один, без взаимодействия с другими людьми, то вполне возможно предположить, что именно в нем же находится и источник моей трансперсональности как запредельного состояния или надличностной активности, ведущей к постижению иного опыта. И этот опыт не принадлежит каждому из нас в отдельности, а является ситуативно общим достоянием, которым мы пользуемся избирательно и в соответствии с собственными убеждениями.

От интересубъективности интериндивидуальная трансперсональность отличается отсутствием коллективных представлений или рабочих определений, нормативных экспектаций, которыми мы наделяем нашу совместную реальность. Поэтому этот образ не обладает регулятивной функцией и интегрирующей силой. Он не сводится также к сумме индивидуальных интенций и установок, выражающих некую равнодействующую линию. Он также не лежит на поверхности нашего сознания, а скорее погружен в глубины бессознательного, выступая вместе с тем средоточием совместного опыта двух и более людей.

Другими словами, интериндивидуальная трансперсональность в отличие от интересубъективности не является свойством коллективного субъекта или группы индивидуальных субъектов, а находится в пространстве, локализованном между ними. Это — не совместное бытие, а между-бытие, пограничная или «сквозная» реальность, существующая мимолетно, фрагментарно и ситуативно. О ее присутствии мы узнаем лишь косвенным образом, например, когда обнаруживаем, что в ходе нашего интенсивного взаимодействия рождаются новые смыслы, которые не становятся чьей-то конкретной собственностью (их нельзя присвоить) и в то же самое время общим достоянием. Они открываются лишь немногим субъектам, способным перешагнуть порог своего обыденного сознания и оторваться от культурных уз.

Если персональность локализована во всеобщем единстве индивидов (прежде всего, в культуре и социальности), представляя собой его персонафицированное выражение, то в трансперсональности как пограничном пространстве, образуемом *между* жизненными мирами, формируется *локально-различимое единство*, объединенное не общими интересами и установками, а некоторыми идеями и сходным пониманием ситуации взаимо-

действия. Другими словами, трансперсональность — это зона пересечения жизненных миров людей, взаимопроникновения их смыслов и интенций. В этом смысле ее можно рассматривать как особую форму междубытия, бытия между этими мирами (а не над ними) или *междумирья*.

Уже личность (как индивидуальная персональность) укоренена не только в мире живого (через тело), но и пребывает в конкретном социокультурном окружении (пространстве культуры). Одним словом, она привязана непосредственно к социальности и культуре. Трансперсональность же находится на границе разных культур и социальных общностей, не принадлежа каждой из них в отдельности, а образуя при этом новый слой межкультурной и межсоциальной реальности.

В *персональности* человека присутствует множество масок индивидуального или коллективного бессознательного (у Юнга это — «персона», «тень», «анима» и «анимус»), под которыми скрывается его истинная или аутентичная сущность. У трансперсональности нет одной маски. Она многолика, хотя при этом еще и незрима, невыразима, а, следовательно, не поддается визуальному восприятию и символическому определению. Ее трудно зафиксировать и тем более идентифицировать (по крайней мере, на данном этапе развития науки).

В структуре интраперсональной реальности обычно выделяют различные «Я», организованные вокруг центра (самости или проприума). Культура проникает в мир человека как непосредственно, так и через архетипы коллективного бессознательного. Если центром персональной реальности человека выступает культурно опосредованная и основанная на архетипах коллективного бессознательного самость (проприум), то в качестве главного источника интериндивидуальной трансперсональности следует рассматривать не только врожденные идеи, которые воспроизводятся на табло сознания через механизмы припоминания или воспоминания, но и *мир конвенциональных идей, поддерживаемых трансперсональным сообществом на протяжении некоторого времени и воспринимаемых бессознательным образом*. Из этого следует, что такая трансперсональность существует ровно столько, сколько у ее субъектов находится поводов для глубокого общения и совместных духовных поисков.

В своей персональной реальности человек непрестанно обращается к другим людям, создает и поддерживает вместе с ними самые разные формы институционально опосредованных отношений («Я — Ты», «Мы — Они», «Свой — Чужой», «Он — Она», «Старший — Младший» и пр.), следуя установкам *обобщенного Другого* и требованиям культуры. Трансперсональность же адресована не к социальному целому как таковому и не к обобщенному Другому, а к другим Иным (как конкретным персональностям),

обладающим самостью и субъективностью. В процессе трансперсонального взаимодействия (ситуативного трансцендирования) человек осуществляет акты распознавания самостей и идентичностей других личностей, порождая вместе с ними новое пространство.

2. *Разобщенный и внутренне дифференцированный Иной*. Трансперсональность означает буквально выход человека за пределы своей персональности, интегрированной в социум посредством культуры. Но куда выходит человек? В мир непостижимого трансцендентного? Нет. Э. Левинас называет этот предел феноменом «иначе, чем быть», или «инымбытием», находящимся «вне бытия» и обозначающим «подлинную человечность». Как буферная зона между бытием и небытием она характеризуется освобождением «Я» человека от всего внешнего в нем самом и *интенциональностью* посредством трансцендентальной редукции (среди направленных к экстерииорности интенциональных состояний остается лишь Метафизическое Желание)<sup>1</sup>. Только трансперсональное в человеке способно выйти навстречу Иному, имманентно трансцендирующему, а не трансцендентному.

Трансцендентное дано или задано человеку свыше кем-то или чем-то. Трансцендирующее в нем характеризует непрерывный выход за пределы предустановленного (прежде всего, социокультурного) бытия. В этом смысле каждый разумный человек способен преодолевать, хотя бы рефлексивным образом, границы своего существования и стремиться к бесконечности (пусть даже иллюзорной).

Другими словами, трансперсональный человек — это субъект межличностного взаимодействия, способный проникать в жизненные миры других людей и расширять пространство своего существования. Он стремится удерживать вместе с ними образ *разобщенного Иного*, который отличается от интерсубъективного обобщенного Другого возможностью автономного существования в параллельных пространствах. В то время как обобщенный Другой выражает позицию коллективного субъекта, связывающего индивидов взаимными обязательствами и ожиданиями, Иной как разобщенный субъект, отстаивающий точку зрения неизбежной дифференциации жизненных миров, их несводимости друг к другу, являет собой, с одной стороны, момент различия и расхождения с устоявшимися в обществе нравами и представлениями, а с другой, момент взаимопроникновения этих миров и формирования с их участием нового жизненного пространства, в котором индивидуальные субъекты приобретают дополнительные возможности для творческой самореализации.

---

<sup>1</sup> См.: [http://slovari.yandex.ru/dict/hystory\\_of\\_philosophy/article/if/if-0216.htm?text](http://slovari.yandex.ru/dict/hystory_of_philosophy/article/if/if-0216.htm?text).

Но как устроен разобщенный Иной? Этот вопрос пока остается без развернутого ответа. Если следовать теории К. Юнга, то можно в лучшем случае представить себе структуру интраиндивидуальной трансперсональной реальности: Эго как сознательная часть личности («сознательный ум»), индивидуальное бессознательное (неотрефлексированные или вытесненные переживания) и коллективное бессознательное (культурно унаследованные паттерны и, прежде всего, архетипы). Некоторые архетипы Юнг описывает попарно: персона и тень, анима и анимус, Бог и мудрец. Самость является у него источником трансперсонального единства личности. Однако в структуре личности у Юнга нет места подструктуре, отвечающей за интериндивидуальный трансперсональный опыт.

Можно предположить, что такой подструктурой выступает самость, которая характеризует границу между сознательным и бессознательным. Но данное предположение может быть отнесено лишь к одному из уровней трансперсональности — интраиндивидуальному. Что же касается разобщенного Иного, конституирующего интериндивидуальную трансперсональность, то его структура имеет надличностную или межличностную природу, а, следовательно, находится вне или на границе жизненных миров взаимодействующих личностей.

Конечно, логично было бы отталкиваться в анализе структуры разобщенного Иного от концепции коллективных представлений Э. Дюркгейма или идеи интерсубъективной рациональности М. Вебера. Но они писали о другом, о взаимосвязи социальной и персональной реальностей. В дальнейшем Т. Парсонс довел идею интеграции этих видов реальности до логического тупика. В моем же представлении Иной есть воплощение локально-различимого единства, которое еще не стало (и, возможно, никогда не станет) целым, имеющим общие интересы и паттерны поведения. Это то, что предшествует или сосуществует рядом с институциональным единством, закрепленным общеразделяемыми ценностями и нормами.

И все же в первом приближении становится очевидным, что разобщенный Иной появляется в ситуации взаимодействия благодаря различиям, а не нормативно опосредованным и заданным позициям, предполагающим следование установленному порядку. Вместо нормативного порядка, так близкого воображению социологов, трансперсонализм должен выработать другое понятие, обозначающее ситуативно возникающий способ сосуществования и взаимодействия субъектов, не только способных понимать и чувствовать друг друга с полуслова, намеком, но и стремящихся быть вместе. Скорее это можно назвать опытом сопереживания, сочувствования и содействия. Если социальный порядок скрепляет

отношения между людьми внешним, институциональным образом, то трансперсональный опыт соединяет их помыслы глубинным (интенциональным) образом. Их не нужно заставлять или побуждать быть вместе. Но они делают это сами, повинувшись собственным желаниям и внутреннему выбору.

Очевидно, что в *трансперсональный союз* не могут вступать личностно незрелые или духовно неразвитые. Компания подростков, культивирующих отношения типа «свои и чужие» и принимающих право сильного на безусловное лидерство, вряд ли в состоянии образовать такого рода единство. Разобщенный Иной соткан из ограниченного множества индивидуальных волей, устремлений, желаний, хотений людей, достигших определенного уровня зрелости и извлекающих из этого союза собственную пользу (например, чувство эмоционального подъема, творческий энтузиазм и пр.). Это — единение духа конкретных людей, а не их интересов или целей. У них нет общих целей, поскольку мотивации у всех участников разные, а вот стремление быть вместе (причем с конкретными людьми) у них может быть общим. Поэтому многое зависит от конкретного состава участников трансперсонального единства.

Следовательно, Иной — это не позиция, а образ действия, мышления и переживания, при котором каждый из участников этого локально-различимого единства осознает свое отличие от другого, но вместе с ними удерживает границу с внешним миром, в отношении к которому у него складывается гораздо больше общего с «внутренними» участниками, чем с совершенно посторонними людьми. Причем линия размежевания с внешним миром определяется не критерием «свой — чужой», а взаимным влечением или отталкиванием помыслов, что в известной мере дает нам право рассматривать такого Иного как ментальное единство. Однако это — ситуативное единство помыслов, смысложизненных ценностей, определяемое внутренним выбором каждого участника, а не единством институционально заданных позиций.

Можно предположить, что мы думаем о существовании нашей жизни по-разному, но думаем предельно глубоко (сущностным или концептуальным образом), иногда думаем об одном и том же, хотя чаще всего о разном. Но главное, мы думаем об основаниях и смыслах жизни постоянно, находясь в перманентном духовном поиске, в отличие, скажем, от большинства обывателей, не способных вообще к рефлексии повседневности, или от людей тоталитарного склада мышления, которым следует думать сходным образом или в одном заданном направлении (например, группы чиновников, членов партии или религиозных сект). В последнем случае наблюдается одна интересная тенденция: чем ниже индивид на-

ходится в системе иерархии власти, тем меньше от него ждут окружающие принятия собственных идей и самостоятельных решений, и тем менее востребована его способность к аналитическому мышлению. Он не обязан (да и не должен) думать. Думать там должны те, кому положено по статусу, хотя чаще всего или во многих случаях их мыслительные способности уже давно атрофированы на предыдущих ступенях бюрократической карьеры. Как известно, бюрократическая система любого типа не терпит умных и думающих людей, выбивающихся из общего фона, и старается избавиться от них уже на первых подступах к властным позициям.

Приведу личный пример. В недалеком прошлом мне часто ставили в вину некоторые большие начальники, имевшие институциональный вес в структурах управления отечественной наукой, что я, обладая определенным научным потенциалом и необходимыми организационными способностями, вел себя не всегда по правилам, а, следовательно, прямо или косвенно вступал в конфронтацию с устоявшимся порядком. И именно данное обстоятельство служило препятствием на пути построения моей карьеры в научном сообществе. Пусть это останется в прошлом. Я уже давно не играю в карьерные игры, занимаясь любимым делом, и общаясь с теми, кто мне в творческом плане интересен.

Но все же зададимся вопросом: кто устанавливает эти правила игры? Разве те лица, которые известны в отечественной гуманитарной науке как авторы крупных научных идей, концепций? Или в организацию науки идут не совсем чистоплотные люди, преследующие корыстные интересы? Пока в научном сообществе остаются разные блага, звания и другие ресурсы, пусть даже символические (например, академические регалии), научная карьера будет привлекательна для всякого рода дельцов и даже откровенных проходимцев. А ведь только в здоровом научном сообществе, очищенном от корысти и чинов, могут складываться трансперсональные союзы — прообразы будущих научных школ и исследовательских групп. Ни это ли одна из главных причин отставания отечественной гуманитарии от передовых рубежей мировой науки?

В трансперсональном единстве (союзе) не существует единых правил. Он отличается от многих корпоративных объединений и групп интересов стремлением некоторых, близких по духу и уровню интеллекта людей осуществлять совместный поиск и решение проблем, которые они считают для себя актуальными или смысложизненными. В какой-то мере трансперсональность и есть *смысложизненное единство индивидов*, т.е. единство, складывающееся между людьми по поводу осмысления оснований собственной жизни, а не в зависимости от тех или иных, ситуативно возникающих интересов. Вот почему случайный попутчик в поез-

де редко становится участником такого единства. С ним можно приятно провести время, обсуждая разные темы или удовлетворяя желание излить душу, но редко у кого из нас возникает желание встретиться с ним снова, чтобы обсудить смысловые проблемы. Для этого существуют другие формы и каналы общения.

В трансперсональном состоянии человек погружен, как считал австрийский философ Ф. Brentano, в «интенциональные» отношения с миром, в т.ч. с другими людьми. Речь идет о смысловой направленности сознания субъекта к чему-либо, которая реализуется путем выявления существенных признаков явлений и процессов.

Как я уже отмечал выше, субъектом трансперсональности является разобщенный и дифференцированный Иной, который вбирает в себя множество индивидуальных оттенков и стилей, имеющих значение для конкретного человека. Напротив, совокупным представителем интерсубъективности выступает обобщенный Другой. Из трансперсонального союза как локально-различимого единства (ансамбля личностей) я могу выйти, сохранив свою индивидуальность, а вот из социальной группы, конституируемой интерсубъективностью, это сделать гораздо сложнее. Чтобы жить в социальном мире, я должен принимать общие правила игры и руководствоваться общепринятыми представлениями, если хочу, конечно, добиться успеха или сохранить статус-кво. Здесь я теряю в той или иной мере свою автономию, приобретая другие преимущества — социальную защиту, новые статусные позиции, символические ресурсы и пр.

И все же Иной, хотя и разобщенный, представляет собой единство, пусть даже локально-различимое. А это значит, что между индивидами существуют не только различия, но и определенные сходства, обнаруживаемые в их жизненном опыте, образе мышления, типе интеллекта и пр. Разобщенный Иной есть единство в различии и различие в единстве. Он дифференцирован на множество взаимных ориентаций, пронизывающих собой различные жизненные миры людей, которые находятся на одной орбите духовного существования. В него входят различные духовные практики. Различия же можно распознать и оценить только с опытом, который приобретается годами упорного труда и самосовершенствования. Поэтому далеко не каждый человек может стать частью разобщенного Иного, а лишь тот, кто способен дополнить и развить своим участием единство разных и равнодостоинных.

Поэтому в качестве структурной единицы разобщенного Иного я буду рассматривать не позицию актора, которую он занимает в определенной социальной структуре, а конкретное интенциональное отношение между людьми (их взаимные ориентации и влечения), складывающееся чаще

всего не благодаря, а вопреки устоявшимся традициям культуры, социальным стереотипам или канонам моды.

Таким образом, разобщенный Иной есть конкретная конфигурация деятелей, имеющих сопоставимые интеллектуальные (и духовные) потенциалы, сходный жизненный опыт и связанных друг с другом прочными интенциональными отношениями<sup>2</sup>. Хотя у такого конфигуративного единства отсутствуют общие интересы и цели, в нем имеется координирующий орган или центр, образуемый для решения ситуативных проблем, а потому сменяемый или смещаемый в зависимости от интенций входящих в него участников.

3. *Креативный субъект*. Как известно, существуют разные способы объединения людей в общности (статусно-ролевые признаки, кровное родство, естественные или возрастные сходства и пр.). Но главным интегратором, несомненно, выступает культура, образцы которой вырабатываются усилиями многих и многих поколений людей. И в этом плане культура есть результат трансцендирования нового опыта предыдущими поколениями. По своей системной природе она чужда духу трансперсональности, взывающей к преодолению социальных границ и институциональных барьеров.

Впервые тезис о «чуждости» культуры трансцендирующему человеку обосновал А. Маслоу. «В некотором смысле самоактуализирующийся человек, и тем более трансцендирующий себя..., – это универсальный человек. Он *представитель человеческого рода* (выделено мною – Ю.Р.). Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от нее и смотрит на нее с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и неспособны взглянуть на почву, в которую углубились корни. Я писал о *сопротивлении самоактуализирующейся личности ее поглощению культурой* (выделено мною – Ю.Р.). Такая личность может исследовать свою культуру, в которой находятся ее корни, отстраненным и объективным образом»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Как известно, термин «конфигурация» характеризует взаимное расположение предметов или их частей. В отличие от системы как совокупности элементов, образующих благодаря интегрирующему фактору целостное единство, конфигурация не предполагает доминирования какого-либо фактора или единственной силы. Она представляет собой слабый или «мягкий» тип связей между частями какого-либо образования. В ней отсутствует единый управляющий или координирующий центр, определяющий характер связей между этими частями или элементами раз и навсегда. Этот центр постоянно смещается или меняет расположение, расширяя репертуар и творческие возможности индивидуальных участников, составляющих конфигурацию.

<sup>3</sup> См.: Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1999. С. 282.

Следовательно, трансперсональность не отрицает культуру, как таковую, а предлагает другую точку сборки социального или культурного целого. Она выражает собой расширенную и умноженную личность, конфигурацию отдельных персональностей, проникающую за границы данной культуры и образующую пространство межкультурного взаимодействия. Вместе с тем она воплощает в себе креативную и в широком смысле творческую активность человека.

Креативность и готовность к ней есть, по А. Маслоу, один из признаков самоактуализирующейся личности (в нашем случае – трансперсонального человека). Обучение через творчество и творческое общение он считал необходимыми предпосылками становления нового человека. Для этого человеку следует постоянно стремиться стать другим, быть более мобильным и уверенным в себе. А главное – развить в себе импровизацию и вдохновение<sup>4</sup>. Я бы добавил к этим характеристикам креативности еще и интуицию, которая выражает в буквальном смысле чутьё, пронизательность, непосредственное постижение истины без логического обоснования, основанное на воображении, эмпатии и предшествующем опыте. Интуиция предполагает в свою очередь развитое воображение (способность человека создавать образы, представления, идеи и использовать их в своей деятельности), а также его неизбежный спутник – чувство нового.

В этом смысле трансперсональность по своей творческой сущности близка джазу. Этот жанр музыкального искусства, как никакой другой, требует от исполнителя и слушателя необычайно развитого воображения, способностей импровизировать и улавливать моменты импровизации другого участника (исполнителя). Кроме того, джаз по своему инструментальному обеспечению и звуковому ряду передает, как и трансперсональность, широкую гамму тональностей и звучаний. Он многозвучен и поливариантен. Вместе с тем он остается непрозрачным и невыразимым для тех, кто не может (или не хочет) воспринимать этот музыкальный стиль. Настоящие джазмены понимают друг друга без лишних слов и жестов. В момент исполнения любимых джазовых композиций они образуют уникальное по своему составу и качеству творческого самовыражения трансперсональное единство, в котором видна индивидуальность и слышен голос каждого.

Таким образом, творчество как способ самореализации и форма общения человека лежат в сфере его трансперсональной реальности. Оно есть акт трансцендирования. Вот почему творчество – это всегда штуч-

---

<sup>4</sup> См.: *Маслоу А.Г.* Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1999. С. 70-71.

ное производство, тогда как культура образует собственную сферу, регламентируя и опосредуя взаимодействие человека с миром и другими людьми. Последняя тиражирует типичное и социально значимое, поддающееся нормативной регуляции со стороны различных институтов. Одним словом, продукты культуры должны обладать свойствами социальной полезности и общезначимости. А результаты трансперсональной (творческой или креативной по своей сути) деятельности человека всегда уникальны и имеют, как правило, индивидуально-субъективное значение, воспринимаемое лишь очень узким кругом людей.

Трансперсональная сущность творчества заключается в трансцендировании как уникальном процессе порождения нового опыта и знания, отличающегося от имеющегося или уже известного (культурного узаконенного) опыта своей инаковостью. В социальном плане творчество человека обращено к значимому Другому или группе референтов и признанных экспертов, которые оценивают результаты его деятельности (новые книги, художественные произведения, научные открытия, изобретения и т.д.), а также присваивают (или не делают этого) различные звания, регалии и пр. В трансперсональном смысле творчество лишено коллективной оценки и общественного признания. Оно самобытно и самоценно. Его субъект апеллирует не к социальным инстанциям, а к другим иным, имеющим сходный жизненный и профессиональный опыт, а также близкие ему по духу мировоззренческие установки.

### **Человек на границе времен других субъектов**

Трансперсональный человек порождает в ходе взаимодействия не только новое пространство, существующее между его жизненным миром и мирами других людей («междумирье»), но и создает особую ситуативную реальность, пронизывающую собой разные времена их совместного бытия («междувремя»).

Некоторые коллеги уже знакомы с моей типологией субъектов социального времени<sup>5</sup>. Суть ее состоит в следующем: в условиях модерна сформировался особый массовый тип человека — эго-деятель, субъект целерационального действия, а также человек, ориентированный на себя, игнорирующий общие интересы и стремящийся к извлечению максимальной выгоды из общего дела. Он использует в своих целях так называемых не-деятелей, субъектов традиционного действия, не способных самостоятельно принимать решения и выработать стратегические при-

---

<sup>5</sup> См.: Резник Ю.М. Жизненный выбор человека: сущность и стратегии реализации // Личность. Культура. Общество. 2012. Т. XIV. Вып. 2-3 (№№ 71-74).

оритеты своей деятельности. Ему противостоит эко-деятель, субъект ценностно-рационального действия.

Время жизни социальных субъектов является ареной столкновения и противоборства разных сил и тенденций. Человек переживает время своих социальных групп, будь-то поколенческие, социально-профессиональные общности или иные социокультурные ареалы. Вместе с тем он выбирает и реализует вполне определенную стратегию деятельности. Значит ли это, что наше будущее связано с расширением пространства самодетельности лишь одного из типов субъектов социального времени, а именно – эко-деятели. Нет, конечно. Можно лишь предположить, что в современном обществе доминируют эго-деятели и их представления о времени, а в будущем, постсовременном большее влияние на формирование картины социального времени людей будут оказывать эко-деятели. Но поскольку становление постсовременного общества только начинается, то последние в историческом плане пока проигрывают эго-деятелям, уступая им по всем направлениям осуществления жизненного выбора социальных субъектов. Поэтому их картина социального времени не является пока предпочтительной для большинства участников жизненного процесса.

Однако к образу трансперсонального человека не подходят свойства, выделенные мною ранее для характеристики стилевых особенностей субъектов социального времени. Его нельзя определять, как, например, образ эго-деятели, в терминах «эксплуатирующий стиль», «рецептивный стиль», «карьеристский тип» и т.д. Не соответствуют его природе и такие черты эко-деятели, как «активно-конструктивный стиль», «инициативный» или «новаторский стиль». Он находится в другом временном измерении, чем описанные мною типы не-деятели, эго-деятели и эко-деятели, которые предлагают и поддерживают различные картины социального времени (условно – традиционную, современную и постсовременную). Именно поэтому данная типологическая схема ему не подходит. Такой человек живет как бы между разными временами (прошлым, настоящим и будущим). Его пограничье имеет не только онтологический ракурс, но и темпоральный статус.

Но можно поставить вопрос несколько в иной плоскости и предположить, что именно трансперсональный субъект формирует собственное время жизни, которое я условно назову «сквозным» временем. Кроме того, ему удастся удерживать и преобразовывать в себе разные картины социального времени. Он способен проникать сквозь толщу времени и создавать пограничную ситуацию. Другими словами, именно в пограничном пространстве возможно появление феномена «сквозного» времени.

Но чем отличается «сквозное» время от линейного по своей сути времени жизни социальных субъектов? Последнее, как известно, интегрировано во время существования социальных групп и, поэтому жизненный выбор человека зависит в основном от господствующих в них коллективных представлений (образцов, ценностей, норм и пр.). Именно с ними человек согласует свои жизненные планы и реальные шансы их осуществления.

Границы же большинства общностей людей определяются социокультурными и, прежде всего, ценностными рамками. Назову их условно социокультурными ареалами или «ценностными стратами». У каждого такого ареала или страты имеются свои ценностные приоритеты. Они отличаются, в частности, особым отношением к проблеме формирования картин социального времени. В качестве обобщенных свойств этих картин я рассматриваю их стилевые характеристики. Ведь именно в особенностях жизненных стилей социальных субъектов проявляется динамика времени.

«Сквозное» время человека не является навязанным ему извне другими социальными субъектами. Он актуализирует его по собственной инициативе и пребывает в нём автономно, не растворяясь в общественных мнениях, оценках и поведенческих стандартах. О природе данного времени, как и сущности трансперсонального субъекта, пока мало что известно науке. Возможно, оно возникает в ходе межличностных практик как продукт конвенционального взаимодействия. Чувство «сквозного» времени у человека сопряжено не только с ситуативным переживанием повседневности, которая приоткрывает ему горизонт новых возможностей, но и с формированием особого видения иного (чаще всего запредельного по отношению к существующему) опыта и знания.

Как известно, временные стандарты каждой эпохи устанавливают критические события и конфликты, проявляемые в конкретных поступках великих личностей, вождей или героев своего времени, а не тайные исторические факторы. Вырваться за пределы доминирующей культуры и осознать ограничения определяемой ею модели социального времени могут лишь единицы. И именно они чаще всего прорываются сквозь пелену исторического времени, и становятся кумирами для будущих поколений. Но преодолевая системные рамки, налагаемые культурой, они подвергают свою жизнь опасностям, а себя — гонениям. Так было всегда с незапамятных времен и, наверное, будет в обозримом будущем.

Могу предположить далее, что трансперсональный человек есть путешественник во времени, а точнее — между различными временами. Наверное, жить вообще вне времени нельзя. Однако можно существо-

вать на границе времен, пребывая в сфере *между-время* (например, между прошлым и будущим, минуя настоящее, и т.д.). И все же метафорическое выражение «путешественник во времени» не совсем подходит к образу трансперсонального человека. В мире повседневности он воспринимается скорее как представитель другой планеты (инопланетянин). Поэтому такой субъект выпадает из привычной временной матрицы, принятой в массовом обществе. Его не волнуют ценностные приоритеты и идеалы, навязываемые адептами разных картин социального времени, господствующих в современном обществе. Он живет в своем мире и собственном времени.

Итак, трансперсональный человек может выходить за рамки господствующей картины времени, навязанной эго-деятелями или иными субъектами социального времени, и руководствоваться в своей жизни иными представлениями, отличными от тех, которые приняты в том или ином сообществе. Сразу отмечу, что речь идет не о каком-то новом типе человека наряду с перечисленными выше типами, а об особом состоянии (повороте) сознания, которое достигается у некоторых людей в определенной ситуации межличностного взаимодействия. Другими словами, трансперсональным субъектом может стать далеко не каждый человек, а лишь тот, кто выработал в себе за долгие годы жизни и развил до совершенства способности к трансцендированию иного знания и опыта, лежащего за пределами обыденных, культурно обусловленных представлений.

### **Человек в мире с людьми: опыт трансперсонального общения**

Трансперсональный человек формирует особое пространство взаимодействия (транзакции), создавая и поддерживая в месте с другими людьми особый мир<sup>6</sup>. Однако термин «транзакция» допускает возможность взаимного манипулирования партнеров по общению. Поэтому я должен уточнить его определение и ввести понятие «*глубинная транзакция*». В моем понимании такой транзакцией следует считать единичный акт общения, который происходит в ситуации погружения в трансперсональность. На это указывал один из классиков современной психологии В. Райх, который подчеркивал, что у каждого человека имеется «глубинный слой», в котором сосредоточены неосознаваемые им социально-позитивные импульсы и мотивы (например, мотивы к труду, любви и познанию).

---

<sup>6</sup> Как известно, *транзакцией* называется единица взаимодействия партнеров по общению, сопровождающаяся заданием позиций друг друга (см.: <http://www.transactional-analysis.ru/manipulation/127-progn>).

Как известно, анализ транзакций у Э. Берна – это анализ того, как поступают люди и что они говорят друг другу в ситуации взаимодействия. И все же Берн не вышел на изучение глубинных транзакций, ограничившись исследованием и конструированием позиций, которые занимают по отношению друг к другу участники взаимодействия.

Глубинная транзакция – это интенциональный поток сознания, устремленного к другим участникам взаимодействия. Это – общение без слов, жестов и других привычных средств вербальной коммуникации, общение по сути, а не по форме. Это то, что мы улавливаем интуитивным образом, воспринимая содержание не напрямую, а опосредованно.

Существенным признаком глубинной транзакции выступает *интенциональность*, понимаемая в данном случае как отнесенность содержания внутреннего мира одной личности к другой и формирование на этой основе пространства взаимопонимания, где, по образному выражению Э. Гидденса, все стороны приобретают «тайное» или «молчаливое» знание, которое чаще всего подразумевается, но редко высказывается вслух. Мы можем понимать друг друга, даже если говорим на разных языках, в т.ч. языках науки. И чаще всего молчаливое знание и подразумеваемый опыт объединяют людей, придерживающихся разных идей, систем вероисповедания и жизненных практик. Именно они и вступают в трансперсональное общение, преодолевая межкультурные и иные барьеры.

Однако не все исследователи так понимают интенциональность. В представлении Э. Гидденса интенциональность как преднамеренность и умышленность действия содержит установку субъекта на достижение определенного качества или результата. Возможно, она характеризует, с его точки зрения, не дискурсивное сознание, предполагающее сознательную реакцию индивида на окружение, а практическое сознание, включающее в себя не вполне осознанные, неотрефлексированные знания и мотивы<sup>7</sup>.

Но как же проявляет себя Иной в глубинной транзакции? Ведь он представлен не единым субъектом, а конфигуративным множеством «Я» разных людей с их смысловыми (смысложизненными) особенностями. И эти «Я» находятся друг с другом в интенциональных отношениях, которые скрепляют их связи сильнее институциональных отношений, опосредующих позиционные транзакции. Чтобы вступить в транзакцию глубинного типа необходимо отказаться от отождествления себя с институ-

---

<sup>7</sup> См.: Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации. М., 2003. С. 49.

циональными структурами, где всем отведено определенное место, с тем, чтобы далее поставить и держать их под своим контролем. И всё это делается ради поддержания пресловутого социального порядка. Неужели ему нет альтернативы в повседневной жизни? Оказывается есть.

Второй признак глубинных транзакций – *солидарность* (смысловое единство индивидов, подкрепляемое их конкретными делами). Причем солидарность, понимаемая не в духе А. Адлера, т.е. как слияние с другими. Ни о каком слиянии желаний и помыслов индивидов, и тем более о полном растворении в коллективном целом, не может быть и речи. Но как тогда взаимодействуют индивиды, чтобы достичь трансперсонального единства? Ответ не совсем очевиден, поскольку не лежит на поверхности.

Можно лишь предположить, что в процесс трансперсонального взаимодействия вступают, как полагал Р. Ассаджиоли, истинные или высшие «Я» людей. Я считаю, что у этих «Я» могут быть и другие обозначения, например, аутентичные «Я». Именно на уровне их взаимодействия происходит формирование солидарности как локально-различимого и смысловозначимого единства. Вот почему так значима для отдельных личностей категория настоящести, подлинности. Мы можем вступать в трансперсональное единство, достигая состояния солидарности, лишь будучи настоящими, «естественными» или аутентичными субъектами.

Еще один важный признак глубинной транзакции – *невывраимость* ее содержания символическими средствами, которую основатель трансперсональной теории У. Джеймс называл неизреченностью, т.е. невозможностью субъекта найти слова для описания переживаний. Это то, что субъект транзакции наверняка знает относительно содержания собственной деятельности, но вместо того чтобы об этом говорить, предпочитает использовать это знание на практике с учетом имеющегося у него опыта. По мнению Э. Гидденса, такое «молчаливое» знание не всегда оказывается востребованным и «услышанным» другими субъектами. Поэтому о нем еще надо уметь спросить, расположив собеседника к рассказу, предложить ему идею и тем самым вызвать у него глубокий интерес.

Существуют и другие, возможно, менее существенные признаки трансперсонального общения и его структурной единицы – глубинной транзакции.

Таким образом, в ходе трансперсонального взаимодействия проявляются практически все сущностные признаки трансперсональности, ее интенциональная природа (взаимная устремленность субъектов), непрозрачность (для «внешнего» круга людей), невыраимость (обычными символическими средствами), солидарность и пр.

\*\*\*

Перейду теперь к кратким выводам.

1. Среди разных уровней трансперсональной реальности в качестве предмета анализа в данной статье берется интериндивидуальная трансперсональность. Эта трансперсональность, актуализируемая в процессах и практиках повседневного межличностного взаимодействия (общения), имеет свои особенности. В социальном плане она проявляется в трех формах (междумирье, междувреме́нье или «сквозное» время, а также трансакции глубинного типа).

2. Трансперсональный человек реализует свою сущность в пространстве, образуемом и находящемся на границе разных жизненных миров. Это пространство я условно определил как «междумирье». В отличие от жизненного мира как интерсубъективного настоящего оно исключает общие коллективные представления и нормы, единые для всех участников взаимодействия. Интериндивидуальная трансперсональность проявляется, прежде всего, в установлении и поддержании глубинной интенциональной связи между субъектами взаимодействия, в результате чего складывается локально-различимое единство и достигается высокий уровень взаимопроникновения их жизненных миров на бессознательном уровне. Ядром трансперсонального взаимодействия выступают не общие (и осознанные) интересы и цели, а конвенциональные идеи, которые формируются на основе сходства образа мышления и убеждений.

3. Субъектом трансперсонального взаимодействия является разобщенный Иной, представляющий собой конфигурацию (союз) взаимных интенций субъектов (разных иных), которые образуют друг с другом смысло-жизненное единство. Это, во-первых, единство по сути (совпадение интенций как духовная близость), а не по форме (внешние цели и результаты), что не исключает схожих жизненных перспектив (планов). Во-вторых, единство, достигаемое при условии сохранения индивидуальных различий и личностной автономии каждого участника такого взаимодействия. Кроме того, для становления данного единства необходимы еще сходства, причем не внешние (формальные) сходства, а «внутренние», связанные с пережитым опытом и отрефлексируемыми знаниями. Поэтому далеко не каждый человек способен участвовать в трансперсональном союзе. Для этого требуется определенная степень личностной зрелости и духовной близости.

4. Трансперсональный человек есть трансцендирующий и креативный субъект. Чтобы обрести трансперсональное состояние, он должен обладать некоторыми качествами: импровизация, развитое воображение, интуиция, чувство нового и пр. Одним словом, в трансперсональность

может погружаться только творческий человек, способный на производство нового опыта и знания, а значит обладающий готовностью к сотрудничеству с себе подобными. Но исходной предпосылкой для образования трансперсонального союза является все же наличие устойчивой интенциональной связи и, как следствие, — духовной близости.

5. В целом трансперсональное взаимодействие характеризуется признаками *интенциональности* (обращенность к другому иному), *непрозрачности* (это — «глубинная» связь, скрытая от визуального наблюдения и устанавливаемая на бессознательном уровне), *невывраимости* (это — «молчаливое» знание, не передаваемое обычными символическими средствами), сохранением индивидуальности и самости (личностная автономия) и *креативностью* его субъектов (творческая активность). Его субъектом выступает разобщенный Иной, представляющий собой локально-различимое единство, основанное на сходстве жизненных смыслов и взаимном тяготении участников друг к другу.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М., 2003.
2. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб, 1999.
3. Резник Ю.М. Жизненный выбор человека: сущность и стратегии реализации // Личность. Культура. Общество. 2012. Т. XIV. Вып. 2-3 (№№ 71-74).

#### Примечание:

1. [http://slovari.yandex.ru/dict/history\\_of\\_philosophy/article/if/if-0216.htm?text](http://slovari.yandex.ru/dict/history_of_philosophy/article/if/if-0216.htm?text).

**В.М. ХАЧАТУРЯН**

## **ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СТАНОВЛЕНИЯ НОВОЙ НАУЧНО- МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ**

***Аннотация:** Статья посвящена анализу трансформаций понятия «трансперсональность», которые происходят под влиянием формирующейся постнеклассической парадигмы. Современные холистические концепции мироздания и реэвалуация внерациональных способов познания способствуют реинтерпретации данного понятия. Его новая семантика тесно связана с проблемой включенности человека в природу, с познанием сложности мира, скрытых нелокальных взаимосвязей между социокультурными и природными системами.*

***Abstract:** The article analyses the transformations of the concept “transpersonality” under the influence of the shaping post-non-classic paradigm. Contemporary holistic concepts of the world and re-evaluation of non-rational ways of cognition work for reinterpretation of this concept. Its new semantics is closely connected with human participation in nature, with apprehension of the world’s complexity and the implicate non-local interconnections between sociocultural and natural systems.*

***Ключевые слова:** трансперсональность, постнеклассическая парадигма, измененные состояния сознания, холистические концепции, синергетика, сложность*

***Keywords:** transpersonality, post-non-classic paradigm, altered states of consciousness, holistic concepts, synergetics, complexity.*

Понятие «трансперсональность», еще недавно занимавшее второстепенное положение в научном дискурсе, в настоящее время вышло далеко за пределы гуманистической и трансперсональной психологии, где оно возникло, и обрело достаточно высокий статус в ряде гуманитарных дисциплин, в том числе в культурологии. Трансформации, которые претерпело данное понятие в процессе перехода в «центр», его актуализация в фор-

---

**Хачатурян Валерия Марленовна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологи (Москва). E-mail: lerademoped@gmail.com.

---

мирующей постнеклассической парадигме – все это явления весьма симптоматичные, заслуживающие самого пристального внимания. В сущности, их можно рассматривать как одну из манифестаций более общей тенденции, которую Ю.М. Лотман назвал «бурной агрессией» маргинальных форм культуры<sup>1</sup>.

Слово «маргинальный» в данном случае, разумеется, не имеет pejоративного оттенка: оно обозначает значимые глубинные сдвиги в смысловом пространстве культуры, смещение ее активности от нормативного и «нормального», упорядоченного, семантически определенного «центра» к «дальней периферии», к той пограничной зоне, которая разделяет и одновременно соединяет «свое» и «иное» в самых разных его ипостасях - от «иных» культур (субкультур) до «иного», запредельного мира. Как известно, именно здесь, в социокультурном пограничье, в определенные, прежде всего транзитивные периоды, возникают и скапливаются диссистемные или внесистемные элементы, которые впоследствии могут образовать каркас новой культурной системы или существенно изменить старую<sup>2</sup>. Эта наиболее «горячая» зона концентрирует и генерирует, с одной стороны, турбулентность и неопределенность, а с другой - важнейшие инновации.

Соответственно, анализ процессов, происходящих в области «бунтующей периферии» (Ю.М. Лотман), открывает большие перспективы не только в определении специфики и направленности современного, безусловно, переходного состояния культуры, но и в решении общетеоретических проблем, связанных с выявлением механизмов социокультурной эволюции, рождением новых культурных смыслов и преобразованием культурного пространства. Диссистемность/внесистемность пограничной зоны, ее ориентация на «иное» содержит потенциальную возможность для перехода, которая периодически реализуется. И чем сильнее эта ориентация выражена, чем больше потребность в «ином» выходит за рамки пограничья, захватывая другие области культуры, тем выше шансы, что произойдет переход или, по крайней мере, значимые трансформации. Многоплановая тема трансперсональности в этом отношении играет особую роль, поскольку в одном из своих аспектов обращена к сфере, которую В.В. Налимов называл «предельной реальностью Мира»<sup>3</sup>. Именно в этом – «запредельном» измерении понятие «транспер-

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 260.

<sup>2</sup> О границе как зоне перехода см.: Пелипенко А.А. К проблеме межсистемных переходов в культуре // Цивилизации. Вып. 8. Социокультурные процессы в переходные и кризисные эпохи. М., 2008. С. 63.

<sup>3</sup> Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. Изд. 3-е. М., 2011. С. 326.

сональность» оказалось весьма востребованным, хотя на самом деле оно охватывает весьма широкий круг значений – в частности, большой интерес представляет разрабатываемая Ю.М. Резником проблема трансперсональности в ее социальном измерении<sup>4</sup>. Тем не менее, нельзя не признать, что в последнее время актуализируются, активно разрабатываются и подвергаются переосмыслению те представления о трансперсональности, трансперсональном опыте и специфической трансперсональной «запредельной» реальности, которые сформировались в гуманистической и трансперсональной психологии. Иными словами, повышенный интерес вызывает возможность приблизиться к «барьеру нашей реальности и ощутить то, что находится за ним»<sup>5</sup>. Соответственно, на первый план выдвигается личностно-экзистенциальный, религиозно-мистический, экстатический опыт, опыт «на границе» – жизни и смерти, пренатального состояния и рождения, психической нормы и патологии, мира реального и сверхчувственного.

Обозревая путь, который идея трансперсональности прошла на протяжении столетия, начиная с пионерской работы У. Джеймса «Многообразие религиозного опыта» (1902), можно выделить несколько основных линий и этапов ее развития. У. Джеймс и А. Маслоу, говоря о мистических озарениях и «пиковых» переживаниях, ставили прежде всего задачу повысить ценность акта самотрансцендирования и реабилитировать трансперсональный опыт, полученный в измененных состояниях сознания (ИСС), сняв с них традиционный для западной психиатрии ярлык патологии, доказать их связь с высшими духовными потребностями. При этом подчеркивалось, что речь идет об отдельных, весьма немногочисленных индивидах (около 1%), стремящихся к самоактуализации, способных испытывать «мгновения экстаза» и ориентированных на неутилитарные, сверхличностные ценности (Б-ценности, т.е. бытийные ценности, как называл их А. Маслоу). Вместе с тем, основоположники трансперсонального подхода уже высказывали мысль о том, что «духовные пробуждения» в ИСС открывают особый мир, лежащий за пределами обыденного сознания и повседневной реальности, поскольку, как пола-

---

<sup>4</sup> Резник Ю.М. Человек за границами культуры и социальности: проблема трансперсональности // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 1. № 46-47. С. 109-119; *Он же*. Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. № 48-49. С. 131-151; *Он же*. Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели (очерки) // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. С. 18-62.

<sup>5</sup> *Налимов В.В.* Указ. соч. С. 326.

гал У. Джеймс, они обращены к более глубокой, обширной и мощной сфере бытия, чем та, что постигается с помощью интеллекта.

Такой подход к трансперсональности окончательно оформился и достиг кульминации на рубеже 1960-1970 гг., в эпоху рождения школы трансперсональной психологии, контркультурной и психоделической революций и расцвета культов ЛСД. Идея о том, что надличностные переживания, которые сопровождаются распрограммированием (деавтоматизацией) индивида и расширением его сознания, позволяют видеть «иные», недоступные обычному сознанию аспекты мироздания, вызвала достаточно широкий резонанс. Несмотря на очевидную связь с оккультно-мистическими эзотерическими учениями, с одной стороны, и контркультурой – с другой, она стала ключевой для следующего этапа, который начался в 1970-1980 гг. и продолжается в наши дни. В настоящее время идея трансперсональности как «соприкосновения с запредельным» в разных своих ипостасях существует, развивается и преобразуется в двух параллельных и, казалось бы, несовместимых, взаимоотрицающих мирах науки и «ненауки». Постепенная, но неуклонно нарастающая инфильтрация данной идеи в постнеклассическую парадигму сочетается с ее «ренессансом» в периферийно-маргинальной области паранауки, новых религиозных движений, Нью Эйдж и т.д., которая занимает весьма заметное место в пространстве современной культуры и оказывает достаточно сильное влияние на массовое сознание.

Пересечение, а иногда и совмещение науки и «ненауки» (и традиционной, и современной), тем не менее, происходит, причем весьма активно, несмотря на их оппозиционность. Важную роль в этом процессе, безусловно, играет сама трансперсональная психология, достаточно быстро преодолевшая свою «контркультурность» и ориентированная на решение широкого круга философских и социальных проблем. Теоретики трансперсональной психологии уже давно претендуют на создание новой философии человека и выдвигают масштабную программу преобразования современной цивилизации, призванную устранить изъяны проекта «Большого модерна». Среди других направлений постнеклассической науки следует также выделить синергетику, для которой характерна четкая нацеленность на постижение сложности, особая «чувствительность» к «иному», осознанное обращение к «маргиналиям науки», типовым ветвям и архаическим этапам ее развития<sup>6</sup>, ориентация на «переткрытие» религиозно-философского наследия Востока и Запада, а так-

---

<sup>6</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. СПб., 2002. С. 249.

же повышенное внимание к тем явлениям, которые считались находящимися «за пределами познавательных способностей разума»<sup>7</sup>. Благодаря этому синергетика выполняет важнейшую функцию «моста» не только между естественнонаучными и гуманитарными дисциплинами, но и между собственно научным дискурсом и теми областями знания, которые традиционно считаются находящимися за пределами науки, осуществляет связь между «центром» и «пограничем», модернизируя «иные» смыслы, используя их эвристический потенциал и вводя их постнеклассическую парадигму.

Основательную теоретическую базу для этого дает формирующееся в философском дискурсе представление о новом типе так называемого «открытого», «коммуникативного» рационализма, преодолевающего издержки монологической позиции, присущей классическому рационализму, и вместе с тем, не склонного к релятивизму, признающего правомерность других, конкурирующих подходов и способного к конструктивному диалогу/взаимодействию с до- и внерациональными способами познания мира.

Постнеклассический «вероятностный» образ мышления допускает тот факт, что «реальность открывается в различных своих ракурсах и проекциях лишь сочетанию различных, в том числе и находящихся между собой в конфликтах и противоречиях позиций сознания»<sup>8</sup>. Это подтверждается результатами исследований К. Прибрама, Р. Уилсона, Р. Орнштейна, которые показали, что воспринимаемый нами мир представляет собой «отфильтрованную реальность» – конструкт, определяемый перцептивными возможностями человека и в значительной мере заложенными в нем биологическими и социокультурными программами<sup>9</sup>. Понятие «разум» выходит теперь далеко за рамки разумно-рассудочной деятельности, включает в себя плохо поддающиеся рефлексии особые когнитивные режимы, возникающие преимущественно в ИСС, которые условно можно назвать «правополушарными», «гештальтными», «симультанно-целостными».

Признание гетерогенности мышления и познавательной деятельности<sup>10</sup> в сочетании с осознанием сложности мира как ее объекта дает им-

---

<sup>7</sup> Аршинов В.И., Лайтман М., Свирский Я.И. Сфирот познания. М., 2007. С. 33.

<sup>8</sup> Швырев В.С. Особенности современного типа рациональности // Актуальные проблемы философии науки. М., 2007. С. 49.

<sup>9</sup> Ornstein R. *The Psychology of Consciousness*. Cape, 1975. P. 17; Pribram K. The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // S. Grof (ed.). *Ancient Wisdom, Modern Science*. N.Y., 1984. P. 178-179; Подробнее см.: Друри Н. Трансперсональная психология. Львов, 2001.

<sup>10</sup> Огуцов А.П. Куда ведет философия науки? // Актуальные проблемы философии науки. С. 97-98.

пульс для роста интереса к «нестандартным» формам познания и тем областям культуры, в которых они являются доминирующими: к религиозному опыту, мистико-окультизму и магическим практикам, эзотерике. Здесь на первый план выходит специфическое «знание-понимание», «знание-постижение», основанное на эмоционально-чувственном переживании относительного тождества субъекта и объекта познания<sup>11</sup>. Как отмечает В.Н. Порус, рационализм науки все чаще вызывает сомнения, в то время как иррационализм перестал пугать, а кое в чем даже оказался заманчивым<sup>12</sup>.

Установка на диалог с «иными» способами познания, как правило, остается декларацией: принципы совмещения качественно разных способов познания пока не разработаны, а результативность их возможного синтеза не столь уж очевидна. Тем не менее, само появление установки такого рода можно рассматривать как индикатор важных перемен, особенно учитывая общий контекст — формирование новой картины мира, принципиально отличной от ньютоновско-картезианской, которая все чаще подвергается критике за редукционизм и механистичность. Характерной особенностью современных концепций мироздания является признание всеобщей универсальной связи, согласованного взаимного воздействия, сопряженности, взаимовключенности и изоморфизма объектов, процессов и систем — разномасштабных и разнопорядковых.

Образ мироздания как «голографической Вселенной» или гигантской фрактальной сети, структурируемой «нелокальными» когерентными связями, безусловно, имеет определенные аналогии с той специфической, возникающей только в ИСС холономной реальностью, в которой преодолевается дуальность и все оказывается связанным со всем. Это сходство дает возможность положительно решать вопрос об онтологическом статусе последней, что, естественно, повышает познавательную значимость акта трансцендирования и полученных трансперсональных переживаний.

В результате отнюдь не новая идея о том, что ИСС, производящие «распрограммирование» (деавтоматизацию) индивида и расширяющие его перцепцию, позволяющие увидеть те аспекты мироздания, которые недоступны рационально-логическому, расчленяющему, дискретному мышлению, постепенно легитимизируется в научном дискурсе и полу-

---

<sup>11</sup> Мухометов Н.Л., Шрейдер Ю.А. Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации // Когнитивная эволюция и творчество. М., 1995. С. 50.

<sup>12</sup> Порус В.Н.К вопросу о междисциплинарности философии науки // Актуальные проблемы философии науки. С. 97-98.

чает новое теоретическое осмысление и обоснование. Так, в синергетике трансовые состояния вполне органично вписываются в модель нелинейного мышления, построенной на чередовании HS-режима «охлаждения» (растекания) и LS-режима локализации, роста и структурирования, соответствующего состоянию бодрствования. Медитация – одна из форм измененных состояний сознания, исходя из этого, предстает как эффективный способ синхронизации разных «темпомиров» сознания (сознания, подсознания, сверхсознания), различающихся по интенсивности и скорости процессов, а также их «прободения», туннелирования<sup>13</sup>. Следует упомянуть также о гипотезе, еще в 90-х гг. выдвинутой В.Н. Казначеевым и Е.А. Спириным, согласно которой в ИСС организм человека выходит за пределы ньютоновского пространства, как бы утрачивает чувствительность к нему и начинает функционировать как частица некой «полевой космопланетарной среды», не только воспринимая совершенно иной тип связей, но и включаясь в них<sup>14</sup>. В культурологический дискурс данная тема вошла благодаря работам В.В. Налимова, полагавшего, что ИСС – это один из способов приобщения к «тайне Мира», происходящее через преодоление «личностной капсулизации», достижение трансперсональности (континуальности) и космичности сознания<sup>15</sup>.

Важную роль сыграли труды Е.А. Торчинова, который сравнивал психотехники с приборами, позволяющими перейти «от концептуализированного (ментально сконструированного) мира явлений к неконцептуализированному знанию реальности как она есть»<sup>16</sup>. В последнее время тема ИСС как «лазейки» в скрытое, недоступное прямому восприятию измерение универсума разрабатывается А.А. Пелипенко в контексте проблемы психосферы – срединной сферы между эмпирическим и имплицитивным мирами<sup>17</sup>.

Каковы же результаты процесса семантической перекодировки идеи «соприкосновения с запредельным»? Оправдывает ли себя в данном случае модель культурного диалога, предложенная Ю.М. Лотманом? Напомним: в соответствии с этой моделью, интериоризация «внешнего», «иног», его преобразование во «внутреннее», «свое» приводит к уменьшению

---

<sup>13</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомеры. СПб., 2002. С. 230-231.

<sup>14</sup> Казначеев В.Н., Спирин Е.А. Космопланетарный феномен человека. Проблема комплексного изучения. Новосибирск, 1991.

<sup>15</sup> Налимов В.В. Указ. соч. С. 330.

<sup>16</sup> Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. С. 351, 364.

<sup>17</sup> Пелипенко А.А. Постигание культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012. С. 144-145.

семантической неопределенности и «инаковости», которая снимается в ходе взаимной перестройки и взаимной адаптации, а итогом такой «подгонки» может стать рождение новых культурных феноменов, «стимулированных внешним вторжением, но уже полностью преобразенных путем ряда асимметричных трансформаций в новую оригинальную структурную модель»<sup>18</sup>.

На этот вопрос трудно дать четкий ответ, так как процесс перекодировки находится в стадии своего разворачивания и ситуация на сегодняшний день остается крайне неоднозначной. «Иная», недואльная холономная реальность, открывающаяся в трансперсональном опыте, — в принципе почти не поддающаяся адекватной вербализации и рационализации, воспринимаемая по преимуществу на эмоционально-чувственном уровне, отчасти действительно лишается имманентно присущей ей глубины и непостижимости, начинает мыслиться в терминах квантовой физики, вбирая в себя элементы теорий имплицитного мира Д. Бома, «матрицы сущего» М. Планка, концепции суперструн М. Каку и т.д. И это — закономерный результат очередных, сопровождающих всю историю культуры, попыток «перевести» трансцендентное на язык культурных символов, в ходе которых «запредельное» адаптируется к культуре, «присваивается» ею и неизбежно упрощается, редуцируется.

Вместе с тем, упрощению противостоит сам сверхсложный, парадоксальный, труднодоступный для обыденного сознания, противоречащий обыденной логике новый образ мироздания (особенно в его квантовом измерении), опровергающий фундаментальные классические представления о пространстве-времени, субъекте и объекте, причине и следствии. В определенном смысле он продолжает сохранять статус «иного», требующего постижения, но постигаемого лишь отчасти. Иными словами, в отличие от более привычной и «удобной» ньютоновско-картезианской парадигмы, новая, становящаяся картина мира, ориентированная не на редукцию, а скорее на наращивание сложности, содержит в себе элемент недостижимости — нечто, роднящее ее с «запредельным», нечто, пока несоразмерное человеку (по крайней мере западному) и его культуре. Не случайно еще в прошлом веке физики, столкнувшиеся с необходимостью кардинального пересмотра всей системы представлений о мире, испытали подобие шока: В. Гейзенберг и А. Эйнштейн независимо друг от друга писали об ощущении «потери почвы под ногами». А Й. Хейзинга, тонко чувствующий новые веяния и испытывающий явную ностальгию по прежней «уютной и осязаемой реальности», с тревогой говорил о

---

<sup>18</sup> Лотман Ю.М. Семиосфера. С. 272.

том, что наука, кажется, «приблизилась к границам ментальных возможностей человека, достигла недоступных вершин, откуда уже некуда идти»<sup>19</sup>.

Одним из ключевых аспектов сложности является также антропокосмический (или космоцентричный) характер постнеклассического видения мира – в противовес прежнему антропоцентризму. Идея «органичной включенности человека в целостный космос», как отмечает В.С. Степин, не только вошла в систему философско-мировоззренческих оснований современной науки, но и становится важным ориентиром для современной культуры в целом, т.е. выходит на уровень мировоззренческой, культурной универсалии, которая, возникнув в одной области культуры, рано или поздно «отрезонирует» в других<sup>20</sup>.

Суть этой идеи достаточно точно выразил Ф. Капра: в ее основе лежит признание факта «фундаментальной взаимозависимости и вложенности всех индивидов и обществ в циклический процесс природы»<sup>21</sup>. Слово «вложенность», взятое из квантовой физики, здесь более чем уместно: оно указывает на единство и вместе с тем иерархичность мироздания, где каждый вышестоящий уровень «ограничивает и поэтому направляет развитие систем более низких уровней иерархии»<sup>22</sup>.

Человек, выступающий в роли наблюдателя, является необходимым элементом этой «Вселенной соучастия» (термин Дж. Уиллера): «невозможно представить себе Вселенную, которая в определенном месте и в определенный момент не включала бы в себя наблюдателя, поскольку именно акты наблюдения являются строительным материалом мироздания»<sup>23</sup>. Емкое метафорическое понятие «Вселенная соучастия» имеет и другой оттенок смысла, указывающий на то, что все мы, по словам Э. Ласло, «неотделимы друг от друга и от планетарной окружающей среды и являемся участниками «действия природы: взаимодействуя друг с другом, мы простираем свое воздействие на биосферу, которая, в свою очередь, уходит корнями во Вселенную»<sup>24</sup>.

---

<sup>19</sup> Капра Ф. Дао физики: общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. С. 62–63.

<sup>20</sup> Степин В.С. Стратегии теоретического исследования в эпоху постнеклассической науки. URL: <http://www.philosophy.ru/library/stepin/07.html>. О мировоззренческих универсалиях см.: Степин В.С. Философия как деятельность по построению моделей возможного будущего / Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. М., 2004. С. 12–17.

<sup>21</sup> Капра Ф. Указ. соч. С. 384. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 271, 273.

<sup>22</sup> Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995. С. 212.

<sup>23</sup> Mehra J. (ed.). *The Physicist's Conception of Nature*. Dordrecht, 1973. P. 244.

<sup>24</sup> Ласло Э. Макросдвиг (к устойчивости мира курсом перемен). М., 2004. С. 163–164.

Следует иметь в виду, что постнеклассическая картина мира еще не оформилась полностью и холизм имеет по преимуществу «физический характер», т.е. наилучшим образом просматривается на уровне природных систем (в первую очередь микромира), универсальные законы, которые предлагаются в холистических теориях, как правило, чрезмерно универсальны. Выведенные преимущественно на основе изучения неорганических систем, они отличаются абстрактностью и чаще всего не срабатывают применительно к системам социокультурным. Тем не менее, интенция к преодолению традиционного для западной науки разрыва между человеком, «второй природой» и универсумом отчетливо проявляется в глобальном эволюционизме, теории коэволюции, синергетике и других дисциплинах, которые с разной степенью успешности пытаются решить весьма непростую задачу — «понять антропосоциологическую сферу не только в ее нередуцируемой специфичности, но и в ее физическом и космическом измерении»<sup>25</sup>. Вполне естественно, что тема восстановления сопричастности человека миру в разных своих вариациях оказывается в центре внимания. И это — еще один мощный стимул для актуализации и преобразования дискурса трансперсональности.

Проблема включения человека в систему мироздания, разумеется, может трактоваться и часто трактуется вполне традиционно — в русле трансперсональной психологии и идей С. Грофа, считающего, что надличностные, «воссоединяющие» переживания дают едва ли не единственную возможность «индивидуальным монадам сознания преодолеть их отчуждение и освободиться от наваждения своей отдельности»<sup>26</sup>. В синергетике, например, именно по этой причине высоко оцениваются трансперсональные переживания в ИСС: благодаря им совершается переход от состояния «человека-футляра», раба своих мыслей и культуры, к состоянию «человека-камертона» Вселенной: «Ритм человеческой субъективности, ритм глубинного внутреннего «Я» человека-творца попадает в унисон с ритмом вещей», и этот «гносеологический резонанс» дает эффект схватывания неких объективных законов, «узнавания» мира<sup>27</sup>.

Установка на возрождение утраченной эмпатической связи с универсумом, или «биоэмпатии» (термин Дж. Калликота) давно является программной для энвайроментализма и «глубинной экологии». Еще в конце 40 гг. прошлого столетия эта идея была сформулирована А. Лео-

---

<sup>25</sup> Морен Э. Метод. Природа Природы. М., 2005. С. 428.

<sup>26</sup> Гроф С. Психология будущего: уроки современных исследований сознания. М., 2002. С. 344, 351.

<sup>27</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. С. 236.

польдом (основателем холистической энвайроменталистской этики), а впоследствии продолжала разрабатываться в концепциях «расширяющегося холизма» (В. Фокс, Х. Сколимовский, Дж. Сешенс, Д. Сид), в которых предлагаются разные способы выхода за пределы изолированного мира Эго, максимального расширения онтологических границ личности и ее «космологизации» – и чисто рациональным путем, и за счет погружения в ИСС с целью стимулировать генетически заложенную способность к интуитивно-целостному восприятию себя как части природы. Так, в 90-х гг. австралийский философ В. Фокс объединил глубинную экологию с трансперсональной психологией в поисках методов идентификации личности с внечеловеческим природным миром. Следует отметить, что идеи В. Фокса пользуются популярностью и в наши дни и подкрепляются результатами психометрических исследований<sup>28</sup>.

В данном случае понятие «трансперсональность» вполне органично входит в новую парадигму и приобретает – за счет нового теоретического контекста – дополнительные семантические оттенки и достаточно высокую значимость. Однако его смысл в целом остается прежним, сводясь к индивидуальному опыту пребывания в состоянии недUALности. Однако эвристический потенциал такого опыта (как и признания того факта, что, меняя «настройки», человеческое сознание способно воспринимать холономную структуру мира), вообще говоря, не столь уж велик.

Даже если трансперсональная реальность действительно имеет онтологический статус, отражая имплицативный порядок мироздания, опыт соприкосновения с запредельным, как уже говорилось, является практически непередаваемым, невыразимым, а попытки его осмысления и вербализации почти неизбежно приводят к аберрациям и подгонке (целенаправленной, в виде культурного моделирования, или спонтанной) к знакомым, уже существующим культурным символам и смыслам<sup>29</sup>.

И, вероятно, не случайно, что именно такой подход к трансперсональности, как возможности и необходимости интегрирования индивида в мироздание, активно используется в редуцированно-холистических моделях, декларирующих упрощенно понимаемую «связь всего со всем», которые в еще более упрощенном виде проникают в паранауку и в массовое сознание. Вполне репрезентативными примерами являются полупо-

---

<sup>28</sup> Fox W. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston, 1990. St. John D., MacDonald D. Development and Initial Validation of a Measure of Ecopsychological Self // *Journal of Transpersonal Psychology*. 2007. № 39. P. 48-67.

<sup>29</sup> Подробнее см.: *Хачатурян В.М.* Человек между мирами: трансперсональный опыт в измененных состояниях сознания // *Вопросы социальной теории*. М., 2011. Т. IV. С. 82-102.

пулярные книги «Голографическая Вселенная» М. Талбота или «Божественная матрица» Г. Брейдена, в которых в разных вариациях декларируется идея «подключения» индивидуального сознания к «вселенской голограмме».

Между тем, постнеклассическая парадигма противостоит любым упрощениям, ставит совершенно другие задачи перед субъектом познания и предъявляет несопоставимо более высокие требования к холистическому миропониманию. На первый план здесь выходят: системное мышление и постижение системных связей качественно нового, по сравнению с классическими и неклассическими представлениями, уровня сложности – например, «двойных» обратных связей, кольцевых причинно-следственных цепей, которые, согласно Г. Бейтсону, образуют «коммуникативную сеть» мироздания, пронизывая и связывая природные и социокультурные системы; синегрийные взаимоотношения разнокачественных систем, механизмы их согласованного взаимодействия и развития; процессы «блочной сборки»; феномен эмерджентности и т.д.

Сам образ границы приобретает особый смысл в контексте задачи освоения сложности мира, ибо, с точки зрения Э. Морена, именно в этой зоне оно и возможно. На границе, разделяющей системы, «на стыке», как раз и возникают те связи и переплетения, в которых схватывается «неведомое, неопределенное, сложное». Оно состоит в переплетении «объекта-космоса и познающего субъекта, где космос охватывает и порождает познающего субъекта..., но в то же время познающий субъект охватывает и порождает космос в своем собственном видении», а также в переплетении «космофизической вселенной и антропосоциальной вселенной, где каждая по-своему порождает другую, будучи всецело зависимой от другой»<sup>30</sup>. Новая парадигма требует нового субъекта, ее носителя. И не случайно проблема «сборки субъекта» постнеклассической науки стала активно разрабатываться в последние годы.

С нашей точки зрения, именно здесь, в процессе постановки и решения этой задачи может произойти и, собственно, уже происходит (во многом благодаря пионерским работам В.И. Аршинова, Я.И. Свицкого, В.Е. Лепского и др.) формирование новых представлений о трансперсональности, лишь отчасти связанных с прежними, созданными усилиями трансперсональной психологии. Теперь речь идет не о размытии (или разрушении) онтологических границ личности, который сопровождается деперсонализацией, редукцией логико-дискурсивного мышления и переключением на «архаический» когнитивный паттерн, а скорее о *раз-*

---

<sup>30</sup> Морен Э. Метод. Природа Природы. С. 122.

мыкании этих границ, об открытости миру и умении фиксировать и осмысливать «тайные послания», полученные из «внешней вселенной», реконструировать связи, которые «скрыты и оборваны в простых элементах знания»<sup>31</sup>.

Иными словами, трансперсональность в ее постнеклассическом понимании означает способность к коммуникации максимально высокого уровня с миром в целом, с другими культурами и своей собственной культурной памятью, причем, коммуникации, имеющей вполне рациональный характер.

Весьма характерно, что проблема измененного состояния сознания в данном контексте также получает особую, нетрадиционную интерпретацию. Как утверждают авторы-составители сборника «Проблемы субъектов социального проектирования и управления», «мы оказались в канале реальности, где эффекты целостности нас и мира стали ненаблюдаемыми и потому объявлены несуществующими». Это произошло под влиянием науки, базирующейся на ньютоновско-картезианской парадигме, порождающей «измененную онтологию» и «измененное сознание» в самой науке и в культуре, испытывающей ее мощное воздействие. Результатом является нерелексированная «свертка» мышления и «движение по траектории», которое так канализирует сознание, что человек перестает воспринимать и видеть действительность<sup>32</sup>. В данном случае снова встает задача распрограммирования, деавтоматизации, но уже в другом значении, поскольку речь идет об осознанном освобождении от диктата устаревших научно-мировоззренческих клише и «мифов» и столь же осознанном формировании нового ощущения себя-в-мире.

Хотелось бы подчеркнуть, что постнеклассическая интерпретация понятия «трансперсональность» представляет собой возможность, которая пока остается нереализованной, поскольку, говоря словами Й. Хейзинги, смыслы, вызревающие в научном дискурсе, еще не «отфильтровались» в культуру, не стали в полной мере ее достоянием. Тенденции к упрощению и развитию традиционной трактовки трансперсональности на сегодняшний день весьма успешно соперничают с едва намеченной тенденцией, ведущей к обновлению и значительному усложнению понятия, и исход этого соперничества отнюдь не предreshен.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аршинов В.И., Лайтман М., Свицкий Я.И. Сфирот познания. М., 2007.
2. Гроф С. Психология будущего: уроки современных исследований сознания. М., 2002.

---

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Проблемы субъектов социального проектирования и управления. М., 2006. С. 191-192.

3. Казначеев В.Н., Спириц Е.А. Космопланетарный феномен человека. Проблема комплексного изучения. Новосибирск, 1991.
4. Капра Ф. Дао физики: общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008.
5. Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огуцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. М., 1995.
6. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомиры. СПб., 2002.
7. Ласло Э. Макродви́г (к устойчивости мира курсом перемен). М., 2004.
8. Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004.
9. Морен Э. Метод. Природа Природы. М., 2005.
10. Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектоника личности. Изд. 3-е. М., 2011.
11. Огуцов А.П. Куда ведет философия науки? // Актуальные проблемы философии науки. М., 2007. С. 76-104.
12. Пелипенко А.А. Постижение культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012.
13. Проблемы субъектов социального проектирования и управления. М., 2006.
14. Резник Ю.М. Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели (очерки) // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности. С. 18-62.
15. Резник Ю.М. Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. № 48-49. С. 131-151.
16. Резник Ю.М. Человек за границами культуры и социальности: проблема трансперсональности // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 1. № 46-47. С. 109-119.
17. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007.
18. Хачатурян В.М. Человек между мирами: трансперсональный опыт в измененных состояниях сознания // Вопросы социальной теории. М., 2011. Т. IV. С. 82-102.
19. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
20. Швырев В.С. Особенности современного типа рациональности // Актуальные проблемы философии науки. М., 2007. С. 48-59.
21. Степин В.С. Философия как деятельность по построению моделей возможного будущего // Виртуалистика: экзистенциальные и эпистемологические аспекты. М., 2004. С. 10-25.
22. Fox W. *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston, 1990.
23. Mehra J. (ed.). *The Physicist's Conception of Nature*. Dordrecht, 1973. P. 244.
24. Ornstein R. *The Psychology of Consciousness*. Cape, 1975.
25. Pribram K. The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // S. Grof (ed.). *Ancient Wisdom, Modern Science*. N.Y., 1984.
26. St. John D., MacDonald D. Development and Initial Validation of a Measure of Ecopsychological Self // *Journal of Transpersonal Psychology*. 2007. № 39. P. 48-67.

**О.А. МИТРОШЕНКОВ**

## **ПРОСТРАНСТВО И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХОВНОЙ СИТУАЦИИ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

***Аннотация:** В статье сделана попытка феноменологического рассмотрения некоторых обнаружений современной духовной культуры. Определенно можно констатировать: при всей диверсификации и усложнении социальной жизни очень многое в ней упрощается и примитивизируется. Тем не менее, несмотря на множество вопросов без внятных ответов, каждый должен искать собственные решения, делать свой выбор, вырабатывать свои жизненные стратегию, тактику и рецепты, иначе он вынужден будет руководствоваться чужими. Тем более что онтологические параметры гуманитарного материала вполне выдерживают испытание на соответствие универсальности, т.е. закону как существенной, необходимой, повторяющейся связи явлений.*

*Наличие стандартных социально-гуманитарных (духовных, этических, эстетических, поведенческих, ценностных и т.д.) практик, ориентиров, идеалов, образцов и т.д. позволяет фиксировать такие инвариантные, т.е. законосообразные, связи и отношения в обществе. В основе мироощущения многих современных людей лежат феномены, которые ведут их к внутренним противоречиям и разногласиям с собственным внутренним миром. Автор рассматривает некоторые из них — анонимную власть, подсознание, потребление как массовую культуру, потребность во внимании и славе, фетишизацию перемен и возможностей, инфантилизм, постматериалистические ценности.*

*В статье рассматривается ведущий тренд в современной культуре и философии — движение от постмодернизма к постпостмодернизму. Радикально меняется обций (культурный, социальный, духовный, экономический, политический, технологический и т.д.) концептуально осмысливаемый контекст человечества. Приходит осознание того, что мировоззрение и*

---

**Митрошенков Олег Александрович** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии РАНХиГС при Президенте РФ, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: omitrosh6@mail.ru.

---

ценности постмодерна и постмодернизма исчерпывают свой потенциал. Кристаллизуется иная система координат, которую ряд специалистов называет постпостмодерн. Несмотря на скепсис, исследователи занимаются проблемами идентификации его составляющих.

**Abstract:** *The article offers a phenomenological interpretation of a number of facts of contemporary culture. It can be definitely stated that along with diversification and complication of social life a lot of its elements tend to simplify and become more primitive. Nevertheless in spite of many questions with no adequate answers, everyone has to look for his/her own decisions, make his/her own choice and work out his/her own life strategy, tactics and recipes, otherwise he or she would have to be guided by someone else's decisions. Moreover, the ontological parameters of cultural phenomena are easily universalizable, i.e. subject to law as a significant, necessary, and iterative connection between phenomena.*

*The presence of standard social-human (spiritual, ethical, aesthetic, behavioral, value-centered, etc.) practices, reference points, ideals, patterns, etc. allows singling out such invariants, i.e. orderable connections and relations in society. In the core of much contemporary human sensibility lie phenomena leading to people's internal conflicts and disagreements with their own inner world. The author dwells at some of them, such as anonymous power, the unconscious, consumption as a mass culture, a need for attention and glory, fetishization of changes and opportunities, infantilism, post-materialistic values.*

*The article considers the main trend in contemporary culture and philosophy – the movement from postmodernism to postpostmodernism. The generally conceptualized (cultural, social, spiritual, economic, political, technological, etc.) context of humanity is radically changing. There comes a sensibility that the world vision and the values of modernity and postmodernity are about to be exhausted. A different system of coordinates is being crystallized, a system which a number of specialists calls postpostmodernism. In spite of certain skepticism the researchers tackle the task of defining its main components.*

**Ключевые слова:** *духовная культура, анонимная власть, подсознание, потребление как массовая культура, потребность во внимании и славе, фетишизацию перемен и возможностей, инфантилизм, постматериалистические ценности, свобода, постмодернизм, постпостмодернизм.*

**Keywords:** *spiritual culture, anonymous power, the unconscious, consumption as mass culture, a need for attention and glory, fetishization of changes and opportunities, infantilism, post-material values, freedom, postmodernism, postpostmodernism.*

В современной духовной культуре много неясного, однако, существует возможность некоторой ее конкретизации. Обычно первым шагом в такой конкретизации выступает феноменологический взгляд.

Феноменология здесь понимается классически, как: 1) предшествие метафизике и установление границ чувственности; содействие преобразованию явления и явленного в опыт (Кант); 2) исследование духовных форм, их кристаллизаций, которые рождаются в недрах индивидуально-го сознания, но затем благодаря деятельности людей «являются», играют свои роли на «сцене духа» (Гегель, «Феноменология духа»); 3) исследование любой темы философии через возврат к феноменам сознания и их анализу (Гуссерль).

На основе такого понимания феноменологического подхода сделаем попытку конкретизации некоторых (не всех) обнаружений сегодняшней духовной культуры и ее проявлений в жизни значительной части (разумеется, не всех) наших современников<sup>1</sup>.

**«Все мы твердим, что жизнь прогнила и воняет,  
но чувствовать себя дерьмом никому не охота»**

«Кто в западном мире не отравлен токсичной смесью разочарования и неудовлетворенности, желаний, тревог, досады? Кому не требуется срочно стать моложе, богаче, более талантливым и уважаемым, более знаменитым, а главное — более привлекательным сексуально? Кто не чувствует, что имеет право на большее, и не злится оттого, что никак не заполучит это большее?»<sup>2</sup>.

Вполне вероятно, что западный мужчина среднего возраста, у которого дом в 380 квадратных метров на хорошо ухоженном участке меньше по площади на 30 метров, чем у его соседа, «ощущает несправедливость мироустройства куда острее, чем голодающий африканский крестьянин»<sup>3</sup>, — размышляет ирландско-английский писатель-эссеист Майкл Фоли.

Едва ли сказанное относится только к западному миру. С некоторых пор и к российскому — тоже.

Мастер, делавший мне однажды книжные шкафы, в ответ на мое любопытство заметил, что сколько он ни работает (около 15 лет), в московских квартирах, в том числе самых шикарных и в престижных домах, книжные шкафы ему делать не приходилось ни разу! Соответственно и книг он не видел у их хозяев в принципе. И в самом деле, какие там книги — надо дела делать или уметь отдыхать, тут не до книг.

---

<sup>1</sup> Оговоримся, что мы не будем вести речь о категориях и дефинициях — для этого достаточно посмотреть несколько учебников по философии и культурологии, которые сегодня во множестве можно встретить на прилавках наших книжных магазинов. В написании нескольких из них автор принял непосредственное участие.

<sup>2</sup> Фоли М. Век абсурда: почему в современной жизни трудно быть счастливым. М., 2011. С. 12.

<sup>3</sup> Там же.

Мой знакомый, мы с ним под Новый год в небольшой компании в Сандуны ходим, однажды заявил, что он объехал примерно 60-70 стран и надоело ему это до чертиков. Его признание было, похоже, искренним и не носило признаков снобизма. Равно как и то, что он может не работать, денег у него достаточно, а чем занять свободное время – толком не знает. Оттого и скучно. При этом человек он неглупый и адекватный, философский факультет МГУ им. Ломоносова окончил.

Смотрю фильм о московской тусовке, ее природе и нравах. Все персонажи считают себя «звездами», избранными – певцы, актеры (из тех, кого показали, значительных не оказалось), миллионеры, телеведущие, парикмахеры, транссексуалы, стилисты, шуты, обозреватели и т.д. Часть из них говорит о том, что для приглашения в тусовку надо быть пусть даже и небогатым, но «успешным» хотя бы в своей профессии и оттого «интересным» для всех остальных (таковые в фильме не промелькнули). Но богатый все равно приглашения добьется быстрее. Еще одна часть признается, что устает от этой тусовки, но «светская жизнь» требует напоминания о себе и потому приходится ходить регулярно. Странно, что без тусовки о тебе тут же забудут. Без тусовки ты уже ничто? О Сократе, Канте и Ницше до сих пор помнят, хотя по тусовкам они не бродили.

Определенно можно констатировать: при всей диверсификации и усложнении социальной жизни очень многое в ней упрощается и примитивизируется. Экзамены заменяются тестами и ЕГЭ. Комиксы шествуют по планете. Попса, сериалы, ток-шоу занимают лучшее время на телевидении. В лучшем случае два-три студента из десяти в любом российском вузе идентифицируют европейское Возрождение и Просвещение со временем и их собственным содержанием. И т.д.

Скептически-ироничная усмешка возникает сегодня у очень многих при словах «смысл жизни», «счастье», «духовность», «внутренняя гармония», «совесть», даже «справедливость», «культура» (некоторые из нацистских лидеров, напомним, при слове «культура» готовы были схватиться за пистолет). Сегодня мы слишком умны, изощрены, ироничны, опытни, циничны, «слишком пост-всё-на-свете», чтобы воспринимать всерьез подобные устаревшие понятия. Усмешка появляется, но каждый в глубине души не отказался бы от подобного переживания. «Все мы твердим, что жизнь прогнила и воняет, но чувствовать себя дерьмом никому не охота»<sup>4</sup>. Видимо, от подобных вызывающих замешательство понятий человечеству все же никуда не деться.

---

<sup>4</sup> Там же. С. 13.

Однако далее мы вступаем в область не слишком понятных вещей, значений, смыслов, а потому — споров и дискуссий. В силу структурной сложности всех этих перечисленных и множества не перечисленных феноменов люди затрудняются дать им даже определение. Что, к слову, очевидно и нормально. Хороши были бы «счастье» или «смысл жизни», если бы все понимали их всегда одинаково! Поэтому философы, пророки, мудрецы во все времена давали разное понимание и определение и смысла жизни, и счастья, и гармонии, и духовности, и справедливости, и культуры, и т.д.

Правда, от этого среднему человеку не легче. Он рассуждает: если философы и другие мудрецы не могут прийти к консенсусу, к общему знаменателю по поводу ключевых понятий человеческой жизни, мне-то что делать? Задаешь вопросы, а получаешь новые. Ломаешь голову, а в награду тебе дают какой-нибудь глупый совет, вроде «Хочешь быть счастливым? Будь им!» Или «Поменьше смотри телевизор и побольше улыбайся прохожим». Не лучше ли наплевать на все эти изыскания и залечь на диван с пультом в одной руке и пивом в другой?<sup>5</sup>

#### **Немного о методологии социального познания**

Здесь следует сделать небольшой экскурс в область методологии социального познания. Отметим следующее. Этот «простой» массовый человек все же может увидеть *некоторые* основания для оптимизма в деле понимания перечисленных категорий. Онтологические параметры гуманитарного материала вполне выдерживают испытание на соответствие универсальности, т.е. закону как существенной, необходимой, повторяющейся связи явлений. Наличие стандартных социально-гуманитарных (духовных, этических, эстетических, поведенческих, ценностных и т.д.) практик, ориентиров, идеалов, образцов и т.д. позволяет фиксировать такие инвариантные, т.е. законосообразные, связи и отношения в обществе.

Так, проблемы счастья или смысла жизни, безусловно, уникальны, индивидуально окрашены, глубоко личностны, неповторимы. Однако социум всегда вырабатывает некие действенные однотипные требования, задающие жизненную основу человеческому общежитию. Они обуславливают относительно оптимальную реализацию человеком его природных и социальных начал и потенций. На этой основе возникают разные орнаментации жизни — гедонистическая, аскетическая, стоическая, религиозно-нравственная, эстетическая и т.д. Поэтому можно утверждать, что проблемы смысла жизни, счастья, справедливости, ответственнос-

---

<sup>5</sup> Там же. С. 17.

ти, свободы и т.д. имеют довольно универсальные решения. Не одинаковые, но сгруппированные в некоторые кластеры соответственно некоторым типам жизненных орнаментаций. Другими словами, каждый, решая эти и другие проблемы по-своему, в конечном счете, приходит к одному из уже выработанных человечеством и в этом смысле общих (универсальных) и хорошо известных решений. Следовательно, инварианты, универсальное есть и в социально-гуманитарной области, а не только в природе<sup>6</sup>.

Поэтому любой, кто полагает себя уникальным созданием в этом мире, несомненно... прав. Но поступать в этой жизни он будет так, как до него уже поступали хотя и не все, но тысячи и миллионы людей, с поправкой на время, пространство, индивидуальные психофизиологические особенности и реакции, не более того. Но и *не менее того*, поскольку это способно проявиться в необыкновенных взлетах человеческого духа, мысли, воли, воображения, в уникальных и гениальных произведениях искусства, успехах науки, воинских победах, спортивных достижениях, человеческих отношениях и т.д.<sup>7</sup>

Однако пойдем далее.

### **Коварство анонимной власти здравого смысла**

Несмотря на множество вопросов без внятных ответов, каждый все же должен искать собственные решения, делать свой выбор, вырабатывать свои жизненные стратегии, тактику и рецепты, иначе он вынужден будет руководствоваться чужими. «Тому повелевают, кто не может повиноваться самому себе» (Ф. Ницше). Хуже того: повелевать таким не самодостаточным индивидом будет какой-нибудь заурядный его современник, который предложит ему в качестве жизненной стратегии эклектическую смесь противоречивых советов и бесполезных предписаний<sup>8</sup>.

Самореализация в этом мире, безусловно, возможна — история подтверждает. Но опасность в том, что современность внушает иллюзию, будто такая самореализация *легка* и даже *неизбежна*. Реклама, популяр-

---

<sup>6</sup> К слову, именно это обстоятельство отражено в драматургии, содержащей, по некоторым оценкам, всего лишь около 30-35 типичных сюжетов-ситуаций (социальных практик, жизненных орнаментаций) — любовь, война, измена, предательство, деньги, дружба, верность, служение, достоинство, честь, семья, слава, работа, интрига и т.д. Из них, как в шахматах, строится бесконечное множество уникальных ситуаций, к тому же разнесенных во времени и пространстве. По этой причине шекспировские сюжеты пьес легко переносятся в более поздние времена, на основе чего делаются их бесчисленные римейки.

<sup>7</sup> Более подробно смотрите, в частности: *Тош Д.* Стремление к истине. М., 2000; *Митрошенков О.А.* Политическая философия. Эпистемология. М., 2005.

<sup>8</sup> *Фолл М.* Век абсурда... С. 17.

ная психология, политики, СМИ убеждают: выбор неисчерпаем, свобода не ограничена, каждый может стать кем пожелает и заполучить все, чего захочет, причем без особых умственных и физических усилий. Как это тешит самолюбие массового человека! Культивируется самонадеянность, мысль, будто каждый способен заработать миллионы, хотя места наверху пирамиды хватает для очень немногих, да и среди них немалая часть (хотя и не все) – вовсе не лучшие, а самые бесцеремонные, нахрапистые, наглые, без комплексов идущие по головам и судьбам. Образцом и символом считается «успешный», улыбчивый, жизнерадостный, спортивного вида индивид (что, к слову, вовсе не хуже, чем демонстрация постоянно депрессивных и мрачных личностей и вообще «чернухи»).

Но если все дружно демонстрируют миру жизнерадостность (особенно по главным российским каналам со второй половины пятницы до глубокого вечера воскресенья, в огромном количестве глянцевого журналов) – отчего тогда так много трагедий, несчастий, а другие, не столь оптимистичные люди, склонны задаваться вопросом и впадать в депрессию: может, я не такой как все? Может, во мне нет чего-то такого, что есть у всех остальных? И даже выходят на митинги и протестуют кто против чего. А часть очень богатых стран Европы демонстрирует индекс счастья гораздо ниже, чем некоторые бедные африканские страны.

В основе мироощущения многих современных людей лежат феномены, которые ведут их к внутренним противоречиям и разногласиям с собственным внутренним миром. Рассмотрим *некоторые* из них.

«Быть как все», «все так себя ведут» – один из феноменов современного мира, который (феномен) Э. Фромм окрестил *анонимной властью* здравого смысла и общественного мнения<sup>9</sup>. Многие якобы «звезды» и просто индивиды стремятся быть оригинальными и будто бы игнорирующими эту самую анонимную власть, однако в реальности все обстоит с точностью до наоборот. Чем эпатажнее персонаж, тем больше подвержен он влиянию анонимной власти. Не обладая истинной, сущностной, глубокой оригинальностью, он хочет *слыть, казаться* оригинальным и делает это посредством внешнего эпатажа. По-настоящему свободный, самодостаточный и оригинальный человек в этом не нуждается.

Коварство анонимной власти в том, что в западном, в частности, обществе никто никого не подавляет в открытую, уничтожены почти все табу. Никого ни к чему не принуждают, возможно все что угодно, только не следует нарушать права женщин, представителей других рас, религий и сексуальных меньшинств, а также мучить животных и отравлять окру-

---

<sup>9</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 211.

жающую среду. Анонимная власть выдает свои рекомендации за нечто самоочевидное. С очевидностью трудно спорить, ибо «кто же этого не знает?» Каждый, кто сопротивляется очевидности – ненормален. И если вдруг почти все чиновники коррумпированы и берут взятки (как в России или в ряде стран Африки), то каждый, кто этому сопротивляется – нездоров.

Впрочем, в этом смысле безумцами были и Христос, и Сократ, и Платон, и Декарт, и Ницше, и Че Гевара, и многие другие, даже не замечавшие власти этой очевидности.

Еще одна проблема. Человек, известно, помимо сознания, если коротко, подвластен влиянию и *подсознания*, в котором бурлят приглушенные желания и агрессия. Подсознание – «нижнее Я» – способно подчинять «высшее Я», прикрывая самые разные и дикие желания пристойными и даже интеллигентными мотивами. Люди иронизируют над телевидением, но ведь 98% смотрят его! И очень многие хотели бы выступить по телевидению и объяснить всем, например, почему им не нравится телевидение. Одна программа «Минута славы» чего стоит, демонстрируя неуемное желание людей прославиться любым, даже самым невероятным способом (хотя встречаются и, безусловно, талантливые номера). Мы пытаемся не обращать внимание на чужие мнения, но каждым своим действием и словом стремимся произвести нужное впечатление и эффект на собеседника или аудиторию. «Заветная мечта: пусть мной восхищаются за то, что я вовсе не нуждаюсь ни в чем восхищении»<sup>10</sup>.

Анонимная власть и подсознание – серьезные противники, хитроумные и беспощадные, предпочитающие предстать перед нами в облике невинности и респектабельности. Победить их трудно, почти невозможно, но сдерживать – вполне реально, здесь требуются самоконтроль и саморазвитие.

### **Потребление как массовая культура**

О том, что современный социум – общество *потребления*, что его структура сформирована и подстроена под этот феномен, за десятки лет написаны горы литературы и проведено огромное количество конференций. Но этот феномен не стоит на месте и успешно развивается. Магазины, торговые центры сегодня – сами по себе почти произведения искусства. В них всегда светло и сухо, звучит хорошо подобранная музыка, огромные ряды витрин скрывают все блага мира и товары на все случаи жизни. Здесь найдут себе занятие подростки и студенты, супружеские

---

<sup>10</sup> См.: *Фоли М.* Век абсурда... С. 22, а также с. 20-21.

пары и одиночки, молодые и старые. Этому помогут детские игровые площадки, кинотеатры, кафе, закусочные, рестораны, бары, салоны красоты, Интернет. Здесь невозможно не купить чего-либо — или лучше не заходить. Здесь назначают свидания и деловые встречи. Высокие атриумы, избыток пространства, выходя за пределы повседневности, внушают благоговение — эффект, с древности известный всем архитекторам и строителям. Здесь человек забывает о мелких неприятностях и о времени, напоминая о бренности этого мира. Можно почувствовать себя богатым, молодым и красивым, к этой иллюзии побуждают милостивые и приветливые продавцы и продавщицы, их улыбки словно говорят — вам здесь ни в чем не откажут.

Ощущение избранности и вменяемости усиливается тем, что в торговом центре всегда множество «единоверцев», каждый из которых убеждает нас в адекватности нашего поведения — все заняты покупками. И хорошо, что с ними не надо общаться, мы пришли не за этим. И всё это сулит нам самоуважение, сексуальную привлекательность и повышение статуса. Нужно просто открыть бумажник и достать банковскую карту<sup>11</sup>.

На потребление работает *реклама*, достигшая уровня искусства. Она опирается на новейшие научные исследования мозга, нейронов, мотиваций и потребностей людей. Возникли нейронаука, нейромаркетинг и т.д. В рекламе задействованы лучшие дизайнеры, стилисты, художники, композиторы, маркетологи, социологи, программисты. Люди на всех континентах «проглатывают» сотни и тысячи рекламных роликов и объявлений в день. Никто не остается вне рекламного пространства, даже дети. Они подсади на иглу рекламы, обсуждая ее как развлекательное шоу. Реклама встречается в кино, на улицах и стадионах, в туалетах, в небе, на животных, автомобилях, даже на асфальте. Сформировалась плохо *скрытая реклама* — нередко уже не сюжет определяет характер реквизита, а сам сюжет строится вокруг реквизита (сигареты, алкогольные напитки, коттеджи и коттеджные поселки, мебель, автомобили, костюмы, платья, сумки, рестораны, образ жизни, поведенческие стратегии и модели и т.д.). Это эффективнее прямой рекламы, поскольку мозг воспринимает бренд как часть увлекательной истории — в этот момент защитные механизмы выключаются<sup>12</sup>. Появился контентный маркетинг: развлекательные программы создаются отныне с единственной целью — для размещения рекламы.

---

<sup>11</sup> См.: там же. С. 28-29.

<sup>12</sup> См.: Линдстром М. *Neurology: увлекательное путешествие в мозг современного потребителя*. М., 2011.

Разумеется, рассерженные на опостылевшую рекламу граждане пытаются бороться с нею. Это можно рассматривать как проявление тенденции саботажа сложившейся культуры потребления. Появились антирекламные сайты и журналы, статьи и пародийные объявления, проводятся акции вроде «День без покупок», «Неделя без телевизора» и другие, продаются разные мелочи (футболки, сумки, чашки и т.д.) с отрезвляющими предостережениями «Покупайте больше дерьма, а то нам всем хана»<sup>13</sup>.

Однако так назойливую рекламу не победишь, мир не изменишь. Реклама делает деньги и других доводов во внимание не принимает, это ее природа и суть. Разумнее подойти с другой стороны и попытаться обуздать свое подсознание (бессознательное). Это непросто, особенно когда все вокруг хотят столь много и столь неудержимо. Тем более что ему потворствуют и льстят не только реклама, но и политики, СМИ, Интернет, шоу-бизнес, вся могущественная индустрия развлечений.

Анонимная власть и потребление вполне вписываются в марксово понимание обусловленности сознания бытием и культурой, с одной стороны, и во фрейдистскую трактовку влияния бессознательного («Оно») и сверх-Я (требований общества) на сознание — с другой. Они, разумеется, не исчерпывают все содержание и смыслы феномена, но серьезные объяснительные модели собой все же представляют. Однако социальная действительность, развиваясь, постоянно подбрасывает новые проблемы, которые требуют уже других объяснений и решений.

#### **«Требую внимания и признания!»**

В последние десятилетия на основе попытки тотальной либерализации громко прозвучали требования о признании ранее не принимавшихся во внимание прав. Однако достаточно быстро требования конкретных прав для конкретных людей выродились в расплывчатые всеобщие притязания, в столь же расплывчатую потребность привлечь к себе внимание, жажду хоть какой-нибудь славы, пусть даже скандальной. Выродилось это также и в чувство общей обиды и недоданности. «Сложилась культура повышенной потребности во внимании, неудовлетворенных притязаний и жалоб»<sup>14</sup>.

Особенно сильна и продолжает развиваться потребность в публичном внимании. Она произрастает во многом из внутренней смысловой пустоты, комплексов неполноценности и несамодостаточности. В отсутствие содержательно-смыслового стержня многие индивиды нуждаются

---

<sup>13</sup> См.: *Фоли М.* Век абсурда... С. 30-32.

<sup>14</sup> Там же. С. 43.

в подпорке извне — «меня заметили, следовательно, я существую». Нужны хотя бы «минута славы», примитивное реалити-шоу, скандал. Наивный Декарт — около 400 лет назад признак и условие существования он усматривал в мысли. А еще более наивный Антуан де Сент-Экзюпери настаивал на таком доказательстве наличия Маленького Принца: «А кто хочет барашка, тот, уж конечно, существует»<sup>15</sup>.

Потребность во внимании проявляется, прежде всего, в желании быть физически на виду. Это не имеет никакого отношения к одному из онтологических оснований бытия человека — коммуникативности, потребности в общении. Возникает даже обратная связь — «социальное пространство организуется так, чтобы удовлетворить эту нужду быть замеченным»<sup>16</sup>. Открытая планировка домов и офисов, ресторанов и баров, трапезы на открытом воздухе в любое время года, прозрачные кабинеты и лифты, всевозможные реалити-шоу — все позволяет не только на людей посмотреть, но и себя показать.

На более высоком уровне (А. Маслоу) появляется желание утвердить себя как личность, что обнаруживается как жажда славы, стремление к известности, хотение купаться в лучах признания, обожания, восхищения, зависти. Часто преуспевают в этом совершенно бесталанные люди — при наличии богатого или влиятельного отца, любовника, неумной воли и честолюбия сотни, тысячи из них делаются «звездами» реалити-шоу, шоу-бизнеса, Интернета и т.д. И почти всегда — не более чем «калифами на час». Часть из них выходит к телевизионной аудитории, чтобы рассказать о случившихся с ними несчастьях — разумеется, для того, чтобы подобный кошмар ни с кем и никогда не повторился.

Возникла и укрепилась также потребность в групповом внимании, признании и вытекающие отсюда претензии: то и дело очередная группа людей объявляет себя обиженной, поскольку ей будто бы не уделяют необходимого внимания и не воздают должного. Самые беспардонные притязания они способны представить в качестве протеста жертвы и/или оригинального явления культуры и нередко искренне уверены в собственной добродетели, давая волю агрессии (почти таково, к примеру, провокационное выступление женской панк-группы Pussy Riot в храме Христа Спасителя в марте 2012). Вседозволенность привлекательна: всякий может обидеться в любой момент и на все, что ему вздумается. Соответственно многие люди, в т.ч. во власти и управлении, не принимают адекватных мер против манипуляторов из опасения прослыть авторитарны-

---

<sup>15</sup> Де Сент-Экзюпери А. Маленький принц. М., 2012. С. 16.

<sup>16</sup> Фоли М. Век абсурда... С. 43.

ми, косными нарушителями прав человека и законодательства, особенно в глазах общественного мнения. Абсолютизация ценностей либерализма часто обращается в насмешку над здравым смыслом.

### **Фетишизация перемен, магия возможного**

Сегодня уже не кажется безупречной, глубокой и всегда уместной китайская мудрость «Не дай вам Бог жить в эпоху перемен!» Сам Китай меняется стремительно и эффективно, не слишком принимая во внимание чьи-то мнения. В динамично трансформирующемся мире одно изменение выглядит настораживающим — *фетишизация перемен, распространение магии возможного*. Поскольку переменные считаются несомненным благом, политики могут строить успешные избирательные компании просто на обещании перемен.

Перемены — это необходимость, в них и в самом деле чрезвычайно нуждается Россия и все сферы российского общества. «Перемен — требуют наши сердца!» — настаивал на многотысячных стадионах рок-музыкант Виктор Цой более 20 лет назад. Однако здесь речь о другом — о том, что переменные становятся культом и целью. Такая подмена в сочетании с привычкой притязать на все «по праву» во многом подчинила современную эпоху чарам *возможного*, волшебству ожидания — вот-вот что-то должно наступить. Цель превратилась в средство<sup>17</sup>.

В экономике, на госслужбе, в образовании, искусстве и т.д. трансформация, реорганизация, модернизация, инновация, гибкость, мобильность понимаются как безусловное благо (в России, правда, во многом на уровне риторики). В западных странах, а теперь уже и в России интерес к тренингам переходит в одержимость — многие компании требуют от своих сотрудников обучения в конкретном объеме и платят за них независимо от фактической потребности и эффективности — ожидая взамен, видимо, возможной фантастической работоспособности и, соответственно, экономического успеха. В немалой степени это совершенно оправдано.

Поскольку о переменах много говорится с высоких трибун, в России они превратились в компанию. Составляются стратегии, программы и планы перемен, создаются комитеты, комиссии, агентства и т.д. Постоянно проводятся реструктуризации — министерств, департаментов, управлений, госкорпораций, университетов, телевидения, спорта, здравоохранения, сельского хозяйства, космонавтики и т.д. Издревле это считалось хорошим способом «половить рыбку в мутной воде» и

---

<sup>17</sup> Там же. С. 44, 45, 46.

спрятать финансовые «концы» в воду. При предельно неспешном продвижении вперед многие вновь пришедшие руководители любого уровня словно открывают Америку заново и изобретают простейшие управленческие процедуры, а также океан всевозможных бумаг, затопивший управленческую практику и сам здравый смысл (явно требуется создать «Философию бумаготворчества»). А поскольку они не утруждают себя ознакомиться с азами управления и опытом предшественников даже в той организации, в которую они пришли (типичный «массовый человек» в управлении, с легкостью берущийся за любое дело), часто наступает управленческая дезорганизация и хаос. Все уровни управления сверху захлестывает бумажный вал – всевозможных отчетов, справок, форм, таблиц и т.д., на которые тратится уйма времени и которые никогда никем не читаются и тем более не анализируются. Через некоторое время человек (в порядке перемен) уходит на другое место, и спросить за провалы уже не с кого.

Впрочем, Н. Паркинсон (и не только он) описал все это гораздо раньше. Культ возможного – это проявление алчности, вера, что хорошо там, где нас нет, что где-то совсем близко всегда найдется что-то получше. Возможное будущее представляется волшебным, зато реальное настоящее лишается своего очарования. Многих интересует лишь прекрасное то, что впереди – другая работа, новый проект, выходные, поездка, ужин, планы, новый любовник (любовница). Я живу неважно, зато дети мои будут жить намного лучше. Появился феномен изящного решения проблем посредством ухода от них (например, в путешествие, это так волнующе!). Как только в отношениях или на работе возникают трудности, возникает искушение «двигаться дальше» (мы же делаем перемены!). Люди отказывают себе в удовольствии встретиться с проблемами лицом к лицу и одолеть их. Тем самым они лишаются важнейшей человеческой способности – извлекать урок или иную пользу из испытаний, обращать во благо все, что происходит с ними.

*Возможность* в чистом виде – походы в магазин, шопинг. Они сделались самоцелью. В них заключены и приключения, и тайна, и поиски, и азарт игры, и счастливые случайности, и творчество, и вера, и любовная прелюдия. Разве можно это не любить? Возбуждение от возможностей можно продлить и за пределы самого акта покупки – когда люди снимают на видео момент распаковывания купленной вещи и даже размещают ролики на специальных сайтах в Интернете<sup>18</sup>. И ведь их смотрят такие же шопоголики!

---

<sup>18</sup> Там же. С. 46-47.

В крайних формах шопинг отделяется от физической реальности покупаемой вещи и ее пользы. Он становится не средством для удовлетворения потребности, но самоцелью, наслаждением, которое хочется переживать снова и снова. Более того, покупка может стать разочарованием, поскольку быстро приедается или оказывается самой обыденной вещью, в то время как радостное предвкушение (возможности) пропадает. И шопоголик возвращается к своему обычному и привычному «я», от которого так стремился убежать. Часто купленные вещи остаются неиспользованными, сохраняя обаяние лишь непродолжительное время. И далее процесс начинается сначала.

### **Либерализм, инфантилизм, свобода**

Перечисленные феномены и тенденции современного мира взаимосвязаны. Просматривающийся сквозь них «инфантилизм представляет собой реакцию на либерализм уходящей эпохи»<sup>19</sup>. Ложным оказывается представление, будто для самореализации достаточно одной свободы, что надо только убежать от изматывающей душу ненавистной работы, унылых будней и отношений, серого городишки. Все философские системы и социальные практики убеждают, что одной свободы недостаточно для самореализации.

Свобода — тяжелый выбор и бремя, нелегкий труд. В меняющемся мире жизнь запутана и полна неопределенностей. В ней очень трудно проследить причинно-следственные связи, не поменяв их местами. Особенно это «удается» политикам, СМИ, чиновникам, бесчисленным управленцам всех уровней, которые все вместе тем самым привносят в это мир еще больше путаницы. Необозримый океан возможностей оборачивается загадкой бесконечного выбора. Адекватное поведение, тем более управление, требует продумывать каждое решение от самых основ. А это способно измотать самого стойкого жизненного бойца. Отсюда — ностальгия по прошлому, которое ассоциируется с зачарованным пространством детства, в котором было все просто и ясно, все тебя любили и, если что, защищали от неприятностей. В этой ситуации реклама потакает эмоциям и импульсам этого Большого Ребенка, а индустрия потребления и развлечений убаюкивает его, отвлекая от жесткой реальности.

Ориентация на маркетинг сформировала феномен «команды». Вместо прежних отделов и штатных работников пришла более гибкая система, когда набираются команды, коллективы по краткосрочным контрактам под конкретный проект. На подобный аутсорсинг переходят и пере-

---

<sup>19</sup> Там же. С. 50.

шли даже академические институты, университеты, театры, оркестры, спортивные команды. Экономически это эффективно и выгодно, более того, завязываются новые перспективные контакты и коммуникации, рождаются задуманные продукты. Все это неплохо. Однако из пришельцев не сформировать научную школу или спортивные основы в виде массового спорта и инфраструктуры (это требует много времени, усилий, денег), прежние связи человека с организацией (институтом, университетом, театром и т.д.) теряются, уходит былой корпоративный дух. Важно показать себя «командным игроком», а что за игра — дело десятое<sup>20</sup>. В этой ситуации продолжается девальвация профессионализма, когда способность работать в команде и «влиться» рассматривается выше, чем умение работать по специальности.

Все это странным образом поразило Россию, и от подобных перемен страдает само дело: команда командой, но найти топ-менеджера, высококлассного министра, губернатора, профессора, тренера, а нередко — токаря, слесаря, лекальщика, фрезеровщика и т.д. — целая проблема. Слишком мало профессионалов своего дела и слишком много желающих много получать денег, не обладая для этого основаниями. Одновременно есть много хороших профессионалов, не получающих должного вознаграждения за свой труд, сколько бы они ни работали.

В совокупности эти феномены и тенденции кардинально изменили прежнюю и сформировали новую систему ценностей. В ней перемены показали лучше стабильности, потенциальные возможности — лучше реальных достижений, предчувствие — лучше радости в настоящем, командный дух затмил индивидуальный профессионализм, отношения перетекли в транзакции, инфантилизм возвысился над зрелостью, от проблем надо удирать (как это делают российская Госдума, сенат, отечественный ЖКХ, а также многие граждане), а не пытаться с ними справиться, существуют лишь права без обязанностей (управляющие компании), ну и постарайтесь обратиться вовне, а не внутрь себя, не задумывайтесь.

Неудивительно, что многие уверились, будто самореализация в этом мире — не только естественное право каждого, но и заслуженная награда, которая требует не больше усилий, соображения и терпения, чем поездка на эскалаторе на следующий этаж торгового центра<sup>21</sup>.

Внешне все эти феномены и тенденции выглядят вполне приличными. «Свобода» — великое слово и все ее хотят. Перемены нам нужны, как и трансформации, модернизации, инновации. А когда много возможно-

---

<sup>20</sup> Там же. С. 51-52.

<sup>21</sup> Там же. С. 53.

стей — это гораздо лучше, чем когда их совсем мало и выбор практически отсутствует. И то, что мы больше и лучше можем потреблять — так ли уж это плохо? А что плохого в известности, тем более славе?

Однако в такой постановке эти вопросы носят риторический характер, и оттого звучат чисто демагогически. На самом же деле свобода без ответственности — это инфантилизм. Перемены нужны, но не ради самих перемен, иницируемых беспокойными и нервными (нередко, впрочем, слишком спокойными) политиками и управленцами, они должны соизмеряться с умением справиться с делом, с преданностью, надежностью и ответственностью. Возможности должны придавать жизни смысл, а не сводиться к сексуальным похождениям, раскрутке, путешествиям, шопингу. Что касается потребления, то, как известно, у всех народов мира есть поговорки вроде «В последнем костюме карманов нет». Известность и слава хороши тогда, когда они заслужены, а не представляют собой телевизионно-рекламный продукт в результате финансовых вливаний некоего богатого индивида.

Сказанное — только часть истины. Есть и другие, противоположные феномены и тенденции.

Например, потребительские установки людей постоянно меняются под воздействием глобализации и других социальных изменений. Многие не хотят участвовать в гонке потребления, смещая свои акценты в пользу нематериальных ценностей — гармонии жизни, творчества, осмысленного существования, справедливости, милосердия, солидарности, доверия, чести, благородства, знания и т.д. На Западе обнаруживается целый пласт философской и научной литературы, анализирующей этот феномен и показывающей, что есть вещи поважнее денег<sup>22</sup>.

В сфере культуры представители поп-культуры иногда вспоминают, что вообще-то есть понятие «гамбургского счета» и пытаются поверять себя, например, оперой. Бывает забавно слышать, когда привыкшие петь под фонограмму российские певцы пытаются взять высокую ноту, на-

---

<sup>22</sup> См., в частности: Drucker P.F. *Post-Capitalist Society*. N.Y., 1995; Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1996; Fukuyama F. *Trust. The Social Virtues and Creation of Prosperity*. N.Y., 1996; Handy Ch. *Hungry Spirit. Beyond Capitalism — A Quest for Purpose in the Modern World*. L., 1997; Thurow L.C. *The Future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. L., 1996; Galbraith J.K. *The Good Society*. The Humane Agenda. Boston — N.Y., 1996; Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton (NY), 1990; Castells M. *The Power of Identity*. Malden (Ma.) — Oxford, 1997; Etzioni A. *The Now Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. N.Y., Basic Books, a Division of Harper Collins Publishers, 1996; Sakaiya T. *The Knowledge-Value Revolution, or A History of the Future*. N.Y., 1991 и другие. Разумеется, здесь указана только небольшая часть такой литературы.

прягая все свои небольшие силы и голосовые связки. Эти позывы можно приветствовать, но они остаются пока исключением.

### **От постмодерна – к постпостмодерну**

С точки зрения философской картины мира и философских подходов эти и другие изменения выглядят примерно следующим образом. В целом меняется общий культурный и концептуально осмысливаемый контекст человечества. Пока философы обсуждают (уже лет 30-40) разницу между модерном и постмодерном и движение от первого к последнему, мировоззрение и ценности этого последнего исчерпывают свой потенциал. Кристаллизуется иная система координат, которую ряд специалистов<sup>23</sup> условно называет *постпостмодерн*.

Мир постмодерна противоречиво меняется во всех своих основных составляющих. Прежде всего, меняются общество и человек. Общество постмодерна, трансформируясь, не только не соответствует собственным идеалам плюрализма, глобализма, свободы, но скорее углубляет все те противоречия, которые приписывались эпохе модерна и против которых постмодерн так активно выступал. При этом парадокс заключается в том, что человек, меняя облик, привычки, культуру, ментальности, идентичности, вместе с тем представляет собой все ту же сложную диалектику добра и зла, которая отчетливо просматривалась и 3 тыс. лет назад.

Основой постмодерна стала ориентация на индивидуальный мир человека, предпочтение интересов и прав личности интересам и правам группы и общества. Фрагментация общества вплоть до отдельного человека – так можно логически выразить сквозной принцип постмодерна. Доведенная до предела, эта логика приводила к отрицанию существования плохого и хорошего, правильного и неправильного, добра и зла, высокого и низкого. Внешним проявлением этой логики стало стремление актуализировать весь мировой опыт, весь культурный багаж, включить его в современность, но в виде ироничного цитирования «прошлых побед», вольной интерпретации. «Бери от жизни все» можно считать месседж-слоганом постмодерна. Если каждый «возьмет от жизни все», не мешая соседу делать то же самое – тем самым сформируется общество благополучных, удовлетворенных жизнью людей.

Исчерпание постмодернистского посыла произошло быстро – уже в середине 1990-х гг. ситуация стала переопределяться – *технологически* (Интернет), *политически* (крах неолиберализма), *социально* (радикали-

---

<sup>23</sup> Н. Маньковская, А. Бузгалин, Дж. Ритцер, В. Курицын, М. Эпштейн, Д. Пригов, Ф. Мофра и другие.

зация среднего класса), *культурно* (актуализация фундаментализма), *эстетически* (новый натурализм, воскресший неоакадемизм). Хаос (один из ведущих посылов постмодернизма) стал расцениваться не только как совокупность неограниченных возможностей развития, но и как фактор, повышающий социальный риск. Эkleктика, в т.ч. мультикультурная, не привела к созданию нового единства, но способствовала противоречиям и конфликтам «у родного порога». Новые технологии позволили перейти от игры с реальностью (как в постмодернизме) к изменению реальности на практике.

Уместно вспомнить политические «флэшмобы» 2010–2012 гг. (арабские «революции» в ряде стран Северной Африки и Ближнего Востока, протесты в России и т.д., а еще раньше в Сербии, Грузии, Украине, Киргизии), значительную роль в которых сыграли коммуникационные каналы – социальные сети, СМИ, мобильные телефоны. Факт мощного влияния «продвинутых» информационных технологий на политику сегодня общепризнан и включен в непосредственную практику

На таком социокультурном фоне на рубеже XX–XXI вв. в интеллектуальной среде стала выкристаллизовываться совокупность взглядов и концепций, получивших название *постпостмодерн*<sup>24</sup>. Несмотря на отсутствие иного, более удачного наименования и общий скепсис, исследователи занимаются проблемами идентификации его составляющих<sup>25</sup>. Пока обозначились 4 компонента постпостмодернизма: 1) виртуализация пространства социальных взаимодействий, 2) создание технообразов, служащих своеобразными аттракторами социальных взаимодействий, 3) «глокализация» сообществ в рамках глобализации, 4) транссентиментализм. Это – «4 кита», на которые он опирается. Рассмотрим их подробнее.

*Виртуалистика.* Виртуальный мир уже не пародирует, а замещает реальность. Он претендует на статус реальности как таковой, в отцифрованном мире люди не столько играют, сколько осуществляют свою жизнедеятельность – вполне насыщенную, если и не совсем еще полноценную. Обыденные представления людей в условиях виртуального мира, социальных сетей мультиплицируются. Появляются совершенно новые

---

<sup>24</sup> С временными рамками научного оформления нового парадигмального основания миропонимания есть неясности. Научный взгляд в России на этот феномен появился во второй половине 1990-х гг. [Курицын 1997; Маньковская 1998; Эпштейн 1996], публицистические работы – в начале 1990-х в рамках школы московского концептуализма [Пригов 1994].

<sup>25</sup> См.: Бузгалин А. Постмодернизм устарел... // Вопросы философии. 2004, №2; Моффа Ф. Постпостмодернизм, или законченное прошедшее – (архео) модернизм? От формы к эпохе постпостмодерности // Художественный журнал. 2006, №1/2.

возможности манипуляции массовым сознанием, причем не только со стороны власти или владельцев СМИ, но и индивидов.

*Технообразы* (термин французского социолога и культуролога А. Коклен) – нематериальные, подвижные и нестабильные объекты, создаваемые в сетевом пространстве одними пользователями, изменяемые другими. В результате такой интерактивности все становятся соавторами, активным началом, субъектами социального действия. Этот объект живет независимо от автора, является плодом «коллективного разума», но его многочисленные авторы и поклонники ощущают его своим творением, отражением своих мыслей и чувств. Происходит как бы диффузия творца и аудитории, появляется некое новое образование (кентавр), ориентированное на коммуникацию и потому реализующее себя в сети в виде некоего коллективного субъекта социального действия. Главная функция технообразов – быть аттракторами социальных взаимодействий, способствовать выбору самоорганизующейся системой одного из вариантов развития.

Постпостмодернизм формируется в рамках глобализирующегося социального пространства и вместе с тем его *глокализации* по разным основаниям. Постмодернизм распространял необходимость учета уникальности на отдельную личность, постпостмодернизм переводит этот принцип на уровень социумов разных типов. Фактически в постпостмодернизме глокализация понимается как акцентирование социальной (а не индивидуальной) уникальности в рамках глобального социального пространства.

Содержательная сторона постпостмодернизма – *транссентиментализм*, отражающий усталость от постоянных деконструкций неонклассики, продлившейся более 100 лет. На практике это возвращение к очевидным ценностям, лиризму, более или менее уважительному, а не ироничному цитированию «высоких» образцов, деидеологизация исторического наследия, надежда на светлое будущее. В этом отношении даже гламур, вероятно – более постпостмодернизм, чем постмодернистская эстетическая ориентация, ведь «шик и блеск» воспринимаются его адептами уже без иронии, всерьез. Но гламур слишком далек от «вечных ценностей», сентиментальности, академизма. Сегодня ему на смену приходит новая – «ванильная» – эстетика. Ее наивная искренность, ожидание светлого будущего, желание повседневной «утонченной красоты» ближе к постпостмодернизму, чем «классический гламур».

Как ни странно, значимой эстетической базой для формообразования в постпостмодерне могут стать элементы соцреализма. «Большой стиль» вызывает сегодня интерес самых различных, в т.ч. рафинирован-

ных аудиторий. Еще один перспективный вариант постпостмодернистской эстетики – ностальгия. Огромный успех в 2011 г. фильма «Артист», стилизованного под немое кино, не кажется случайным. Успех «Бурановских бабушек» на конкурсе Евровидения в мае 2012 г. – из этого же ряда. Кстати, в этом же конкурсе участвовал 73-летний Э. Хампердинк, звезда западной эстрады 1960–1980-х гг.

Итак, человек общества постпостмодерна будет находиться: 1) в пространстве интерактивного виртуального воздействия. 2) это социальное пространство будет предполагать в качестве одного из элементов коммуникации создание технообразов разного типа, соавтором которых станет управляемая аудитория и которые будут выполнять роль аттракторов. 3) духовная культура и аксиология такого социума и человека будет предполагать приоритет «вечных ценностей», «светлого будущего», концепт счастья и т.п., снижающих ощущение риска повседневности. Эстетически эта аксиология будет, возможно, выражена в рамках некоторого нового «большого стиля», исторической основой для которого может стать неоклассицизм в разных его вариантах.

Специалисты социально-гуманитарного профиля пока не работают или работают очень ограниченно с парадигмой постпостмодернизма. Но вот Д. Ритцер – автор концепции макдональдизации в своей книге говорит о тенденции к постмакдональдизации, к переходу к иному принципу социального устройства и управления, который, правда, еще плохо просматривается<sup>26</sup>. Впрочем, социокультурная динамика сегодня столь высока, что через только намечающуюся идейную и эстетическую платформу постпостмодернизма общество может просто «перескочить»<sup>27</sup>.

Мы должны считаться с тем, что массовый человек сегодня – доминанта, и он активен и инициативен во всех своих проявлениях, в том числе в области духовной культуры. Он не авторитетен, а авторитарен. Авторитет наделяет человека уважением, авторитарность требует (тщетно) уважения. Личность идет вглубь, массовый человек скользит по поверхности, принимая за открытие и истину первую попавшуюся мысль. Авторитет не нуждается в лишнях украшениях (наградах, званиях, почитании), авторитарность не может без них обойтись. Авторитет открыт и искренен (потому он и авторитет), авторитарность секретничает и интригует. Авторитетный человек ставит принципы выше правил, реальные достижения выше, чем статус, авторитарный – все наоборот. В результате

---

<sup>26</sup> Ритцер Д. Макдональдизация общества-5. М., 2011.

<sup>27</sup> См.: Савельева О., Лимонова М. Социальное управление в контексте постпостмодернизма // Управление мегаполисом. 2012. № 2. С. 47-51.

склонность к лицемерию массового человека взяла верх над открытостью и искренностью в современном мире, а свобода — над необходимостью и ответственностью, хотя и не устранила и неспособна устранить их полностью.

Движение в сторону постпостмодерна оставляет надежду на преодоление части из рассмотренных выше и других проблем общества эпохи модерна и постмодерна.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бузгалин А. Постмодернизм устарел... // Вопросы философии. 2004. № 2.
2. Де Сент-Экзюпери А. Маленький принц. М., 2012.
3. Линдстром М. Vuology: увлекательное путешествие в мозг современного потребителя. М., 2011.
4. Митрошенков О.А. Политическая философия. Эпистемология. М., 2005.
5. Мофра Ф. Постпостмодернизм, или законченное прошедшее — (архео) модерность? От формы к эпохе постпостмодерности // Художественный журнал. 2006. № 1/2.
6. Ритцер Д. Макдональдизация общества-5. М., 2011
7. Савельева О., Лимонова М. Социальное управление в контексте постпостмодернизма // Управление мегаполисом. 2012. № 2.
8. Тош Д. Стремление к истине. М., 2000.
9. Фоли М. Век абсурда: почему в современной жизни трудно быть счастливым. М., 2011.
10. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.
11. Castells M. *The Power of Identity*. Malden (Ma.) Oxford, 1997.
12. Galbraith J.K. *The Good Society. The Humane Agenda*. Boston — N.Y., 1996.
13. Giddens A. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, 1996.
14. Drucker P.F. *Post-Capitalist Society*. N.Y., 1995.
15. Etzioni A. *The Now Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*. N.Y., 1996.
16. Inglehart R. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton (NY), 1990.
17. Fukuyama F. Trust. *The Social Virtues and Creation of Prosperity*. N.Y., 1996.
18. Handy Ch. Hungry Spirit. *Beyond Capitalism — A Quest for Purpose in the Modern World*. L., 1997.
19. Thurorow L.C. *The Future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. L., 1996.
20. Sakaiya T. *The Knowledge-Value Revolution, or A History of the Future*. N.Y., 1991.

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН

## ЛИЧНОСТНОЕ ЗНАНИЕ КАК СПЕЦИФИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

***Аннотация:** В статье обосновывается разграничение двух типов знания — невербализуемого личностного, передаваемого лишь посредством практики, «научения» и вербализуемого и рационализируемого теоретического. Автор связывает личностное знание с понятием трансперсональности как выхода за пределы личности, минимизации процессов сознания и особого типа коммуникации. Он рассматривает соотношение личностного и теоретического знания в истории и в жизни и деятельности современного человека, приводя примеры из разных культур и социумов и связывая данную проблематику с современной государственной политикой. В заключение автор останавливается на сохранении и воспроизводстве личностного, а не только теоретического знания в современной России, не достаточно бережно относящейся к своим знаниевым ресурсам, их создателям и носителям.*

***Abstract:** The article substantiates a distinction between the two types of knowledge — un verbalized personal knowledge transferable only through practical learning, and verbalized rational theoretical knowledge. The author links personal knowledge with the concept of transpersonality as a way out of personal boundaries, minimization of the conscious processes and a specific type of communication. He regards the correlation of personal and theoretical knowledge in history and in the life and activity of contemporary people giving examples from various cultures and societies and linking this problematic with contemporary public policy. In conclusion the author dwells on the ways of maintaining and reproduction of not only theoretical but also personal knowledge in today's Russia which does not treat its epistemic resources and their creators and carriers with due care.*

***Ключевые слова:** личностное знание, теоретическое знание, априорное знание, культура, язык, речь, информация, познание, культурно-историческая школа, почерк, память, неолитическая революция, государственная политика, трансфер технологий, образование.*

**Key words:** *personal knowledge, theoretical knowledge, a priori knowledge, culture, language, speech, information, cognition, cultural-historical school, handwriting, memory, Neolithic revolution, public policy, transfer of technology, education.*

*Вы кладете левую руку на стол,  
и я закрываю ее ширмой.  
На тот же стол я кладу перед вами  
резиновую руку так, чтобы вы могли ее видеть.  
Затем я дотрагиваюсь одновременно до вашей руки  
и до резиновой руки двумя кисточками.  
Вы чувствуете, как дотрагиваются до вашей руки,  
и видите, как дотрагиваются до резиновой руки.  
Но через несколько минут вы уже не будете ощущать,  
прикосновения кисточки там, где она касается вашей руки.  
Вы будете ощущать его там, где она касается резиновой руки.  
Ощущение каким-то образом выйдет за пределы вашего тела  
и перейдет в отдельный от вас объект окружающего мира.  
**Крис Фрит**<sup>1</sup>.*

## Введение

Попробую постепенно «подобраться» к теме данной работы. Знание, вероятно, можно считать одним из центральных элементов культуры<sup>2</sup>. Вот как определяет этот феномен энциклопедическое издание: это «форма существования и систематизации результатов познавательной деятельности человека. Выделяются различные виды знания: обыденное («здравый смысл»), личностное, неявное и др. Научному знанию присущи логическая обоснованность, доказательность, воспроизводимость познавательных результатов. Знание активизируется знаковыми средствами языка»<sup>3</sup>.

Я бы сказал немного проще: *знание — это преобразованная и систематизированная<sup>4</sup> в процессе межпоколенческого воспроизводства информация, дающая основания для эффективной практической деятельности.* Я бы разделил два основных типа знания: «теоретическое» (которое можно пе-

---

<sup>1</sup> Фрит К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2012. С. 102.

<sup>2</sup> В данной работе культура понимается в чисто функциональном смысле — как все созданное человечеством, включая методы создания нового (по Э.С. Маркаряну).

<sup>3</sup> См.: Прохоров А.М. (гл. ред.) Большой энциклопедический словарь. М., СПб., 2000. С. 425.

<sup>4</sup> Кстати говоря, систематизация информации, поиск гармонии в хаосе случайный сигналов — особенность, имманентная нашему биологическому виду.

редать вербальными средствами, «научить») и личностное (оно вербальными средствами не передается, но ему можно «научиться» на практике — за счет примера, повторов, опыта). Суть дела в следующем. Не каждый вид знания «активизируется знаковыми средствами языка». В полной мере это относится к так называемому «личностному» (или «тайному», «неявному») знанию<sup>5</sup>, на наличие которого впервые указал английский химик и философ венгерского происхождения Майкл Полани еще в 1958 г.<sup>6</sup>

М. Полани обнаружил «...корни личностного знания в периферическом осознании тела, которое является фоном для сознания, сфокусированного на *внешних объектах* [курсив мой. — Л.П.]...». Далее он продолжает: «...В любой практической деятельности: осваиваем ли мы молоток, теннисную ракетку или автомашину, действия, с помощью которых мы управляемся с ними, в результате оказываются бессознательными. /.../ ...Это — структурное изменение, возникающее вследствие повторения чисто умственных усилий, направленных на инструментализацию каких-то вещей и действий во имя достижения определенной цели»<sup>7</sup>. Вот обобщение этих идей по специфическому поводу: «Согласно Полани, неявное знание — это набор личностных, некодифицированных знаний, влеченных в искусство экспериментирования и теоретические навыки ученых (и технологов), которые передаются исключительно неформальными способами и в непосредственных человеческих контактах»<sup>8</sup>.

Наиболее известный пример личностного знания — это владение велосипедом: человек, который умеет ездить на велосипеде, не может рассказать, как он это делает<sup>9</sup>. Автор назвал эту ситуацию «неартикулированным интеллектом». Я думаю, что это центральное положение концепции М. Полани. Как мне кажется, концепция личностного знания «перекликается» с теорией социального научения американского психолога Альберта Бандуры<sup>10</sup>.

Надо выяснить, имеет ли эпистемология М. Полани отношение к трансперсональности. В ряде известных мне определений трансперсональность рассматривается как выход за пределы индивидуального сознания, привычного «Я», в том числе за счет занятий медитацией, йогой

---

<sup>5</sup> Речь здесь не идет об эзотерике, так как к наработкам обществ и кружков подобного рода лучше применить понятие «герметическое знание», включающее и свой тайный язык.

<sup>6</sup> См.: Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.

<sup>7</sup> Там же. С. 96, 98.

<sup>8</sup> См.: Медовников Д., Оганисян Т. Неявное знание строителей пирамиды // Эксперт. 2012. № 12 (26 марта — 1 апр.). С. 20.

<sup>9</sup> Еще меньше это может сделать дрессированный цирковой медведь.

<sup>10</sup> Бандура А. Теория социального научения. СПб., 2000.

и за счет других феноменов измененного состояния сознания. Причем эти переживания могут привести человека к смене фундаментальных ценностей, духовному перерождению и обретению целостности. В «Большом толковом словаре терминов по психиатрии»<sup>11</sup> (под ред. В.А. Жмурова) дается следующее определение трансперсональности: «...Аналитическая сторона социального поведения, характеризует различные действия индивидов в качестве коммуникативных, как акты транзакции независимо от того, в каких социальных обстоятельствах они фигурируют».

В этих определениях личностного знания и трансперсональности есть нечто общее. Это и выход за пределы персоны, и минимизация процессов сознания, и специфический тип коммуникации (для формирования личностного знания зачастую характерна коммуникация типа «учитель-ученик» при невысоком значении языковых средств<sup>12</sup>). Однако, как можно предположить, личностное знание имеет дело в большей мере с практическими ситуациями.

В психологии и отдельных ее специальных областях фиксируется множество феноменов, которые могут иметь отношение как к личностному знанию, так и к трансперсональности (см. эпиграф). Много соответствующих пометок я сделал в книге английского нейропсихолога Криса Фрита. Но здесь я приведу лишь некоторые выводы, связанные с его (и моим) анализом процессов обучения/научения.

Исходя из приведенных К. Фритом материалов и выводов, а также моих представлений о проблеме, человеческое знание имеет несколько источников при своем формировании. При этом собственно знанию предшествует так называемое «априорное знание», имеющее генетическую природу. Ну, например: «...у многих видов обезьян цветовая чувствительность нейронов сетчатки идеально подходит для высматривания плодов, которые подходят к их среде обитания. Эволюция встретила в их мозг априорную гипотезу о цвете спелого плода»<sup>13</sup>. Опыты для доказательства этой гипотезы, и весьма успешные, проводились и на людях, но мы и так все хорошо знаем, что возбуждающим/сексуальным/съедобным счита-

---

<sup>11</sup> <http://zhmurov.com/word/11248/>. (дата обращения – 6 июня 2012 г.).

<sup>12</sup> Наверное, кто-то из читателей мог видеть, как «ставят руку» начинающему пианисту. Я это наблюдал на примере собственной дочери. Вот единственное объяснение, которое я слышал от учителя: держи руки так, как будто в каждой из них зажато по апельсину. Далее учитель кладет руки на руки ученика и показывает, как должна изгибаться ладонь или двигаться пальцы. Ясно, что если рука «не поставлена», то будущий музыкант просто не состоится. В дальнейшем мы увидим, что эта модель имеет происхождение в животном мире.

<sup>13</sup> Фрит К. Указ. соч. С. 199.

ются объекты, соответствующие «теплым» тонам спектра КОЖЗГСФ: красному, оранжевому, желтому, зеленому.

В целом же, не учитывая знания априорного, можно назвать четыре источника знания, а именно: 1. метод проб и ошибок, 2. восприятие и подражание демонстрации действий, 3. обучение «без слов» («постановка руки»), 4. обучение при помощи слов («объяснение»). Первые три типа можно отнести к знанию личностному, а последний — к теоретическому. Для овладения личностным знанием необходимо «научиться», сделать его частью собственной личности. Для овладения теоретическим знанием необходимо его «понять» при помощи слов (психологи называют это «ага!»-реакцией) и тоже сделать частью собственной личности. Разница в том, что личностное знание пополняет персональные деятельностные возможности, а теоретическое — еще и понятийный аппарат человека. Личностное знание нарастает (или убывает) за время жизни отдельного человека, теоретическое знание, кроме того, нарастает (и вряд ли убывает) в чреде поколений. Любые формы деятельности требуют активации обоих типов знания, правда, в разных пропорциях<sup>14</sup>.

Нейробиологи, психиатры и психологи утверждают, что личностное знание может активизироваться в стрессовых ситуациях<sup>15</sup>, причем в этих случаях наибольшую активность проявляют древние структуры мозга. Вот некоторые выводы американских авторов. В период стресса связи между нейронами префронтальной коры (неокортекса) ослабляются, но «в то же время зоны, расположенные в глубине мозга, напротив, начинают все сильнее влиять на наше поведение. /.../ Базальные ядра руководят нашим поведением не только тогда, когда мы едем на велосипеде и сохраняем равновесие, но и в моменты, когда мы потворствуем вредным привычкам... /.../ При отключении нейронных сетей высшего порядка, которые обеспечивают способность мыслить, но работают медленнее, примитивные нервные пути дают нам возможность мгновенно остановиться или без промедления сорваться с места и спастись бегством. /.../ Некоторые из недавних открытий лишь подтвердили то, что уже было известно. Например, выработка у солдат и сотрудников экстренных служб автоматических реакций, необходимых для выживания, связана с работой базальных ядер и других древних структур мозга, имеющихся у животных»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Можно предположить, что эта комбинация знания на определенном этапе человеческой истории потребовала профессиональной специализации.

<sup>15</sup> В подобных ситуациях также увеличивается выброс сахара в кровь, а сахар питает мозг.

<sup>16</sup> Арнстен Э., Мэзьюр К., Синха Р. Как «плавится» мозг // В мире науки. 2012. № 7. С. 66, 68.

Несомненно, что тот феномен, который здесь исследуется, четко не соотносен с архаическими структурами нервной системы человека. Неспециалисту трудно сформулировать принципы взаимодействия различных структур человеческого мозга, хотя вполне известен феномен *функционального замещения*. В реальной жизни человек использует все типы знания, а, следовательно, происходит активизация (по неизвестной мне схеме) различных зон и центров человеческого мозга. Поэтому было бы неверно утверждать, что наступит (или уже наступает?) такой период, когда востребованным станет лишь один тип знания (например, теоретический тип в рамках «постиндустриального общества»).

«Тезис о примате какого-то одного типа знания (конкретно, теоретического) можно принять лишь как крайнюю абстракцию. Но глупо утверждать, что на таком вырожденном фундаменте может развиваться какое бы то ни было общество. /.../ Теоретическое знание является в этой системе важным элементом, но именно *элементом*, встроенным в контекст множества других типов знания — в большую *когнитивную структуру*. Доминирование теоретического знания с сегрегацией других видов знания невозможно» (курсив автора)<sup>17</sup>. При этом, конечно, в развитии человечества именно теоретическое знание, его прирост, фиксация и передача другим поколениям<sup>18</sup> играли решающую роль. Ее можно проиллюстрировать на примерах культурно-исторического процесса и методов школьного обучения/научения (то есть на своеобразных примерах фило- и онтогенеза).

Первый пример будет касаться исследования, проведенного гениальными советскими психологами, основателями культурно-исторической школы в психологии Л.С. Выготским и А.Р. Лурией в 1930-е гг. в Средней Азии<sup>19</sup>. Если сформулировать их выводы в целом, то исследователи установили, что наличие грамотности определяет возможность человека решать задачи типа силлогизмов. Но здесь нас интересуют конкретные вопросы ученых. Вот один из них (цитирую примерно): Белые медведи живут там, где холодно даже летом и где постоянно лежит снег. На севере Сибири постоянно холодно и снежно. Живут ли там белые медведи? Типичный ответ *неграмотного* участника исследования: я не знаю, я там не

---

<sup>17</sup> Кара-Мурза С.Г. Манипуляции продолжаются. Стратегия разрухи. М., 2011. С. 31-32.

<sup>18</sup> Теоретическое знание может иметь какой-либо другой носитель, кроме естественного языка, а поэтому может передаваться, минуя поколения. Личностное знание так не передается, для него необходим контакт между учителем и учеником. В этом контексте существует огромная разница между тем, чему можно «научить», и между тем, чему можно только «научиться».

<sup>19</sup> См.: Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.

был. Он обращается к собственному опыту, опуская (не признавая) логических выводов.

Вот пример из моей школьной практики. Учительница нам, первоклассникам, задает вопрос: что тяжелее, килограмм ваты или килограмм железа? Дети, исходя из собственного опыта, хором отвечают, что железо тяжелее ваты. Им пока и невдомек, что *меры* базируются на *абстрактных* категориях, а поэтому килограмм — он и в Африке килограмм. Приобретение теоретического знания и пользование им требуют значительного времени и серьезных психических усилий. Это, однако, не означает инфляции знания личностного (его можно называть опытом, житейской мудростью, здравым смыслом и т.д.), которое находится на страже в тех случаях, когда теоретическое знание дает сбой.

### **Личностное знание: примеры функционирования**

Можно предположить, что та или иная пропорция личностного и «теоретического» знания сохраняется в любой современной профессии или практической деятельности. После приобретения теоретических знаний — в любой профессии — необходимым этапом для становления специалиста является так называемая «практика», то есть приобретение навыков, которые невозможно почерпнуть в книгах или на лекциях. Способности и талант, которые продвигают человека по карьерной лестнице, тесно связаны с его способностью к приобретению личностного знания.

Нередко подобные предрасположенности передаются по наследству — так возникают «трудовые династии». И в современном мире дети нередко в профессиональном плане идут по стопам родителей, в том числе и по той причине, что таким образом облегчается система научения в связке «учитель-ученик»<sup>20</sup>. Я не сторонник профессиональных структур кастового типа, но возможно, что подобного рода ограничения социально-профессиональной мобильности имели естественную природу. Конечно, почти любого человека можно научить всем видам деятельности, осуществляемым другими людьми. Но у некоторых будет получаться лучше, а у других хуже. И во многом это связано с конкретной возможностью человека выработать у себя определенное личностное знание.

Наиболее ярким свидетельством существования личностного знания является индивидуальный почерк<sup>21</sup>. Все мы помним, как нас учили чи-

---

<sup>20</sup> Отметим, что искусствоведы не всегда могут определить автора того или иного произведения изобразительного искусства. Но почти всегда могут сказать: «школа такого-то мастера».

<sup>21</sup> Он сохраняется, когда радист работает на передатчике, посылая сигналы азбукой Морзе; личный почерк сохраняется, когда печатают на механической печатной машинке (за счет силы удара различными пальцами). Но он исчезает, когда работают на электронных печа-

тать и писать. Для того чтобы научить читать, учитель/воспитатель показывал, как «озвучиваются» те или иные буквы и их сочетания. «Схватывается» этот опыт довольно быстро, тем более что городская среда богата различными надписями. Наиболее способные дети овладевают чтением уже в 3–4 года<sup>22</sup>. Несколько иначе обстоит ситуация с приобретением навыков письма, особенно скорописи. Многие дети имитируют навыки письма, изображая печатные буквы (так же поступают и малограмотные люди). Но чтобы научить писать, приходится «ставить руку» при помощи различного рода прописей. При том что всех детей в идеале учат писать одинаково, результаты получаются разные, что и отражается понятием «почерк»<sup>23</sup>. Вероятно, возникновение индивидуального почерка связано с ростом объема теоретического знания (всеобщая грамотность – явление исторически довольно позднее).

Специалисты по почеркам относят его к системе личностного, или неявного знания: «Существенная черта “инкорпорированного” в почерк знания – его неявность: оно не доводится до сознания, и, тем не менее, послания, выраженные в этом языке, прочитываются носителями данной культуры без труда и с достаточной полнотой»; «...Почерк, прежде всего – процесс и результат взаимодействия некой системы правил, во-первых, с физическими и психическими возможностями пишущего; во-вторых, со случайностями и автоматизмами разного рода»; «...”неявное” знание, воплощенное в письме, – это знание, в конечном счете, обо всем культурном целом и его текущем состоянии. Кроме того, почерк является также одной из форм “свернутого”, телесно переживаемого знания человека о собственных психологических особенностях, личностном опыте, социальном статусе»<sup>24</sup>.

Важным свидетельством личностного знания может быть различие между речью и языком, открытое швейцарским лингвистом Ф. де Соссюром. Язык с его словарным запасом, грамматикой, синтаксисом является общим достоянием конкретного общества и даже человечества в целом (если есть «языковый инстинкт» по С. Пинкеру). Языку можно

---

тающих средствах. Как кажется, личный почерк сохраняется и тогда, когда пишешь на иностранном языке (по крайней мере, на языке со сходной графикой).

<sup>22</sup> Мне приходилось читать о том, что среди некоторых «первобытных» групп приблизительно треть вообще неспособна овладеть грамотой. Вероятно, подобные индивиды «отбраковывались» в ходе цивилизационного процесса.

<sup>23</sup> Интересно отметить, что рукописный, машинописный и напечатанный высокой печатью тексты обладают в восприятии человека разными статусами.

<sup>24</sup> *Балла О.А.* Почерк как неявное знание: аспекты проблемы // *Альтернативные миры знания* / Под ред. В.Н. Поруса, Е.Л. Чертковой. СПб., 2000. С. 171, 174, 217.

научить: для этого существуют словари, учебники, специальные курсы изучения родного или иностранного языков в школах и университетах. Речи можно только научиться (причем *только* в детском возрасте): путем подражания взрослым. Язык универсален, речь предельно индивидуальна, а кроме того, существует во множестве диалектов и социолектов. Не овладев речью, не овладеешь языком: так личностное знание предшествует теоретическому. Овладев речью, можешь (если появится желание) совершенствоваться во владении языком (языками). Язык — это система символов, а речь — это навыки их использования. Причем эти навыки далеко не всегда отрефлексированы: мы очень редко замечаем, что говорим прозой.

### Феномен личностного знания в истории и культуре

Очевидно, что личностное знание (и какие-то зачаточные формы культуры, передаваемые через опыт, подражание и научение) были доступны и нашим животным предкам. Так, на острове Хоккайдо в Японии живут самые северные приматы (макаки). Некоторые из них научились мыть перед едой корнеплоды, и этот навык был заимствован другими. Правда, надо отметить, что заимствование шло от высокоранговых особей к низкоранговым, и никак не наоборот (тут очевидна *роль авторитета*).

Еще более интересен пример шимпанзе Берега Слоновой Кости. Среди прочих (правда, весьма немногочисленных) инструментов хозяйственной деятельности они используют камни («наковальню» и «молоток») для разбивания орехов. При этом мамы учат детенышей. «Существует мнение, что если у какого-то вида гоминид были орудия, значит, у них должен был иметься и язык — для того, чтобы обучать новые поколения изготовлению орудий и обращению с ними. Но, как показывают наблюдения за обезьянами, язык для этого не нужен: шимпанзе, не имеющие языка, способны к передаче опыта орудийной деятельности — причем не только путем подражания, но и путем направленного обучения детенышей взрослыми особями...»<sup>25</sup>. Следует добавить, что использование орудий, впрочем, как и понятийного аппарата, регулируется оперативной памятью. У наиболее талантливых шимпанзе она достигает 3<sup>26</sup> («наковальня», орех, «молоток»), а у человека 7 (+ или – 2)<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Бурлак С. Происхождение языка: факты, исследования, гипотезы. М., 2011. С. 189.

<sup>26</sup> Бурлак С. Указ. соч. С. 299; Бикертон Д. Язык Адама: Как люди создали язык, как язык создал людей. М., 2012. С. 223.

<sup>27</sup> Возможно, по этой причине число 7 во многих обществах является таким культурно насыщенным.

Из этих рассуждений понятно, почему культура, особенно в ее материально-техническом выражении, была столь консервативна на протяжении большей части человеческой истории. Орудия и способы их изготовления практически не менялись многими тысячелетиями. Так, орудия олдувайского типа просуществовали в течение как минимум 1,1 млн. лет, орудия ашельского типа – примерно 1,5 млн. лет<sup>28</sup>. В целом же в изменении культурных артефактов наблюдается значительное ускорение, поэтому можно предположить, что скорость развития культуры в ее материальной части связана в том числе и с ростом теоретического знания (а в целом и с развитием языка как процесса автокаталитического).

Высока роль личностного знания в культуре, и в первую очередь в хозяйственной деятельности обществ традиционного типа<sup>29</sup>. Известно, что язык подобных обществ имеет небольшой словарный запас, и уже поэтому передача всего объема знаний чисто лингвистическими средствами просто невозможна. Но дело и в том, что навыки во многих видах деятельности принципиально не могут быть вербализованы. Так, например, чукча-оленьевод может набросить аркан на любую ногу бегущего оленя. Но вряд ли он может рассказать о том, как это делается. Рассмотрим образ жизни подобного общества на примере охотников-собираателей бушменов полупустыни Калахари<sup>30</sup> (регион Най Най).

Бушмены хорошо приспособлены к ариднему и скудному пищевыми ресурсами региону своего проживания. Они живут небольшими группами-общинами (этнологи называют их бэндами) в 20-50 человек. Совокупность таких групп (дем – именно в его рамках происходит демографическое воспроизводство) может достигать 500-1000 человек. И отдельные общины<sup>31</sup>, и дем в целом имеют свою территорию, однако их территориальность не абсолютна. Она может ослабевать, например, в периоды засух.

Основу их белкового рациона составляют десятки видов млекопитающих, птиц и пресмыкающихся. Правда, следует отметить, что виды-объекты охоты «имеют очень низкую плотность популяций, а наиболее крупные – транзитны»<sup>32</sup>. В рацион бушменов входят также десятки ви-

---

<sup>28</sup> См.: *Марков А.* Эволюция человека. Книга первая. Обезьяны, кости и гены. М., 2011. С. 452.

<sup>29</sup> Например, см. работы эстонского психолога Пезтера Тульвисте.

<sup>30</sup> См.: *Казанков А.А.* Агрессия в архаических обществах (на примере охотников-собираателей полупустынь). М., 2002. С. 29-87.

<sup>31</sup> Территория бэндов колеблется в пределах 200-400 кв. миль [*Казанков А.А.* Указ. соч. С. 72]. При этом «ресурсы отдельных территориальных групп являются достаточными только для обеспечения питания соответствующих общин, да и то лишь в нормальные годы, а не в годы засух. Половое же воспроизводство в пределах дема возможно лишь при условии периодического перераспределения населения внутри широкого круга кормовых территорий [*Казанков А.А.* Указ. соч. С. 49].

дов растений, включая корнеплоды, орехи, дикие арбузы, а также мед диких пчел (он пользуется особой ценностью). Как пишет исследователь, «они живут в уникальной для всего земного шара экологической ситуации, в которой набор и запасы пищевых продуктов вполне достаточны для стабильного существования охотников-собирателей, но особенности почв и режим выпадения осадков приводят к резким колебаниям в обеспеченности пищей в течение года. Критическим фактором выживания совершенно очевидно является наличие постоянных водных источников»<sup>33</sup>.

В необходимый «набор знаний» бушмена, таким образом, входят сведения о приемах изготовления объектов материальной культуры (орудия труда и оружие, жилище, одежда и проч.), о нормах взаимоотношений с соплеменниками, об особенностях территории проживания. В последнем случае речь может идти о месте обитания, способах охоты, повадках и сезонных перемещениях животных; сезонном распределении съедобных растений, способах их сбора и приготовления; об источниках влаги и изменении их сезонных параметров, о способах сохранения запасов воды; о годовых изменениях погодного цикла. Понятно, что это лишь наиболее общий набор знаний, необходимых для воспроизводства бушменского населения Калахари. Ясно также, что межпоколенческая трансляция этого знания осуществляется в первую очередь невербальным путем<sup>34</sup>.

Конечно, бушмены Калахари живут в экстремальных условиях. Но, как я полагаю, принцип территориальности и связанный с ним объем, тип и принцип трансляции знания имеют общий характер для всех сообществ охотников-собирателей. Этот пример был нужен для того, чтобы перейти к следующей теме.

Интересно рассмотреть роль личностного знания в некоторых исторических процессах, например, в переходе от охотничье-собираческого типа хозяйства к земледельческому (неолитическая революция). Этот переход совершился в различных регионах мира (Ближний Восток, Китай, Центральная Америка) независимо, а, следовательно, он должен иметь некоторые общие основания в человеческой природе (то есть в поведенческих реакциях). Наиболее интересен и изучен соответствующий опыт Ближнего Востока. Рассмотрим его, опираясь на материалы обзоров, принадлежащих А.Г. Козинцеву и В.Р. Кабо<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Казанков А.А. Указ. соч. С. 32.

<sup>33</sup> Там же. С. 33.

<sup>34</sup> Хотя надо сказать, что иногда они вербализируются – в виде народных примет.

<sup>35</sup> См.: Козинцев А.Г. Переход к земледелию и экология человека // Ранние земледельцы. Этнографические очерки. Л., 1980. С. 6-33; Кабо В.Р. У истоков производящей экономики // Там же. С. 59-85.

Несомненно, что переход к производящему хозяйству имел свои предпосылки. Среди них, особенно на Ближнем Востоке, можно выделить следующие. Благоприятными для зарождения сельского хозяйства были климатические изменения, произошедшие приблизительно к 10-му тысячелетию до н.э.<sup>36</sup> Важной предпосылкой являлся геоботанический фон территории, то есть наличие растений, пригодных для доместикации. Понятно, что такой геоботанический фон пригоден для развития интенсивного собирательства (как, например, сбор дикорастущего риса индейцами бассейна Великих озер в Северной Америке). Нередко охотники-собиратели воздействовали на территорию своего обитания (элементы ирригации, поджоги травы и т.д.). Половозрастное разделение труда способствовало специализации отдельных групп населения (женщин, детей) на собирательстве. Понятно, что полный объем подобных предпосылок существовал лишь в отдельных уголках планеты.

Охотничье-собирательское хозяйство было весьма специализированным, приспособленным к конкретной территории. Поэтому даже наличие предпосылок для перехода к производящему хозяйству не действовало в автоматическом режиме. Тем более что у ранних земледельцев качество жизни заметно ухудшилось по ряду важных параметров. Так, если охотники-собиратели тратили на добывание пищи от 2 до 5 часов в день, то рабочее время у ранних земледельцев значительно увеличилось. Предполагается, что возросли и трудозатраты. Переход к земледелию вел к ухудшению некоторых физиологических параметров: например, зрения, слуха. Скудность населения (как полагают этологи) — важный стрессогенный фактор. Она также ведет к распространению эпидемий опасных заболеваний: тифа, чумы, холеры, малярии, кишечных инфекций. Преобладание растительной пищи и особенно монотонность диеты ведут (за счет изменения состава в пище почвенных элементов) к авитаминозу, а также к распространению белкового голодания у детей, замедлению процессов роста индивидов и их полового созревания, распространению кариеса.

Вероятно, одним из немногих важных преимуществ перехода к земледелию и изменению диеты стало увеличение рождаемости, которое, как полагают исследователи, провоцирует низкобелковая пища. Действительно, рождаемость у земледельцев, хоть и немного, но выше, чем у охотников-собирателей. Ясно, что в чреде сменяющихся поколений этот фактор был совершенно незаметен. Для его наглядной реализации должны были пройти тысячелетия, чтобы земледельческие общества стали демо-

---

<sup>36</sup> См.: *Флэннери Т.* Грозит ли Земле катастрофа? М., 2007. С. 73, 78.

графически преобладать над охотничье-собираТЕЛЬскими. Этот переход в Передней Азии занял 2-3 тысячи лет — вплоть до появления протогосударственных образований.

Ничего из сказанного выше не предопределяло неизбежность неолитической революции. Напротив, переходный процесс давал преимущества охотничье-собираТЕЛЬским обществам по сравнению с земледельческими. Но этот переход все-таки, вопреки логике, произошел, и надо понять, почему. Попробую построить модель неолитической революции.

На мой взгляд, неолитическая революция проходила через несколько этапов: собирательство, интенсивное собирательство, смешанное хозяйство, земледельческое хозяйство. В этом процессе, как можно предположить, усиливались следующие характеристики общества. Возрастала оседлость, так как все больше людей из постоянно растущего населения занимались сельскохозяйственным трудом и охраняли урожай, а также другое имущество. Рост населения предполагал создание стационарных поселений. В результате все меньше людей обладали всей полнотой знания о пищевом богатстве и разнообразии территории. Да и сама природная среда радикально изменялась в результате человеческой деятельности: появились поля, сады, огороды, стационарные поселения, дороги и т.д. Ведение охотничье-собираТЕЛЬского хозяйства в этих условиях становилось все более и более затрудненным. Я думаю, что на определенном этапе возникла *точка невозврата* к охотничье-земледельческому образу жизни. Она была связана с утратой соответствующих навыков, сконцентрированных в первую очередь в *личностном знании*<sup>37</sup>. Охота и собирательство у земледельческих народов сохранились и сохраняются сейчас или как подсобные отрасли деятельности, или как формы отдыха и развлечения. Они не составляют целостного хозяйственного комплекса<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> Думаю, что процесс шел несколько сложнее: происходила утрата одной части личностного и теоретического знания, связанного с существованием в *нише* охотничье-собираТЕЛЬского хозяйства, и замена этого знания другим, связанным с существованием в *нише* производящего хозяйства. Следует отметить важность *теории ниши*, развивающейся в рамках изучения биологической и социальной эволюции. См.: Бикертон Д. Язык Адама: как люди создали язык, как язык создал людей. М., 2012.

<sup>38</sup> Подобный случай утраты личностного знания характерен для некоторых периферийных групп современных индустриальных стран: так называемых «племен», «аборигенных народов», или «народов, ведущих традиционный образ жизни». Так, в СССР для подобных народов, называемых у нас «малые народы Севера», было введено обучение в интернатах для детей и подростков. В результате сфера традиционной деятельности значительно сузилась и сейчас по существу исчезает. Массовая альтернатива для народов подобного типа — алкоголизация и физическое вымирание.

### Современное практическое значение феномена личностного знания

Как уже говорилось, личностное знание в большей или меньшей мере характерной для всех современных видов деятельности, но в некоторых случаях его наличие может иметь критический характер. Отсутствие необходимого личностного знания может вести к авариям. Так, авария на Саяно-Шушенской ГЭС была связана с тем, что функции технического контроля и обслуживания были переданы посторонней организации, не имеющей к ГЭС никакого отношения: «Знания об этих машинах не может быть полностью формализовано в инструкциях и описаниях, большая его часть хранится как “неявное знание” в памяти людей...»<sup>39</sup>. Конечно, главное в другом: идущая в России так называемая реформа пытается экономить на системах жизнеобеспечения. Сэкономили!

Воспроизводство знания, в том числе и личностного, становится насущной задачей. Вот типичный пример. Сейчас в нашей стране наиболее дефицитными рабочими профессиями выступают профессии станочников (токари, фрезеровщики). Доходит до того, что на работу стали приглашать пенсионеров. В советские годы существовала развитая система подготовки рабочих по этим специальностям (ремесленные училища, ФЗО, ПТУ, техникумы), в которой молодые рабочие получали как теоретические знания, так и навыки работы под присмотром опытного специалиста<sup>40</sup>. Теперь эта система обучения разрушена, а соответствующее личностное знание находится на грани исчезновения.

Приведем по этому поводу обширную цитату: «В России в ходе реформы контингент занятых в промышленности сократился к 1988 г. на 10 млн. человек (на 41%), а численность промышленных рабочих сократилась относительно больше – на 58%... Выпуск квалифицированных рабочих учреждениями начального профессионального образования сократился с 1378 тыс. в 1985 г. до 600 тыс. в 2008... При этом выпуск рабочих для техноёмких отраслей производства все больше уступает место профессиям в сфере торговли и услуг. В 1995 г. еще было выпущено 10,5 тыс. квалифицированных рабочих для химической промышленности, а в 2006 г. только 0.6 тыс. Резко сократился приток молодежи на промышленные предприятия, началось быстрое старение персонала»<sup>41</sup>. Довольно глупо говорить в российском контексте о «постиндустриальном» или «информационном» обществе – если такое вообще

---

<sup>39</sup> Кара-Мурза С.Г. Указ. соч. С. 334.

<sup>40</sup> Я сам проходил эту школу.

<sup>41</sup> Кара-Мурза С.Г. Указ. соч. С. 115.

возможно. Но можно говорить об отсутствии у российских элит фундаментальных проектов будущего страны (так и хочется добавить – «этой страны»).

Преимственность подобного рода – это забота государственной политики, по крайней мере до тех пор, пока данная профессия востребована<sup>42</sup>. Рассмотрим несколько примеров, показывающих высокую роль личностного знания и в современном обществе: трансфер технологий (ТТ) и систему образования.

Трансфером технологий называется их межстрановая передача от создателя к пользователю, что для нашей страны сейчас имеет огромное значение. Дам слово специалистам<sup>43</sup>. «...Информационный компонент технологии (ноу-хау) в отличие от физического (собственно продукта), как правило, не поддается простому воспроизведению, то есть ее эффективный трансфер... сопряжен с необходимостью получения... не только явно выраженного знания об общих принципах действия технологии, но и о целом комплексе сопутствующей информации – того, что в философской науке принято называть неявным знанием (*tacit knowledge*)». «...Британский экономист Ричард Ли-Хуа подчеркивает, что реальный ТТ невозможен без параллельного трансфера знаний, поскольку именно знания (технические, экспертные решения, опыт, отработанные на практике навыки и схемы работы с конкретной технологией), а прежде всего неявные, – ключевой фактор, обеспечивающий контроль за технологиями в целом. Более того, эффективный ТТ практически недостижим там, где существует значительный разрыв между уровнем экономического развития передающей и принимающей сторон».

Огромна роль личностного знания в системе образования, особенно учитывая идущие в России в этой сфере эксперименты. Надо, конечно, оговориться, что система образования призвана одновременно передавать два типа знания: знание личностное (научение) и знание теоретическое («ага!»-реакция). Формирование обоих типов знания у учащегося очень много теряет при «бесконтактном» обучении и тестовом типе при-

---

<sup>42</sup> Понятно, что многие профессии или виды деятельности исчезают за ненадобностью или по другим причинам. Так, давно уже исчезло личностное знание, связанное с изготовлением каменных орудий труда. Хотя соответствующий опыт был восстановлен некоторыми исследователями, он не имеет критического значения для выживания общества. С другой стороны, попробуй найти хорошего печника. Русская печь (кстати, уникальное техническое устройство) пока еще сохраняется и вполне востребована, а вот печников как короля языком слизала.

<sup>43</sup> См.: Медовников Д., Оганисян Т. Неявное знание строителей пирамиды // Эксперт. 2012. № 12 (26 марта – 1 апр.). С. 19–20.

ема экзаменов<sup>44</sup>. Мы по существу отказываемся от гимназического (универсального) типа школьного (да и университетского) образования. Но ведь хорошее образование предполагает континуум знания: так, не имея представления об энергии трудно разобраться в российской истории (а наша страна весьма энергоемкая в силу холодного климата).

Бесконтактное образование может быть полезным как дополнительный тренинг, но не как основа образовательного процесса. Никогда компьютерная дискета или образовательная программа в интернете<sup>45</sup> не заменят личного контакта в системе учитель/ученик. Ведь именно в этих контактах формируется знание обоих типов — как личностного, так и теоретического<sup>46</sup>. Невозможно — в качестве массового явления — заменить экзамены тестированием. Всем известно, что экзамен — это «последний урок». На экзаменах корректируется знание учащегося, как теоретическое, так и личностное. Да, оценка на экзаменах всегда субъективна, но это та субъективность, по которой состоявшийся профессионал отбирает замену себе. Образовательный процесс, как нас учили в курсе педагогики, формирует «знания, умения, навыки», то есть одновременно знание личностное и теоретическое. Экзамен может выявить эффективность процесса обучения, а тесты — вряд ли<sup>47</sup>.

К сожалению, процесс оскудения образовательного процесса развивается во всем мире, и мы, как всегда, заимствуем не самые лучшие образцы («школа двух коридоров», Болонский процесс и т.д.). Важнейшей тенденцией в мире сейчас является его элитаризация, то есть буквально по З. Бауману расслоение на «глобалов» и «локалов». Хорошее массовое образование — главное препятствие на этом пути. Но что-то я не встречал у российской оппозиции понимания важности этой проблемы.

---

<sup>44</sup> Очень хорошо помню, как мы в школе сдавали экзамены по правилам дорожного движения (была у нас в средней школе автоспециализация). Мы просто выучили номера билетов и правильные ответы на них (например, билет 1, ответ 3). Это проще, чем понять правила дорожного движения со своей логикой. Правда, ездить по улицам Москвы мы учились практически, формируя личностное знание. Теперь оно, конечно, у меня исчезло, так как я не вожу автомобиль уже десятки лет. Формальное тестирование и отсутствие практики не способствуют формированию устойчивого знания.

<sup>45</sup> Интернет-ресурс вообще рассчитан на тех, кто «знает, что искать»: это основное следствие хорошего образования. Это главное для нашего мира с его избытком информации. Все прочее — иллюзия и далеко не безобидная.

<sup>46</sup> Точно также не сможет сформироваться полноценная личность вне семьи, а ведь именно на разрыв между поколениями нацелена так называемая «ювенальная юстиция», паразитирующая на «правах ребенка».

<sup>47</sup> В средневековых европейских цехах, насколько я знаю, ученик, чтобы стать мастером и полноправным членом цеха, должен был изготовить «шедевр» — образец усвоенных им профессиональных навыков, по которому можно было бы определить, состоялся ли он в своей профессии.

### Заключение

Как следует из текста, феномен личностного знания давно известен, хотя в профессиональном плане он входит в компетенцию достаточно узкой группы специалистов. Между тем, для общественной жизни, в том числе и для изучения процессов социальных изменений и социальной эволюции, он имеет общий, а возможно и универсальный характер. Но феномен личностного знания (как, впрочем, и знания теоретического) постоянно исчезает из фокуса внимания как ученых-обществоведов, так и политиков-практиков. Между тем, два основных типа знания (личностное и теоретическое) составляют важнейшую характеристику «человеческого капитала», а тот, в свою очередь, базу национального богатства страны. Если Адам Смит «причину богатства народов» свел к системе обмена, то он был прав только в одном отношении — как народ распоряжается накопленным в ходе своей истории богатством-знанием. Ведь обмен продуктом/товаром и есть в первую очередь обмен специфическими для данных обществ знаниями. Пора уже озаботиться их производством, сохранением и накоплением — о чем пока задумывались (да и то не в постсоветской России!) применительно лишь к знанию научному.

Мы (и не только в России) живем в странное время: трудно понять, капитализм это или какой-нибудь другой «-изм» (например, постиндустриализм, постмодернизм и т.д. по списку). Одно несомненно: есть большие группы людей (можно назвать их капиталисты/предприниматели/бизнесмены), которые существуют за счет социализации издержек и приватизации прибыли. В число социализированных издержек входят и различные типы знания. Лет 25-30 назад была модна теория о том, что знание при своем тиражировании и использовании не истощается, как любой другой ресурс, а увеличивается. Эта теория оказалась ложной, как особенно отчетливо показал постсоветский опыт. *Сохранение, а тем более прирост знания невозможны без специальных усилий.*

Если не рассматривать теории о мировом сговоре элит, то становится очевидным, что в международной конкуренции сильным преимуществом обладают те страны, в которых бережно относятся к *главному национальному богатству — знающему населению. Никакие реформы или капризы элиты*<sup>48</sup> (в том числе такие факторы, как международное разделение труда или вступление в ВТО) не должны мешать производству нового

---

<sup>48</sup> Например: «Ее (демократии. — Л.П.) несомненными плюсами являются механизмы получения и передачи элитой властных полномочий. Первый оставляет электорат в приятном заблуждении по поводу своей значимости — баранов все равно стригут...» [Сатановский Е.Я. Россия и Ближний Восток. Котел с неприятностями. М., 2012. С. 72].

знания или тиражированию уже существующего. Для стран, подобных России<sup>49</sup>, жизненно важно сохранять и развивать современную отраслевую структуру экономики и профессиональную структуру населения – в возможно полном объеме. Для стран, подобных России, необходима лучшая в мире (а не такая, как «у всех») система образования<sup>50</sup>. Как никогда актуальна проблема сохранения и воспроизводства отечественных научных школ.

Любая *государственная* политика в качестве *непреложного* требования должна включать параметры сохранения, тиражирования и развития теоретического и личностного знания. Все рассуждения об «умной экономике», «экономике знания», которые я слышу с самых высоких трибун, пока вызывают чувство недоумения. По существу все сводится к ничтожному Сколково. Это даже не имитация решения проблемы. Это активное нежелание видеть проблему.

Многие говорят и пишут о дефиците углеводородных энергоресурсов. Это так, если не вдаваться в подробности. Но знание является еще более уникальным и дефицитным ресурсом<sup>51</sup>. Многие (я пропускаю слово «либералы») могут мне попенять, что в заключительном разделе я обращаюсь преимущественно к государству, его институтам и его политике. Ну что же, кто-то полагается на русское «авось», кто-то фетиширует с «невидимой рукой рынка». А я реалист: я требую (в отечественных условиях) невозможного.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арнстен Э., Мэзьюр К., Синха Р. Как «плавится» мозг // В мире науки. 2012. № 7.
2. Балла О.А. Почерк как неявное знание: аспекты проблемы // Альтернативные миры знания / Под ред. В.Н. Поруса, Е.Л.Чертковой. СПб., 2000.
3. Бандура А. Теория социального научения. СПб., 2000.
4. Бикертон Д. Язык Адама: как люди создали язык, как язык создал людей. М., 2012.
5. Бурлак С. Происхождение языка: факты, исследования, гипотезы. М., 2011.
6. Кабо В.Р. У истоков производящей экономики // Ранние земледельцы. Этнографические очерки. Л., 1980.
7. Казанков А.А. Агрессия в архаических обществах (на примере охотников-собираелей полупустынь). М., 2002.

---

<sup>49</sup> Я имею ввиду «великие державы», что бы ни значило это понятие (впрочем, можно говорить и в терминах «имперских центров» или «потенциальных центров интеграции»).

<sup>50</sup> Вот еще одна важная проблема – современная российская молодежь в массе своей антиинтеллектуальна: в школе хорошо успевающих учеников называют «ботанами». Формирование в нашей стране *культы* знания и *культы мастера* – важнейшая *национальная задача*.

<sup>51</sup> Кстати говоря, феномены «знания» и «энергии» изоморфны: так, клеточная органелла митохондрия, обеспечивающая организм энергией, содержит также ДНК, передающую информацию.

8. Кара-Мурза С.Г. Манипуляции продолжаются. Стратегия разрухи. М., 2011.
9. Козинцев А.Г. Переход к земледелию и экология человека // Ранние земледельцы. Этнографические очерки. Л., 1980.
10. Лурия А.Р. Об историческом развитии познавательных процессов. М., 1974.
11. Марков А. Эволюция человека. Книга первая. Обезьяны, кости и гены. М., 2011.
12. Медовников Д., Оганисян Т. Неявное знание строителей пирамиды // Эксперт. 2012. № 12 (26 марта – 1 апр.).
13. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М., 1985.
14. Прохоров А.М. (гл. ред.) Большой энциклопедический словарь. М.; СПб., 2000.
15. Сатановский Е.Я. Россия и Ближний Восток. Котел с неприятностями. М., 2012.
16. Флэннери Т. Грозит ли Земле катастрофа? М., 2007.
17. Фрит К. Мозг и душа. Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир. М., 2012.

## Раздел IV. Эволюция и динамика культуры в пограничном пространстве

А.А. ПЕЛИПЕНКО

### КУЛЬТУРА И ГЛОБАЛЬНАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

***Аннотация:** Статья посвящена проблеме рассмотрения культуры как саморазвивающейся системы в контексте глобальных эволюционных процессов. Раскрывается концепция глобальных эволюционных векторов и двунаправленности эволюции: вертикальной — связанной с вектором транссистемных изменений, и горизонтальной — связанной с адаптивной специализацией. Анализируются режимы сопряжения и взаимодействия указанных эволюционных направлений.*

***Abstract:** The article tackles the problem of culture as a self-developing system in the context of global evolutionary processes. It considers the concept of the global evolution vectors and bidirectional evolution: vertical — associated with the vector of trans-systemic changes, and horizontal — associated with an adaptive specialization. The author analyses the conjugation modes and the interaction of these evolutionary trends.*

***Ключевые слова:** эволюция, глобальные эволюционные векторы, сложность, имплицативный мир, субъектность, интенциональность, паттерн, потенциал.*

***Keywords:** evolution, global evolution vectors, complexity, Implicate world, subjectivity, intentionality, pattern, potential.*

Еще сравнительно недавно, в эпоху торжества постмодернистского релятивизма, сам термин *эволюция*, да еще *глобальная*, вызвал бы скорее

---

Пелипенко Андрей Анатольевич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: gustavpu@mail.ru.

---

всего презрительную усмешку. К эволюционистской идее накрепко прилипли одиозные и потому компрометирующие ее прогрессистские представления. Концепция целостности объявлялась ложным и вредным умопостроением, и видеть за ней нечто реально существующее было «законодательно» запрещено. В гуманитарных науках этот запрет освящен был едва ли не сакрализованным авторитетом М. Фуко. Однако реабилитация холистического, в широком понимании, мировидения в русле постнеклассических подходов, неослабевающая популярность синергетики и близких к ней направлений<sup>1</sup> снимают с эволюционистской парадигматики печать вчерашнего дня, а естественное стремление интеллекта к генерализации своих представлений о мире вновь обретает законные права.

Оговорюсь сразу: я не намерен строить еще одну общую теорию эволюции. Интересуют меня лишь те аспекты глобальной эволюции, которые тем или иным образом проявляют себя в процессах самоорганизации (не обязательно в синергетическом смысле) культурных систем. Поэтому я намеренно оставляю в стороне такие сакраментальные вопросы, как «что такое энтропия, и как с ней бороться?», а также коллизии круговращения вещества и энергии, парадоксы отношений равновесия/неравновесия на стыке живой и неживой природы и т.д. и т.п. В отношении всего, что связано с этими и другими вопросами, позволю себе ограничиться лишь отдельными суждениями в контексте основных проблем исследования и, разумеется, без всякой претензии на системность.

Итак, термин *эволюция*, как и многие другие в современном употреблении, относится к тем, которые схватываются скорее интуитивно, а не осмысляются в строгих понятийных рамках. Все примерно понимают, о чем идет речь, но очертить ясный круг значений нет ни возможности, ни желания. Да и сам принцип эволюционизма сегодня находится в двусмысленном, «подвешенном» состоянии. По причине связанности с осмеянной идеей прогресса и линейно-поступательного развития его отвергают и третируют, но при этом продолжают использовать — каждый на свой лад, ибо заменить его нечем. Идея эволюционизма, таким образом, оказывается в положении того ребенка, которого никак не удастся выплеснуть вместе с грязной водой раскритикованных эволюционных теорий. Неустрашимость эволюционистской лексики компенсируют произвольностью ее понимания. С некоторых пор появилась тенденция под эволюцией понимать любые изменения вообще, так что понятие «эволюция» лишается ясного содержания. На другом фланге, напротив, зна-

---

<sup>1</sup> Речь идет об общей теории систем (ОТС), Универсальной истории (Big History), глобальном эволюционизме и некоторых других направлениях.

чение этого понятия сужается до ограниченного набора строго определенных изменений.

Такое положение дел имеет свои плюсы и минусы. С одной стороны, размытость значения термина постоянно создает угрозу путаницы, но с другой — избавляет от необходимости укладываться в прокрустово ложе предустановленных норм. Последнее особенно важно в междисциплинарном, синтетическом подходе, присущем теоретической культурологии. Здесь метод и, соответственно, терминологический инструментарий всякий раз конструируются вместе с самим предметом. Поэтому теоретизирующий культуролог, каковым является автор этих строк, не только вправе, но и просто обязан обозначить содержание и дискурсивные границы используемых им ключевых терминов.

Не погружаясь в долгий сравнительно-методологический анализ, укажу на то, что смыслогенетическая позиция, которой я придерживаюсь, в целом примыкает к широко понимаемому *неоэволюционизму*. Широта понимания в данном случае предполагает свободу от необходимости строгого согласования с какими-либо частными направлениями (например, эволюционной эпистемологией, теорией коэволюции и др.). Что же понимается под эволюционным процессом в смыслогенетической теории? Самое общее предварительное определение таково: эволюция — это *последовательное и направленное изменение системных конфигураций, протекающее на всех уровнях их самоорганизации*<sup>2</sup>.

Что же касается одиозного понятия *прогресс*, то под ним понимается развитие форм и структур в русле глобальных эволюционных векторов, о которых речь пойдет ниже. И единственный критерий прогрессивности изменений и прогресса вообще — согласованность этих изменений с общеэволюционным мейнстримом. И более ничего! Обращаться к критике и анализу понятия *прогресс* специально не стану: об этом и так уже много написано.

Любого рода изменения не самоорганизующихся образований эволюцией не являются. Кроме того, к эволюционным изменениям относятся лишь те, которые порождают новые качества, ранее не воплощавшиеся в мире, выходящие за пределы исходной формы, иными словами, те изменения, которые превосходят границы флуктуационных амплитуд для того или иного конфигуративного паттерна (например, простое онтогенетическое развитие организма эволюцией также не является). Здесь, конечно же, возникает вопрос: каково содержание этих направленных из-

---

<sup>2</sup> Понятие самоорганизации здесь используется в широком контексте, не предполагающем обязательного соотнесения с синергетикой. В каком контексте именно, станет ясно из последующего изложения.

менений? Для широко понимаемого современного неозволюционизма характерно постулирование, в разных акцентуациях и терминах, неких *глобальных эволюционных векторов (ГЭВ)*. Эти векторы связаны с последовательным наращиванием, от системы к системе, следующих качеств:

- сложность;
- морфологическая, структурная и функциональная дифференцированность;
- уплотнение эволюционного фронта;
- субъектность.

Для исследования проблематики «региональных онтологий» и «средних уровней» конкретности постулирование ГЭВ как некоей априорной данности вполне оправдано. Но эссенциалистские рефлексии сознания тотчас же подбрасывают сакраментальный вопрос: откуда взялись ГЭВ и куда они направлены? И пока на этот вопрос не будет дано хотя бы формального ответа, сознание не отделается от навязчивого ощущения «подвешенности» концепции. Проще всего было бы признать, что в невозможности ответить на этот вопрос нет ничего зазорного. Стоит ли в очередной раз в пределах нашего умственного и языкового горизонта искать точку, в которую удобно вбить гвоздик метафизического предела и подвесить на нем Вселенную? Тем более, что неразрешимость метафизических вопросов культурологической мысли несколько не мешает заниматься вполне конкретными и достаточно важными вещами.

*И все же дадим ответ на поставленный вопрос: ГЭВ представляют собой частный случай интенциональности<sup>3</sup>, действующей не на локальном (не в квантовом, в общепринятом значении этого слова), а на глобальном уровне.* Если противоборство интегративного и дезинтегративного<sup>4</sup> начал во Вселенной определяют не только ее внутренние, вложенные ритмы, но и внешний, глобальный Большой ритм, регулирующий ее расширение и «схлопывание», то допустимо предположить, что имманентная цель эволюции состоит в *снятии времени и пространства*, посредством которого завершается такт *Большого ритма*, охватывающего существование Вселенной. Впрочем, учитывая гетерогенность Вселенной, масштабы которой еще далеко не определены, метафизичность последнего утверждения можно смягчить, предположив, что Большой ритм разворачивания и схлопывания действует не в мас-

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: Пелипенко А.А. Постигание культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012. С. 40-59.

<sup>4</sup> Согласно данным современной астрофизики, дезинтегрирующая сила порождается антитягивационным полем, которое обязано своим существованием так называемому «темному веществу» и «темной энергии». См.: Каку М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. Киев, 2008. С. 26.

штабе всей Вселенной, но лишь в тех или иных ее локусах (например, в Метагалактике), в одном из которых мы имеем счастье обитать. Однако никакого практического значения эта оговорка не имеет. Представляя собой некое промежуточное звено в общеэволюционной пирамиде, человеческий разум может строить концепции метасистемной телеологии лишь чисто спекулятивно и в весьма скромных эпистемологических пределах.

С этой точки зрения, утверждения о наличии общеэволюционной телеологии или об отсутствии таковой в равной степени абстрактны и сами по себе несодержательны. А если принять позицию, согласно которой возникновение Вселенной не было продиктовано необходимостью, а явилось результатом некоей «игры» или случайной флуктуации, то «телеологический вопрос» обесмысливается окончательно. Иное дело, что телеологизм, навязывающий эволюции некую познаваемую человеком конечную цель, целый ряд вопросов уводит в область квазирелигиозного априоризма. Позиция, которая исходит из того, что у эволюции нет цели, а есть лишь направленность<sup>5</sup>, представляется не только менее мифологичной, но и более эвристичной.

*Эволюция, таким образом, предстает как процесс системных фазовых преобразований, конфигурирующих реальность по «генеральной линии» локальность — нелокальность (холономность).* Иными словами, эволюция в самом общем смысле есть проявленная динамика «внутреннего» пульса Вселенной, стремящегося завершить свой большой такт. Причем, завершение совершенно не обязательно представлять в привычной финалистской оптике: оно вполне может выглядеть и как бесконечное приближение к некоей точке  $X$ . Впрочем, для культуры как некоего промежуточного звена в цепи эволюционирующих систем Вселенной данная проблема опять же практического значения не имеет. В любом случае, *finitum non est saraх infiniti* (конечное не способно воспринять бесконечное). Неважно, от чего погибнет Вселенная: от жары или от холода. Растащат ли галактики на критическое расстояние силы «темного вещества» (силы отталкивания), или верх возьмут силы «схлопывания». Важно, что столкновение этих тенденций происходит, подтверждая идею противоборства интегративного и дезинтегративного начал, и так или иначе приведет к прекращению существования Вселенной, по крайней мере, в том виде, в каком мы привыкли ее наблюдать и представлять.

Итак, ГЭВ представляются не как пучок разрозненных и самопричинных сил, а как аспекты единой глобальной *эволюционной интенции*,

---

<sup>5</sup> Позиция эта отнюдь не является изобретением автора этих строк. Она достаточно широко представлена в современных эволюционных теориях.

раскрывающейся в разных модусах. При этом, проявляясь в каждой локальной системе как нечто ей *трансцендентное*, эта интенция всякий раз себя обнаруживает через свои вполне *имманентные* факторы и обстоятельства. Рассмотрим вкратце названные эволюционные векторы/аспекты.

**Сложность.** Рассуждения о том, что среда сама по себе стимулирует усложнение форм жизни (к эволюции неживых систем это, впрочем, тоже относится), бессмысленны без прояснения того, о каких конкретно компонентах среды идет речь, в каком направлении сама эта среда эволюционирует и каков характер прямых и обратных взаимовоздействий между средой и рассматриваемой формой. Среда в этом случае предстает как некое самопричинное и мистифицированное начало, односторонне, с фаталистической непреложностью воздействующее на форму. Попытки преодолеть такой механицизм предпринимаются, в частности, в коэволюционной и в ряде других современных эволюционных теорий.

Даже если не вдаваться в различия между синергетическим и общепринятым пониманием *сложности*, нетрудно убедиться, что само эпигенетическое надстраивание новой системы над предшествующей и хотя бы частичный их синтез в зоне эволюционного фронта создают конфигурацию более сложную, нежели первоначальная. При этом сложность *общесистемная* — нечто существенно иное, нежели сложность *специализации*.

Чем выше у системы порог сложности, тем большее сопротивление она встречает со стороны стабилизирующих ее сил. Эти силы стремятся завершить процесс эволюции на уровне каждой локальной структуры, которая «не знает», что она не есть последняя форма бытия. Они стремятся всякую локальную систему (структуру) превратить в завершающую коду вселенского танца энергий. Глубинный «витальный рефлекс» всякой локальной структуры — остановить собою динамику изменений «здесь, теперь и так», затормозить процесс эволюционирования, будто никаких эволюционных процессов большего масштаба не существует (о рефлектирующей и моделирующей способности человеческого интеллекта разговор особый). Но на локальном уровне завершаются лишь локальные ритмы, регулирующие становление, соответственно, локальных структур и систем. Процесс эволюционного усложнения идет дальше, и «рефлекс остановки» переходит на следующие уровни. Стабилизация уровня сложности<sup>6</sup>, наряду с прогрессивными ароморфозами (увеличе-

---

<sup>6</sup> Применительно к живым системам эта тенденция была названа *идиоадаптацией*. В биологии идиоадаптация не сказывается на общем уровне организации группы, а в культурных системах представляет собой консервативное «замораживание» эволюционного усложнения во имя стабилизации системы (нежелание и неспособность менять образ жизни, структуру ценностей, уклад хозяйства и т.п.).

нием уровня сложности) и регрессивными процессами, имеет место как в биосистеме, так и в антропосистеме (АС), что часто упускается из виду в гуманитарных исследованиях.

Разумеется, речь идет об упорядоченной, т.е. структурно организованной сложности — беспорядочное усложнение критерием эволюционного уровня быть не может. Такой хаотичной сложностью система прежде всего и жертвует, проводя «расчистку» подсистем. Здесь, конечно, напрашивается вопрос: в чем причина усложнения, и зачем оно нужно? Глядя изнутри системы, можно удовлетвориться таким ответом: это борьба с энтропией, повышение жизнеспособности, гибкости и реактивности системы. Но ведь вектор усложнения трансцендентен каждой отдельно взятой системе, и, стало быть, сквозную транссистемную интенцию к усложнению одним этим не объяснить. Всякие оформившиеся структуры локальных уровней всегда и всячески сопротивляются эволюционному усложнению: сравнение в понятиях *лучше* и *хуже* невозможно, поскольку эволюционные преимущества более сложных систем всегда относительны и проявляются постепенно.

В биологии простые формы оказываются во многих случаях более адаптивными, чем сложные, да и в культуре сложность организации как отдельных образований, так и целых социально-исторических систем, вовсе не дает гарантий их выживания и успешного ответа на разного рода вызовы. Трансцендентность вектора усложнения обусловлена, думаю, тем, что сложность структуры пропорциональна скоростям протекающих в ней процессов. Ведь чем выше уровень сложности, тем больше скорости внутренних взаимодействий<sup>7</sup>. А ускорение процессов — показатель сжатия времени, на глобальном уровне стремящегося к своему снятию.

В этом смысле каждая локальная система живет в своем темпомире, внутренне ускоряющемся по ходу эволюционных итераций. Так, вектор усложнения устремляется к возврату (на новом, разумеется, уровне) в состояние не-длительности. Даже если сжатие времени и не достигает (никогда не достигнет?) метафизической точки снятия, а просто стремится к бесконечности, то и этого достаточно, чтобы служить глобальным трендом эволюционного усложнения форм и систем. Стремление доводить все до логического конца (в данном случае до финализма квазигегелевского толка) — вьезшаяся в подсознание привычка, выработанная рационалистическим логицизмом. Однако сама действительность никаких «логических концов», как правило, не

---

<sup>7</sup> Отмеченное еще Г. Спенсером ускорение эволюции продолжает обсуждаться разными авторами.

приемлет. Так, результатом «критического» уплотнения времени может стать растворение каузальности в когерентности, преодоление необратимости времени и т.п.

Главное эволюционное преимущество, которое нарастающая сложность дает новообразованным системам, — это выведение их в иной по отношению к материнской системе темпомир, что ослабляет, в свою очередь, их зависимость от последней. Внутренняя динамика как плотность процессов на единицу времени в новообразованной системе на порядки выше, чем в системе материнской. Следовательно, вероятность получения внешних деструктивных импульсов из этого «фонового» и «замедленного» мира резко снижается. Зависимость биосистемы от геофизической и геохимической систем Земли меньше, чем зависимость последней от событий в солнечной системе, но больше, чем зависимость культуры от биосистемы. Так вектор сложности сопрягается с вектором самости и наращивания субъектности.

Если в глобальном масштабе общая тенденция к наращиванию уровня сложности достаточно очевидна, то применительно к культурно-исторической эволюции требуются некоторые оговорки. Сталкиваясь с нелинейностью культурно-исторического развития, исследователи задают вопрос: является ли растущая сложность его универсальной характеристикой?<sup>8</sup> Как ни странно, многие авторы не понимают, что не все процессы в системной самоорганизации обществ направлены на увеличение сложности и что критерием последней отнюдь не выступает технологическо-потребительский прогресс в новоевропейском понимании. В процессуальном плане и упрощение подсистем, и их дробление, и деструктивные, на первый взгляд, «расчистки» культурного пространства (эти процессы обычно трактуются как инволюционные) могут выступать (и, как правило, выступают) факторами развития, т.е. предпосылками или прямыми причинами последующего усложнения.

Однако главная оговорка заключается в том, что в моменты скачко-вой смены конфигурации, особенно на начальных стадиях этого процесса, на первый план выходит деструкция несущих опор материнской системы, поэтому немедленного достижения следующего порядка сложности

---

<sup>8</sup> Попытку построить многолинейную модель эволюционного развития в социальной сфере предпринял, в частности, Р. Карнейро. Однако различия между акцентировкой подобия социальных структур и институтов (однолинейный вариант) и различными путями социального эволюционирования (многолинейный вариант) сводится, по сути, лишь к нюансировке одних и тех же социокультурных явлений, а главное, к одним и тем же глубинным механизмам. Carneiro R.I. The Four Facts of Evolution // Honigman J.J. (ed). *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, 1973. P. 89-110.

не происходит. Иначе говоря, путь к качественно новому уровню сложности лежит через ситуационную хаотизацию, о чем говорят синергетики.

Итак, если оставаться в пространстве примеров из социокультурной сферы и не сводить критерии развития общественных систем к росту производительности труда, совершенству технологии и прогрессу утилитаризма, то его (развития) режимы в любом случае будут замыкаться на увеличение сложности. Ибо развитие, как бы его ни понимать, всегда приводит к образованию инноваций (или, если угодно, наоборот) и, соответственно, к дроблению и дискретизации первоначально синкретических образований. А это, в свою очередь, может служить самым общим, хотя и абстрактным критерием сложности.

Здесь уместно сделать последнюю, но не по степени важности, оговорку. В конкретном анализе любого рода структур и процессов нужно различать два вида сложности: *комплексную* и *синкретическую*. Первая связана с увеличением количества структурных связей между отдельными и в той или иной степени автономными компонентами. Вторая — с процессами, протекающими в оболочке синкретической слитности. И этот второй вид сложности ничуть не проще, чем первый, что убедительно показывают синкретические формы культуры и ментальности. В связи с этим можно предложить еще один критерий структурной сложности: если внешние воздействия на ту или иную подсистему отражаются на всей системе, то, стало быть, степень синкретизма еще достаточно велика. Если же подсистемы реагируют относительно автономно, значит, они достаточно обособились и система в целом качественно усложнилась.

Итеративное *уплотнение фронта эволюции* — от гигантских облаков космической пыли, через образование галактик, планетарных систем и далее: к геофизическим и геохимическим процессам на отдельной планете, затем к биосистеме и АС — прослеживается достаточно ясно. Однако выглядит это не как стягивание эволюционирующей Вселенной в одну-единственную точку, а как процесс, протекающий в бесконечном множестве пространственно-временных локусов. В наблюдаемой нами части Вселенной, вернее, в той ее части, применительно к которой можно говорить о наблюдении эволюционных процессов, межсистемные переходы — лишь «выходящие на поверхность» проявления тенденции к уплотнению, перманентно оказывающего давление на систему и вызывающего в ней специфический комплекс процессов. К таковым можно отнести, прежде всего, периодически имеющие место фазовые «вторичные упрощения»<sup>9</sup>, переупаковку

---

<sup>9</sup> Сухотин А.К. Наука и информация. М., 1971.

структур, повышение информационной концентрации элементов системы и особенно ее структурных узлов.

Наращивание структурно-функциональной сложности нацелено на снятие времени, а сжатие фронта эволюции – на снятие пространства, и нераздельность этих тенденций связана с нераздельностью самого пространственно-временного континуума. Тенденция к уплотнению пространства эволюционного конфигурирования на каждом локальном уровне противостоит всепроникающим центробежным силам.

***Морфологическая и структурно-функциональная дифференцированность.***

Будучи одним из проявлений сложности, целиком к ней, она, тем не менее, не сводится и представляет собой относительно самостоятельный вектор. И здесь трансценденция ГЭВ предстает в облике имманентных процессов: специализации форм и структур развивающейся системы в их опять же совершенно имманентном устремлении к вписанию в среду, каковой выступает совокупность материнских систем. Дифференцирование инициируется в микромире, где несепарабельные состояния под действием тех или иных интенциональных воздействий переходят в сепарабельные. Далее вступает в силу органически присущая всякой системе направленность к неограниченному экспансивному росту, освоению всех возможных ниш в границах материнской системы, что и опосредует сквозную кумулятивную интенцию к дифференцирующему усложнению.

Отсюда берет начало необратимый распад синкретических (первоначально интегрированных) форм – один из процессов, общих для всех системных уровней эволюции. В этой необратимости – гарантия невозможности полной инволюция к пройденным уровням; она невозможна никогда и ни при каких обстоятельствах (это подтверждается законами, выведенными на материале частных систем, например, законом Долло о необратимости эволюции). В рамках отдельно взятой системы или на стыках межсистемных переходов происходят упрощение и структурно-функциональная редукция, самые разные по своим причинам и режимам протекания.

Но в общеэволюционном масштабе попятное движение невозможно в принципе. И это лишний раз показывает, что сам процесс дифференцирования не выводится из имманентных процессов системы, но, будучи им трансцендентным, опосредуется ими. В основе дифференцирования (автономизации, обособления и т.п.) лежит эффект декогеренции квантовых суперпозиций, в результате которых появляются локальные классические объекты. Последние, будучи приторможенными «ступками» интенциональных потоков, самоорганизуются в структуры и далее – в системы.

При этом каждая из структур, вовлеченных в эволюционный процесс, достигая определенного уровня сложности и отделения от целого, стремится воспроизвести в себе в наибольшей полноте характеристики исходного целого. В этом — одно из проявлений универсальности дезинтегративной силы, обнаруживающей себя через глобальный эволюционный вектор дифференцирования. Движущей же силой дифференциации выступает *принцип комбинирования*.

Наращение *субъектности* выражается в неуклонном повышении способности новообразованных систем к обратному влиянию на среду (прежде всего материнскую систему), усилению автономности (возможностей саморазвития благодаря внутренним противоречиям), а также концентрации когнитивных потенций в отдельных элементах системы. На стадии *культуры* этот вектор вызывает к жизни феномен *субъекта* с присущей ему способностью к рефлексии и когнитивному моделированию. Забегая вперед, скажу, что под субъектом здесь понимается не только человек, что само собой разумеется, но также и *сама культура* как системное образование. Субъект, таким образом, не равен субъектности. Начала субъектности усматриваются и на микроуровне, и на уровне биообразований<sup>10</sup>. Субъектность — общая тенденция, направленность ГЭВ, лишь на стадии культуры достигающая относительной самоадекватности.

Становление субъектности задается действием упомянутого выше принципа центрообразования: структурная конфигурация некоего локального фрагмента пространственно-временного континуума организуется в окрестности определенной точки фокуса. На микроуровне таковой может выступать энергетический узел, ступок поля, на биологическом уровне — клетка, затем живой организм и по ходу разворачивания биосистемы — группы организмов, популяции. Поведенческо-ролевая дифференциация в популяциях высших животных точку — организующий центр (по крайней мере, некоторые его функции) совмещает с отдельной особью. Например, у приматов в роли социального центра выступает альфа-самец. Вообще, примечательно, что «... в процессе эволюции повышалась степень целостности популяций и вида»<sup>11</sup>. Здесь мы наблюдаем дальнейшие эволюционные подступы к тем уровням целостности и автономности, на которых будет проявлено историческое становление субъектности человека.

---

<sup>10</sup> Например, на генно-клеточном уровне: «Репертуар генома гибко формируется информационным контекстом в самой клетке. ...Клетка скорее постоянно импровизирует своими генами, чем стереотипно отвечает предсуществующим набором программ». *Ретин В.* Геном человека прочитан, но не понят // Независимая газета. НГ-Наука. № 3. 21 марта 2001.

<sup>11</sup> *Завадский К.М.* Вид и видообразование. Л., 1968. С. 205.

Центр, в силу разнообразных внутрискруктурных комбинаций и «розы ветров» перекрестных взаимодействий, оказывается в позиции наиболее устойчивого элемента становящейся структуры. На себе он фокусирует все ключевые позиции ее внутренних связей и неуклонно наращивает свойства субъектности: способности к автономному от внешней среды целеполаганию, к самоорганизации и рефлексии. Но эти свойства центра проявляются не в отрыве от всей структуры, а в контексте их нераздельного и взаимообуславливающего существования, где центр задает высшую точку и форму проявления самости, на которую способна выйти структура как целое.

Во всех системах до появления Культуры над центрированием все же преобладали центробежные силы со стороны периферийных элементов структур, хотя их преобладание неуклонно уменьшалось. Становление Культуры окончательно это соотношение изменило: с одной стороны, центр структурирования сместился в человеческий мозг, дав импульс историческому развитию индивидуальной самости, и, с другой стороны, открылась возможность для развития субъектности самих культурных паттернов и входящих в них структур: институтов, традиций, смысловых комплексов и т.п. Но эту ситуацию не следует понимать как поражение центробежных сил: наращивание центрирующей самости в Культуре оплачено было усилением отпадения от реликтовой холономности «нижних» системных уровней.

Наращивание субъектности и ее максимизация в Культуре существенно затрудняют, а то вовсе ставят в тупик представителей естественных наук, если они пытаются протекающие к Культуре процессы описать такими терминами, как *энергия* (в ее узко физическом понимании), *энтропия*, *метаболизм*, *равновесность* и др. Усилия редуцировать процессы АС к физическим законам и схемам самоорганизации неизбежно приводят к парадоксам и путанице<sup>12</sup>. Разумеется, нарастание субъектности, не будучи, как и другие ГЭВ, заданным провиденциально, может быть контекстуально редуцирован к сумме естественных процессов. Но как целое, в своей транссистемной направленности, из них он никоим образом не выводится.

Обобщая все сказанное, можно сделать вывод, что рождение и эволюция структур происходят не путем «ползучего» приращения, постепенного добавления элементов в конфигурацию, которые могли бы, как это мнилось Дарвину, кита преобразовать в медведя. Напротив, имеет

---

<sup>12</sup> Триумф физикалистского подхода подчас рождает своего рода анекдотические шедевры. См. напр.: *Бурдаков В.П.* Эффективность жизни. М., 1997. Автор вполне серьезно пытается интерпретировать социальные проблемы России, исходя из законов термодинамики.

место симультанное (иного слова не подберешь) совпадение потенциальной имплицативной формы с совокупностью точечных «посюсторонних» элементов, готовых организовать в структуру и тем самым воплотить, опредметить имплицативный паттерн.

Стремление формы (наличной структуры) к абсолютному совпадению со своим «запредельным» паттерном рождает один из важнейших аспектов диалектики существования любого рода образований: от физической и психической организации организма до макросистем. Здесь коренится и основание эволюционного *типологизма* (чем объясняется пресловутая проблема отсутствия переходных форм), и дуализм того, что принято было называть материальным и идеальным (психофизический дуализм), и объяснение многочисленных спонтанных проекций паттернов когерентного мира в мир эмпирический.

Достаточно вспомнить универсально распространенный в архаике (о более поздних временах не говорю) мотив двойственности всех вещей: наличия у каждой вещи или существа некоего незримого психического двойника, онтологически принадлежащего (хотя бы отчасти) иному, трансцендентному миру. Двойник этот, несомненно, есть не что иное, как посредник между каузальным и когерентным мирами, отношения с которыми определяют самые важные и глубинные стороны жизни: идентичность, саморефлексию и экзистенциальное<sup>13</sup> самоопределение.

В самом общем и схематичном виде связь медиации между двумя мирами с механизмом общеэволюционного процесса может быть сформулирована следующим образом:

— будучи универсальной *для всех* уровней и планов реальности, интенциональность осуществляет *всеобщий диалог онтологических модусов: как потенциального, так и сущего*;

— рождение и эволюционирование новых структур в эмпирическом мире связано с актуализацией, «вытягиванием» их из мира потенциального в план наличного бытия по дискретным точкам, интерференционным узлам, созданным интенциональными силами.

Актуализация эта обусловлена рядом обстоятельств: так, структуры некоего порядка сложности восприимчивы лишь к релевантным по отношению к ним интенциональным импульсам, т.е. существует определенная корреляция между уровнем сложности опредмеченных структур и сложностью предсуществующих в имплицативном мире структур следующего эволюционного уровня. При этом испускаемые ими «оттуда»

---

<sup>13</sup> Термин *экзистенциальность* здесь и далее употребляется вне связи с традицией экзистенциальной философии, т.е. как фигура теоретико-культурного, а не философского дискурса.

интенции (импульсы) «здесь» могут быть считаны лишь структурами определенного онтологического порядка и уровня сложности. Поэтому скачки эволюции имеют ясно ограниченные пороговые величины, определяемые уровнем и формами проявления ГЭВ в материнской системе, ибо интенциональные импульсы более высокого порядка системой просто не воспринимаются.

Этим объясняется стадиально-поступательная компонента эволюционного движения, не знающего перепрыгивания через несколько ступеней. В единичных случаях имеют место и разного рода точечные прорывы за эволюционный горизонт, но в целом разбег эволюционного фронта, т.е. диапазон считывания паттернов скрытого порядка, определяется дельтой изменчивости «принимających устройств» и настроек системы.

*Принцип дуализма*, универсальный для сепарированного, дискретизированного, не-холономного модуса бытия проявляется не только в противоречивом стремлении всякой системы к изменению и самосохранению. Дуалистически противоречива и сама эволюционная динамика. Здесь я подхожу к одному из важнейших положений — концепции *двунаправленности эволюции*. Видение эволюции как *однонаправленного процесса*, пусть даже с учетом разнообразно понимаемой нелинейности, стало следствием целого ряда методологических тупиков. По моему убеждению, оно — одностороннее и методологически ущербное (речь сейчас не идет лишь о концепции линейного прогресса, вытесняемого нелинейными эволюционными парадигмами). При таком подходе направляющие силы эволюции приходится искать где-то за пределами самой эволюционирующей системы, что неизбежно приводит к провиденциализму и одиозным, а главное, мнимым метафизическим объяснениям.

Эктогенетические теории (в частности, дарвинизм), как правило, сводят содержание эволюционных процессов к *адаптации* и *специализации форм*, не выходя за рамки взаимоотношений эволюционирующих структур с внешней средой, упуская из виду, что изолированные системы тоже могут эволюционировать. Поскольку само понятие «эволюция» неразрывно связано с адаптивизмом, то, сталкиваясь с ситуациями, когда адаптивистские объяснения не работают, исследовательская мысль прибегает к натяжкам, подгонкам, более или менее явному жульничеству и передергиванию. Уходя от крайностей адаптивистского подхода, исследователи часто оказываются в плену крайнего автоморфизма или преформизма. Чувствуя бесплодность метаний между полюсами адаптивизма и автогенетизма, ряд авторов прибегает к таким определениям, как *прогрессивная* или *магистральная* эволюция, теоретические концепции которых все же оказываются недостаточно внятными. При этом необхо-

димось более четко разграничивать эволюционные направления уже назрела со всей остротой.

В связи с этим рискну предложить принципиально иную модель. Комплекс изменений, связанный с адаптацией и специализацией структур и форм в эволюционном становлении системы, можно условно назвать *горизонтальным, или внутрисистемным* направлением эволюции. Наряду с ним, однако, действует и другое — *вертикальное* направление, *связанное с транссистемным устремлением ГЭВ*. Направление это — не просто продолжение внутрисистемной эволюции или выведение ее процессов за пределы системы, как это нередко представляют пишущие о магистральном направлении в эволюционировании.

Это процесс, имеющий принципиально иную природу и механику, которые коренятся в неизбежном противоречии между бесконечностью принципа и конечностью форм его воплощения. Под бесконечностью принципа здесь подразумевается *трансцендентность вышеперечисленных ГЭВ по отношению к каждой локальной системе, в которой они себя обнаруживают*. А эволюционная лестница конечных форм являет прогрессию становящихся и неизменно останавливающихся в развитии дискретных структур, всякий раз ограниченную рамками системной конфигурации. Поскольку всякое горизонтальное эволюционирование — разворачивание системы вширь — обусловлено контекстом взаимодействия со средой (эпигенетической суммой материнских систем), это с неизбежностью умаляет чистоту воплощения принципа в каждой конкретной ситуации, ибо становящиеся формы оказываются не абсолютным выражением устремлений ГЭВ, а компромиссом со средой.

Иными словами, в любой эволюционной ситуации возникает нетождество и, соответственно, конфликт между универсальными принципами конфигурирования и наличной конфигурацией. Причина конфликта в том, что наличная конфигурация всегда несет в себе черты компромисса с активно воздействующей на ее формирование средой и с самим материалом эволюционирующей системы.

В силу этого конфликта вечно неудовлетворенный интенциональный принцип ГЭВ и предстает *сквозной транссистемной силой*. По мере того, как дифференциация и специализация форм все больше вязнет в горизонтальном растекании и адаптационном освоении всех возможных ниш среды, усиливается вертикальное (транссистемное) влияние, стремящееся переориентировать эволюционный фронт, взломать «сезжающую в горизонталь» конфигурацию и воплотить интенциональный принцип на более высоком (в идеале — абсолютном) уровне проявления. Для этого вертикальные силы отыскивают в системе наименее специализи-

рованное звено и «выталкивают» его на следующий эволюционный уровень. Высоко специализированная форма к вертикальному эволюционированию не способна в принципе<sup>14</sup>.

Кроме того, каждая установившаяся в ходе эволюции форма — от отдельных автономных образований до всей локальной системы — «не знает», что она не последний и окончательный «венец творения», и поэтому стремится заблокировать любые дальнейшие изменения. Отсюда неизменное для всякой системы стремление к самосохранению и минимизации изменений<sup>15</sup>, что и «провоцирует» давление вертикальных сил ГЭВ, которые, повторюсь, предстают как имманентные силы самой системы. Когда противоречие между стремлением системы к самосохранению, нарастающее по мере исчерпания потенциала горизонтальной эволюции, и необходимостью прорыва на следующий уровень проявления ГЭВ достигает критической величины, вертикальные силы создают воронку, затягивающую не вниз, а вверх. Образуется сужающийся кверху конус, у основания которого — уплотняющаяся по мере движения к вершине прогрессия переходных форм, а на вершине — лидеры, пионеры новой системной конфигурации. Так действует *regretuum mobile* эволюционной динамики, свободный от провиденциального вмешательства Творца, Вселенского Разума и т.п. Устройство этого механизма коренится на квантовом и субквантовом уровнях.

Вертикальная линия эволюции, как уже отмечалось, — никоим образом не продолжение горизонтальной. Более того, она ее отрицает. Вертикальный прорыв (скачок) по своей направленности *не имеет никакого отношения к адаптации и специализации форм*. Напротив, движение в этом направлении начинается с разрушения характерных для горизонтальной эволюции ритмических согласованностей, дисгармонии «вложенных» ритмических пульсаций материнской системы, что неизменно сказывается на «самочувствии» форм. Вертикальное эволюционирование неизменно протекает в режиме стресса, вызванного «неспецифическими ответами организма на любые предъявленные ему требования»<sup>16</sup>. И хотя есть все основания акцентировать, как Г. Селье, внутренние взаимодействия систе-

---

<sup>14</sup> Сама по себе эта идея не нова. Так, например, А.А. Зубов, рассматривая антропогенез как «звено единой эволюционной магистрали», представлял его как цепь ароморфозов, в основании которой лежат наименее специализированные формы, дающие начало высшим таксонам. *Зубов А.А. Магистрализация и демагистрализация в ходе эволюционного процесса // Общие предпосылки гоминизации. 1985. Вып. 75. С. 14-26.*

<sup>15</sup> Идея о том, что всякая система обладает противоречивыми устремлениями к самосохранению и самоизменению хорошо известна хотя бы из работ синергетиков.

<sup>16</sup> *Селье Г. Стресс без дистресса. М., 1979. С. 27.*

мы, в целом стресс как фактор эволюции рассматривается в русле адапционистских теорий — *катастрофизма и экспериментальной эволюции*.

С точки зрения приоритетов горизонтальной эволюции, изменения, связанные с вертикальным эволюционированием, особенно на начальных этапах прорыва, выглядят как тяжелая патология, аномалия, жестко отторгаемая системой, ибо изменения эти не направлены на адаптацию к среде. Они, скорее, бросают ей вызов. И в любом случае поначалу не сулят никаких эволюционных преимуществ. Принцип этот неизменно действует на всех уровнях эволюции. В отношении живых систем об этом точно пишет Н.А. Бернштейн: «Жизнедеятельность каждого живого организма есть не уравнивание его со средой и с падающим на него со стороны потоком стимулирующих воздействий (как думали И.П. Павлов и его последователи), а активное *преодоление среды*, определяемое... *моделью потребного ему будущего*»<sup>17</sup> (курсив автора).

В эволюции культурных систем замечено, что носителями новых парадигм и лежащих в их основе ментальных конфигураций всегда выступают «маргиналы», «отщепенцы», минимально адаптированные к среде, но внутренне нацеленные на создание собственной системной среды более сложного порядка. Поэтому превращение слабого звена эволюции в ее авангард для межсистемного перехода — не парадокс и не частный случай, а скорее общая закономерность. Со всяким вертикальным эволюционным переходом у его участников ослабевают жизнеспособность и адаптация к среде, ибо переходные формы по природе своей из нее выпадают. Поэтому всякого рода приобретения на этом пути «с точки зрения» горизонтальной эволюции поначалу не имеют очевидного положительного значения. Проявляется оно лишь тогда, когда развивающаяся форма начинает оказывать существенное обратное воздействие на среду и таким образом принципиально изменяет ее характеристики. Животные такое воздействие на среду оказывают самой своей жизнедеятельностью, человек — посредством культурных практик.

Итак, если горизонтальное направление эволюции развивающейся системе обеспечивает максимальное разнообразие форм, «оккупирующих» все возможные средовые пространства, то в направлении вертикальном происходят качественные скачки, и межсистемные переходы. По своим механизмам эти переходы принципиально отличаются от горизонтального адаптационного формообразования. Противоречие между горизонтальной и вертикальной эволюционными линиями важно настолько, что для их различения следовало бы использовать разные тер-

---

<sup>17</sup> Бернштейн Н.А. Физиология движения и активность. М., 1990. С. 421.

мины. Однако терминологические инновации — дело неблагодарное. Придется, мирясь с инерцией, всякий раз уточнять, о каком именно направлении эволюции идет речь.

Дихотомия глобального (вертикального) и внутрисистемного (горизонтального) эволюционных направлений — это не примитивная механистическая дуальность, где функции просто разграничиваются. Все намного сложнее. Разграничение, которое в данном дискурсивном изложении неизбежно выглядит грубо и схематично, в реальности проводится не где-то в вышине умозрительного абстрагирования, а в среде самих эволюционирующих структур. *Одна и та же функция ГЭВ «работает» одновременно на оба направления.* В этом-то и заключается хитрость эволюции, прячущей трансцендентное за имманентным.

Казалось бы, противоречие: с одной стороны, ГЭВ трактуются как сила трансцендентная, связанная с вертикальным направлением эволюции; с другой стороны, из описания их проявлений вытекает также и их причастность к направлению горизонтальному. Это относится ко всем вышеперечисленным характеристикам ГЭВ. Тем не менее, говорить об относительно ясном разделении все же правомерно. К примеру, очевидна принципиальная разница между нарастанием морфологической сложности живого организма в пределах адаптационных возможностей вида и прорывом на новый уровень сложности в принципиально иной и поначалу ограниченно адаптивной морфологической конфигурации.

Различая горизонтальное и вертикальное направления эволюции, тем самым мы указываем на контрапункт модусов ГЭВ, имеющих единую субстанцию (не уверен, что эта терминология здесь вполне уместна, но более точной не существует). Модусы эти отражают двойственность когерентно-каузального мира в перманентном противоборстве этих сил. Так, нарастание субъектности и автономности работает также и на временную устойчивость и фиксированность форм, т.е. подпитывает не только динамический, но и стабилизирующий потенциал системы. Без относительной стабилизации «самость» любой формы или структуры теряет онтологические основания, а на уровне рефлексии — идентичность. То же справедливо и в отношении других функций ГЭВ.

Обращаясь к модной синергетической лексике, можно сказать, что эволюция горизонтальная, подгоняя формы и структуры под среду и таким образом стабилизируя систему, укрепляет ее равновесие со средой, тогда как вертикальная из этого равновесия ее выводит. Следовательно, любые изменения системы, связанные с действием ГЭВ, всегда имеют двойственные, противоречивые последствия.

Итак, эволюция предстает как итеративное изменение конфигурации системы или подсистемы, вызванное переходом от количественного давления факторов ГЭВ к качественной трансформации структур системы.

Почему векторы действуют итеративно? Почему эволюция – вопреки устоявшемуся названию этого процесса – происходит скачкообразно? Для того, чтобы ГЭВ могли найти в системе слабое звено, она должна дойти до максимального внутреннего разнообразия. Взаимодействие адаптирующихся и специализирующихся форм со средой должно создать достаточно широкий каталог вариантов, чтобы на периферии системы появились «маргиналы», которых можно использовать для скачка на следующий уровень. Эти маргинальные формы, как уже говорилось, в горизонтальной эволюции никогда не «лидеры», но всегда аутсайдеры, носители «избыточного» эволюционного материала и своего рода бескачественности.

Поэтому эволюционный процесс протекает в фазовом, итеративном режиме: длительные периоды горизонтального развития периодически сменяются скачками-переходами на следующий системный уровень. Картина усложняется тем, что тот же самый закон действует и на подсистемных уровнях. И чем система сложнее, чем более ее компоненты автономны, тем сильнее локальный ритмический разнобой эволюционных процессов в разных ее частях. Наивысший уровень сложности и эволюционной аритмии являет АС. Но и при таком усложненном режиме можно выделить вертикальные внутрисистемные и межсистемные эволюционные переходы, сохраняющие между собой принципиальные отличия.

Вырываясь на следующий уровень, ГЭВ подтверждают хрестоматийный закон отрицания отрицания, «растекаются» по горизонтали: те эволюционные направления, которые были в фазе перехода связаны с вертикальным скачком, по ходу становления новой системы превращаются в горизонтальные, служа платформой для следующего вертикального скачка. Таким образом, ритмичность эволюционных процессов обусловлена переменным доминированием горизонтального и вертикального направлений, а сам процесс *ритмизуется в трехфазовом режиме*:

– условное начало – доминирование горизонтальной эволюции с компонентой латентного вызревания вертикального скачка,

– вертикальный скачок и формирование новой системной конфигурации. Фронт эволюции смещается в новообразованную систему, а материнская система переходит в фазу инерционного горизонтального доразвития.

– стабилизация новообразованной системы в режиме доминирования горизонтального эволюционного направления.

Остается добавить, что в отличие от привычной однонаправленной модели эволюции, где периоды относительно плавного развития и скачковые ускорения располагаются на одной линии, здесь горизонтальное и вертикальное направления всегда *одновременно направлены в разные стороны*. Причем, они действуют не в приложении к уже готовым и пассивно живущим формам, но сами перманентно иницируют и определяют характер формо- и структурообразования. Всякая *форма* есть застывший слепок противоборства вертикального и горизонтального эволюционных направлений, где последние представлены в разных доминантно-компонентных соотношениях.

Иными словами, каждая форма (структура) может быть помещена в двухосевую систему координат, где горизонтальная ось показывает историю адапционно-приспособительного морфогенеза, а вертикальная — стадияльное, с точки зрения ГЭВ, положение формы в прогрессии системной эволюции. Формы и структуры здесь понимаются предельно широко: к ним относятся не только физические образования, но психика (для животных) и психика/ментальность для человека. Так, для приматов, в особенности для антропоидов, движение вертикального эволюционного вектора, выраженное развитием когнитивных потенциалов, закономерным образом невостробованных в их обезьяньей жизни, на каком-то этапе формообразования было остановлено и побеждено вектором горизонтальным и в таком виде зафиксировано в качестве устойчиво воспроизводящейся биологической формы.

Устойчивой формой фиксируется взаимопогашение действующих сил, ситуационный компромисс между вертикальным и горизонтальным развитием и обретение прочной связанности/корреляции формы (структуры, системы) с определенной «ячейкой» имплективного мира, определенным «кустом» потенциальных изменений. С выходом за пределы этой ячейки форма становится уже чем-то иным. И потому фиксация формы равнозначна прекращению эволюционирования. Структура в два этапа отпадает от эволюционного фронта: сначала вертикальный вектор тормозится горизонтальным, а затем прекращается и инерционное доразвитие в рамках горизонтального эволюционирования. После этого изменение среды существования неминуемо ведет к гибели (разрушению) формы.

Причастность любой формы двум разнонаправленным эволюционным векторам порождает ее скрытую динамику, потенциальную «незавершенность» ее онтологии, неравенство самой себе в любых контекстах. При этом, чем больше разрыв между доминантой и компонентой, тем сильнее скрытое внутреннее напряжение формы. Понятно, что не последнюю роль здесь играет и степень сложности формы (структуры).

Так, если у антропоидов этот разрыв преодолевается в целом безболезненно, то у человека он порождает коллизии, разрывающие его ментальность. Крайние точки доминирования вертикального и горизонтального эволюционных векторов можно проиллюстрировать банальной и хорошо всем знакомой ситуацией.

Человек, вовлеченный в вертикальное движение эволюционного фронта, – это гений, предельно слабо адаптированный к социальным условиям и «правилам игры». Его противоположность – массовый человек, не личность, а, по формуле Маркса, «совокупность общественных отношений», носитель набора стереотипных программ, субъект, максимально адаптированный к правилам и условностям социокультурной среды и всеми силами поддерживающий с этой средой гомеостатические отношения.

Мизонеизм такого типа человека глубоко закономерен: ведь существенные изменения среды для него как для существа глубоко и узко специализированного губительны в самом прямом смысле. Особый интерес представляет промежуточный тип, не причастный вертикальному эволюционированию, но при этом способный на некоторую гибкость в направлении горизонтальных (адаптационных и специализирующих) эволюционных изменений. Однако не будем развивать иллюстрацию до уровня теории и завершим на этом беглые заметки о смыслогенетическом подходе к проблеме эволюции.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бернштейн Н.А. Физиология. М., 1990.
2. Завадский К.М. Вид и видообразование. Л., 1968.
3. Зубов А.А. Магистрализация и демагистрализация в ходе эволюционного процесса // Общие предпосылки гоминизации. 1985. Вып. 75.
4. Каку М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. Киев, 2008.
5. Пелипенко А.А. Постигание культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012.
6. Репин В. Геном человека прочитан, но не понят // Независимая газета. НГ-Наука. № 3. 21 марта 2001.
7. Селье Г. Стресс без дистресса. М., 1979.
8. Сухотин А.К. Наука и информация. М., 1971.
9. Carneiro R.I. The Four Facts of Evolution // Honigman J.J. (ed). *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, 1973. P. 89-110.

#### Примечания

1. Понятие самоорганизации здесь используется в широком контексте, не предполагающем обязательного соотнесения с синергетикой. В каком именно, станет ясно из последующего изложения.
2. Подробнее см.: Пелипенко А.А. Постигание культуры. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012. С. 40-59.

3. Согласно данным современной астрофизики, дезинтегрирующая сила порождается антигравитационным полем, которое обязано своим существованием так называемому «темному веществу» и «темной энергии». См.: *Какую М. Параллельные миры. Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса.* Киев, 2008. С. 26.

4. Позиция эта отнюдь не является изобретением автора этих строк. Она достаточно широко представлена в современных эволюционных теориях.

5. Применительно к живым системам эта тенденция была названа *идеоадаптацией*. В биологии идеоадаптация не сказывается на общем уровне организации группы, а в культурных системах представляет собой консервативное «замораживание» эволюционного усложнения во имя стабилизации системы (нежелание и неспособность менять образ жизни, структуры ценностей, уклад хозяйства и т.п.).

6. Отмеченное еще Г. Спенсером ускорение эволюции продолжает обсуждаться разными авторами.

7. Попытку построить многолинейную модель эволюционного развития в социальной сфере предпринял, в частности, Р. Карнейро. Однако различия между акцентировкой подобия социальных структур и институтов (однолинейный вариант) и различными путями социального эволюционирования (многолинейный вариант) сводится, по сути, лишь к нюансировке одних и тех же социокультурных явлений, а главное, к одним и тем же глубинным механизмам. *Carneiro R.I. The Four Facts of Evolution // Honigman J.J. (ed). Handbook of Social and Cultural Anthropology. Chicago, 1973. P. 89-110.*

7. *Сухотин А.К.* Наука и информация. М., 1971.

8. Например, на генно-клеточном уровне: «Репертуар генома гибко формируется информационным контекстом в самой клетке. ...Клетка скорее постоянно импровизирует своими генами, чем стереотипно отвечает предсуществующим набором программ». *Репин В.* Генном человека прочитан, но не понят // Независимая газета. НГ-Наука. № 3. 21 марта 2001.

9. *Завадский К.М.* Вид и видообразование. Л., 1968. С. 205.

10. Триумф физикалистского подхода подчас рождает своего рода анекдотические шедевры. См. напр.: *Бурдаков В.П.* Эффективность жизни. М., 1997. Автор вполне серьезно пытается интерпретировать социальные проблемы России, исходя из законов термодинамики.

11. Термин *экзистенциальность* здесь и далее употребляется вне связи с традицией экзистенциальной философии, т.е. как фигура теоретико-культурного, а не философского дискурса.

12. Разумеется, квантовая механика рисует гораздо более сложную и многофакторную картину. Но я позволю себе не погружаться в анализ полемики между разными квантовыми теориями.

13. При всем уважении к respectable традиции представлять эволюцию в виде плавного «накопительного» процесса, нельзя не заметить, что плавность при ближайшем рассмотрении представляет собой последовательность скачков, хотя бы и сколь угодно малых.

14. Сама по себе эта идея не нова. Так, например, А.А. Зубов, рассматривая антропогенез как «звено единой эволюционной магистрали», представлял его как цепь ароморфозов, в основании которой лежат наименее специализированные формы, дающие начало высшим таксонам. *Зубов А.А.* Магистрализация и демагистрализация в ходе эволюционного процесса // Общие предпосылки гоминизации. 1985. Вып. 75. С. 14-26.

15. Идея о том, что всякая система обладает противоречивыми устремлениями к самосохранению и самоизменению хорошо известна хотя бы из работ синергетиков.

16. *Селье Г.* Стресс без дистресса. М., 1979.

18. *Бернштейн Н.А.* Физиология движения и активность. М., 1990.

**В.М. ХАЧАТУРЯН**

## **НЕЭВОЛЮЦИОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ В ПОГРАНИЧНОЙ СИТУАЦИИ ПЕРЕХОДА**

***Аннотация:** статья посвящена анализу «эволюционного потенциала» неэволюционных форм культурных изменений, таких как диффузии, вариации, регрессы и т.д. Неэволюционные изменения играли значительную роль в социокультурной эволюции, которая рассматривается как процесс роста сложности и инноваций. Автор полагает, что их «эволюционный потенциал» может усиливаться в специфической транзитивной социокультурной среде.*

***Abstract:** the article considers the “evolutionary potential” of non-evolutionary forms of cultural transformations, such as diffusions, variations, regresses, etc. Non-evolutionary transformations have played a significant role in sociocultural evolution which is regarded as a process of growing complexity and innovations. The author argues that the “evolutionary potential” of non-evolutionary transformations can be enforced in the specific transitive sociocultural environment.*

***Ключевые слова:** социокультурная эволюция, неэволюционные изменения, переходные эпохи, диффузии, регрессы, вариации.*

***Keywords:** sociocultural evolution, non-evolutionary transformations, transitive epochs, diffusions, regresses, variations.*

Проблемы, связанные с ролью неэволюционных изменений, их участием в социокультурной эволюции и характером влияния на нее, являются на сегодняшний день столь же актуальными, сколь и дискуссионными. Благодаря новым подходам, которые разрабатывались в неэволюционизме, общей теории систем, в синергетике и глобальном эволюционизме, традиционная для классического эволюционизма прогрессистская модель поступательного восхождения от простого, «примитивного», к сложному была существенно скорректирована. В центре внимания оказались «революционные» трансформации, резко нарушающие историко-культурную преемственность, стагнации и регрессы, кризисы, сопро-

---

**Хачатурян Валерия Марленовна** – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Российского института культурологи (Москва). E-mail: lerademoped@gmail.com.

---

вождающиеся хаотизацией социокультурной жизни. Повышенный интерес к коллапсам и феноменам деволуции, к воскрешению старых культурных форм (вплоть до архаических) отчетливо проявляется в культурологических и исторических исследованиях, в исторической психологии, теории цивилизаций и других гуманитарных дисциплинах.

Разумеется, было бы несправедливым считать это абсолютной новацией. Наиболее последовательные сторонники идеи прогресса (А. Фергюсон, А. Тюрго), представители классического эволюционизма (Г. Спенсер, Э. Тайлор) отмечали, что замедления, ретрогрессии, рецидивы — явления, весьма часто встречающиеся в истории<sup>1</sup>. Однако такие процессы считались по преимуществу случайными временными отклонениями от стержневой линии развития, и это, вполне естественно, заметно обедняло представления о функциональной значимости неэволюционных изменений (особенно регрессов и рецидивов), побуждало рассматривать их как некое побочное явление, которое противостоит главной тенденции «системного усовершенствования (Э. Тайлор) общества, хотя и не может устранить ее.

К настоящему времени понятия «эволюция» и «прогресс» уже разведены, идея адаптивности эволюции все чаще вызывает сомнения. Более того, собственно эволюционные (в узком смысле) процессы далеко не всеми признаются в качестве доминирующих и наиболее значимых социокультурных изменений. Особого внимания в этой связи заслуживает синергетика, которая выдвигает идею пульсирующего ритма развития сложных нелинейных открытых систем (в том числе и социальных).

Периодическое чередование режимов убыстрения процессов и их замедления, структуризации и частичного распада структур, интеграции и дезинтеграции, прорывов и движений вспять считается основным принципом их существования, так как именно колебательный режим позволяет им регулировать и корректировать деятельность подсистем, обеспечивая свое воспроизводство и развитие<sup>2</sup>.

Все перечисленные выше положения имеют принципиально важное значение, открывая широкие возможности для переосмысления и переоценки роли неэволюционных изменений, поскольку дают определенное теоретическое обоснование для рассмотрения их как органичных и необходимых компонентов социокультурного развития. Вместе с тем, это обоснование

---

<sup>1</sup> *Ионов И.Н., Хачатурян В.М.* Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002. С. 63-64. Подробнее на эту тему см.: *Орлова Э.А.* Культурная (социальная) антропология. М., 2004. С. 286-296.

<sup>2</sup> *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. СПб., 2002. С. 13-14.

имеет пока самый общий характер и явно нуждается в дальнейшей разработке, конкретизации и проверке его релевантности эмпирическому материалу. Фундаментальных исследований, посвященных специально неэволюционным изменениям, еще нет, хотя в науке накоплен огромный массив данных по этой проблеме, разбросанных по разным дисциплинам. Обоснованная и исчерпывающая типологизация неэволюционных изменений также требует особых изысканий и является пока делом будущего. Наиболее серьезные методологические трудности на этом пути создает, разумеется, процесс размывания понятия «эволюция», который шел на протяжении последнего столетия, поскольку понятие «неэволюционные изменения» раскрывается только в соотношении с первым и через него.

Простой, казалось бы, вопрос о том, какой именно класс процессов следует относить к неэволюционным, на сегодняшний день не имеет однозначного ответа. У разных авторов одни и те же процессы могут фигурировать в качестве эволюционных или неэволюционных – в зависимости от того, что они понимают под эволюцией. «Строгий» подход к понятию «эволюция», необходимость которого отстаивает, в частности, авторитетный отечественный культуролог Э.А. Орлова, предполагает, что в разряд неэволюционных попадает достаточно большое число процессов (от регрессивных до циклических и волновых)<sup>3</sup>. Однако наряду с этим продолжает активно развиваться тенденция к расширительной трактовке понятия «эволюция», в результате чего оно превращается в синоним «трансформации» и охватывает практически все формы социокультурных изменений. Таким образом, в сущности, снимается сама необходимость разграничения эволюционных и неэволюционных процессов.

Сторонник наиболее свободного подхода Х.Й. Классен трактует эволюцию как процесс структурной реорганизации, в результате которой возникают формы и структуры, качественно отличающиеся от предшествующих<sup>4</sup>. При этом он подчеркивает, что увеличение сложности не следует считать «краеугольным камнем социальной эволюции», и предлагает включить в эволюционный процесс циклические тенденции, упадок, стагнации и даже процессы распада общества<sup>5</sup>, т.е. изменения, которые традиционно считаются неэволюционными.

---

<sup>3</sup> Орлова Э.А. История антропологических учений. М., 2010. С. 616.

<sup>4</sup> Классен Х. Claessen H.J. Evolutionism in Development: Beyond Growing Complexity and Classification // *Kinship, Social Change, and Evolution* / Ed. by A. Gingrich et al. Horn-Wien, 1989. P. 231-247. Idem. Developments in Evolutionism // *Social Evolution and History*. 2006. Vol. № 5. № 1. P. 3-41.

<sup>5</sup> Классен Х.Й. Эволюционизм в развитии // Эволюция: дискуссионные аспекты глобальных эволюционных процессов. М., 2011. С. 343.

Известный отечественный исследователь А.В. Коротаяев, который в целом разделяет эту точку зрения, также определяет эволюцию как «качественную трансформацию социального организма, приводящую к значительному изменению хотя бы его некоторых существенных характеристик»<sup>6</sup>. И соответственно относит к ней не только социальные изменения, ведущие к повышению уровня сложности и самоорганизации, но и обратные процессы, приводящие к понижению этого уровня, а также качественные одноуровневые изменения. А.В. Коротаяев признает, что используемая им типологизация эволюционных процессов практически полностью совпадает с традиционно выделяемыми направлениями биологической эволюции (ароморфоз, дегенерация, идиоадаптация), хотя отмечает, что это совпадение отнюдь не отменяет принципиальной разницы между эволюцией социальной и природной<sup>7</sup>. По его мнению, Г. Спенсер, говоря о двуедином процессе дифференциации и интеграции, сузил спектр форм эволюционных изменений.

В противовес этому широкое и нестрогое представление об эволюции в духе Х. Классена гораздо лучше и полнее демонстрирует ее сложность, отводя «эволюции по Спенсеру» место одного из возможных типов эволюционных изменений<sup>8</sup>.

В соответствии с таким подходом выделяется только одна форма неэволюционных изменений (или, в авторской терминологии, — неэволюционного развития): «восстановительный рост», запрограммированный уже существующими культурными кодами и нацеленный на воспроизводство «генотипа» культуры, который происходит, например, после глубокого и разрушительного кризиса<sup>9</sup>.

Кроме того, следует учитывать, что большинство эволюционных теорий, как отмечал Э. Гидденс, в большей или меньшей степени являют собой «примитивные примеры «эндогенных» или «разворачиваемых» моделей изменений», в соответствии с которыми эволюция предстает как постепенная, последовательная «развертка» изначально данных скрытых возможностей»<sup>10</sup>. Исходя из такого понимания эволюции, корни кото-

---

<sup>6</sup> Коротаяев А.В. Факторы социальной эволюции. М., 1997. С. 4.

<sup>7</sup> См.: Северцов А.Н. Главные направления эволюционного процесса. М., 2012. С. 67-93.

<sup>8</sup> В последних работах А.В. Коротаяева и Л.Д. Гринина именно ароморфоз рассматривается как главное проявление эволюции. См.: Grinin L., Markov A., Korotayev A. Aromorphoses in Biological and Social Evolution: Some General Rules for Biological and Social Forms of Macroevolution // *Social Evolution and History*. 2009. Vol. 8. № 2. P. 6-50.

<sup>9</sup> Гринин Л.Д., Коротаяев А.В. Социальная эволюция и социальное развитие. URL: [http://grinin\\_leonid.livejournal.com/774.html](http://grinin_leonid.livejournal.com/774.html)

<sup>10</sup> Гидденс Э. Устройство общества: очерк теории структуризации. М., 2005. С. 320.

рого уходят в ранний эволюционизм, с его идеей герма, принципиально важное явление эмерджентности должно быть отнесено к разряду неэволюционных изменений.

Между тем достаточно сложно представить эволюцию – и социокультурную, и тем более глобальную – без эмерджентных прорывов. Все так называемые «великие трансформации», или «революции» (антропная, аграрная, урбанистическая, осевая, научная, информационная)<sup>11</sup>, составляющие стержневую линию социокультурной эволюции, неизбежно включали в себя еще недостаточно хорошо изученный феномен возникновения качественно нового, заметно нарушающего преемственность. Поэтому весьма убедительной представляется идея «эмерджентной эволюции», которая начала разрабатываться еще Л. Морганом, Тейяром де Шарденом, С. Александером, А. Уайтхедом, затем – уже на иной теоретической основе актуализировалась в концепциях Г. Чайлда, Шунтаро Ито, в глобальном эволюционизме (Э. Янч, Э. Ласло) и синергетике, однако до сих пор не является общепризнанной.

Перечень проблемных зон, связанных с разграничением эволюционных и неэволюционных изменений, разумеется, можно было бы значительно расширить, чему способствует большое разнообразие эволюционных теорий, нередко плохо согласующихся друг с другом или взаимоотрицающих. При всех очевидных минусах этой неопределенной ситуации, которая вряд ли будет преодолена в ближайшее время, она имеет и некоторые преимущества, так как дает свободу в выборе исходных оснований.

Проводя границу между эволюционными и неэволюционными изменениями, мы будем ориентироваться на те концепции, в которых главным атрибутивным свойством эволюции считается «социальный ароморфоз» – рождение сложности, неразрывно связанное с появлением качественно нового и на структурном, и на системном уровнях. Цитируя Н. Лумана, ссылавшегося в данном случае на Э. Морена, эволюцию следует определить как процесс, в результате которого повышается «вероятность невероятного», т.е. становится возможным возникновение и нормальное функционирование все более сложных, «невероятных» структур, требующих все большего количества предпосылок и условий. Характерно, что для Э. Морена своего рода символом и парадигмой эволюции являлась «химическая невероятность» появления молекулы ДНК<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Ito Shuntaro. A Framework for Comparative Study of Civilizations // *Comparative Civilizations Review*. 1997. Vol. 36 (Spring). P. 4-15.

<sup>12</sup> Луман Н. Эволюция. М., 2005. С. 7-8.

Взяв за основу критерий новизны и сложности (с учетом разных интерпретаций этого понятия), можно согласиться с А.А. Пелипенко, который полагает, что «к эволюционным изменениям относятся лишь те, которые порождают новые качества, т.е. ранее не воплощавшиеся в эмпирическом мире, выходящие за пределы исходной формы, иными словами, те изменения, которые превосходят границы флуктуационных амплитуд для того или иного конфигуративного паттерна»<sup>13</sup>. В таком случае в разряд неэволюционных изменений входят: регрессы, ведущие к дезинтеграции и дедифференциации («вторичному упрощению») социокультурной системы; рецидивы – «оживания» старых, более простых культурных форм; диффузии; количественный рост; вариации; стабилизирующие, «охранительные» тенденции; циклические и волновые процессы; а также – вопреки традиционной точке зрения, процессы «развертки» герма.

Этот перечень составлен на основе формальных характеристик, в соответствии с которыми все перечисленные выше процессы не ведут непосредственно к появлению чего-то качественно нового и более сложного, хотя характер их влияния на уровень сложности отнюдь не одинаков. Некоторые понижают его, то есть действуют в направлении, прямо противоположном эволюции. Другие усиливают дифференциацию, способствуют распространению инноваций, удерживают систему на достигнутом ею уровне, блокируя любые дестабилизирующие факторы, расширяют ее границы, создают в ней колебания и т.д. Ни в коей мере не оспаривая значения этих формальных характеристик, следует иметь в виду, что картина оказывается гораздо более сложной, когда от классификаций мы переходим к анализу эмпирического материала. В этом случае различные формы культурной изменчивости не слишком часто предстают в своем «химически» чистом виде: они настолько тесно спаяны друг с другом, что вырвать их из живой ткани взаимодействующих, пересекающихся, взаимовлияющих и резонирующих друг с другом процессов бывает весьма не просто.

В сущности, в реальной динамике социокультурной жизни нет никаких отдельно взятых, изолированных друг от друга эволюционных и неэволюционных изменений: эволюция представляет собой «объемный», многогранный и многоуровневый, внутренне гетерогенный процесс, который формируется за счет различных комбинаций большого числа самых разнообразных «подпроцессов», в том числе разнонаправленных или даже взаимоисключающих, и является их результирующей – в краткосрочной или долгосрочной перспективах.

---

<sup>13</sup> Пелипенко А.А. Постигание культуры: В 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012. С. 37.

Четко разделить эти процессы и подвести их под рубрики «эволюционные» и «неэволюционные» можно только чисто аналитическим путем. Однако, как справедливо отмечает Э.А. Орлова, это необходимая предварительная операция, позволяющая выявить механизмы эволюции, определить характер и динамику воздействия разных ее составляющих<sup>14</sup>. Тем не менее, возможно, более корректно все-таки говорить не об эволюционных и неэволюционных процессах, а о разном *эволюционном потенциале* культурных изменений, который градуируется от очень высокого до очень низкого, и формальные характеристики имеют здесь важное значение, хотя и не дают адекватного представления о действительной функциональной значимости того или иного процесса в социокультурной эволюции, а точнее — предельно эту значимость редуцируют.

Так, эволюционный потенциал эмерджентности, которую можно по праву отнести к эволюционным изменениям, вне всяких сомнений, наиболее высок: он на много порядков превосходит соответствующий потенциал любой, даже самой «конструктивной» формы неэволюционных изменений (например, диффузий или вариаций), не говоря уже о регрессах. Тем не менее, любое из неэволюционных изменений, включая регрессы, независимо от его формальных характеристик, может так или иначе содействовать эволюции: создавать подходящие условия для роста сложности, производить трансформации, которые в долгосрочной перспективе дадут другие, эволюционно значимые результаты и т.д.

Проблема, однако, заключается в том, что эта имплицитно присутствующая в них способность проявляется в тех или иных ситуациях в очень разнообразных формах и с разной степенью интенсивности, то есть не имеет обязательного характера. Впрочем, это относится и к эмерджентности: сам факт «революционного» прорыва не гарантирует его эволюционную востребованность здесь и сейчас, эффект может проявиться много позже или не проявиться вообще. Классическим примером здесь служит изобретение в эпоху античности первых автоматов и прототипа парового двигателя, что, однако, не вызвало технологического переворота. Такого рода случаи можно определить как несостоявшуюся эмерджентность, поскольку появление качественно нового не вызвало полной реорганизации или по крайней мере существенной трансформации системы, в которой оно возникло.

Вопрос о том, как и в каких условиях реализуется эволюционный потенциал различных форм культурной изменчивости, очень сложен и требует специальных исследований, тщательного анализа большого объ-

---

<sup>14</sup> Орлова Э.А. История антропологических учений. С. 144, 169.

ема фактического материала. Пока мы ограничимся тем, что в порядке предположения выскажем, и попытаемся обосновать следующее положение: возможность «подключения» неэволюционных изменений к эволюционному процессу резко возрастает в транзитивные эпохи, особенно в ситуациях «больших» переходов, когда одна социальная макросистема сменяет другую. Формирование социокультурной системы нового типа, как известно, сопровождается не просто разрушением старой, но и «переформатированием» (конвертацией) ее элементов и их инкорпорацией в молодую, «ведущую» систему на основе переподчинения ей<sup>15</sup>.

Эти разноплановые процессы осуществляются через мобилизацию если не всех, то, по крайней мере, значительного числа типологически разных форм неэволюционных изменений. При этом каждое из них действует в принципе в соответствии со своей природой, но в особом, «пограничном» транзитивном социокультурном контексте эта деятельность получает дополнительное, «эволюционное» измерение и в конечном счете формирует специфическую среду, в которой оказывается возможным рождение и укрепление сложности нового, более высокого уровня. Причем, несмотря на разнообразие функций неэволюционных изменений, их разнонаправленная, внешне хаотическая деятельность закольцовывается на эволюционном процессе, обеспечивая переход общества в новое историческое состояние.

Иначе говоря, неэволюционные изменения приобретают «эволюционную интенциональность», которая в другие периоды существования социокультурной системы менее ярко выражена, менее ощутима или отсутствует вообще. В ситуации перехода эффект несовпадения действия и его результата становится особенно заметным, значительно усиливается — вплоть до того, что граница между собственно эволюционным и неэволюционным становится размытой, транспарентной.

Ограниченные рамками небольшой статьи, мы приведем лишь несколько репрезентативных примеров, расположив неэволюционные изменения по степени убывания их эволюционного потенциала.

Начнем с диффузии, которая в эволюционной теории давно признана одной из главных движущих сил социокультурного развития и в последнее время вызывает большой интерес. Характерно, что ряд современных историков, разрабатывающих новые концепции всемирной истории, выдвигают на первый план именно процессы культурного взаимодействия, распространения инноваций, их конкуренции с местными тради-

---

<sup>15</sup> Пелипенко А.А. К проблеме межсистемных переходов в культуре // Цивилизации. Вып. 8. Социокультурные процессы в переходные и кризисные эпохи. М., 2008. С. 73-74.

циями и социокультурные последствия их принятия или отвержения<sup>16</sup>. Способность некоторых инноваций преодолевать границы региона своего происхождения и становиться достоянием других обществ, безусловно, является эволюционно значимой, и этот факт редко вызывает сомнения.

Разумеется, уровень преобразующей силы заимствований не всегда одинаков: он зависит от способности общества-реципиента воспринять ту или иную инновацию, от характера ее трансформации в новых условиях и, конечно, от того, что данная инновация собой представляет. Многие инновации не оказывали сколько-нибудь заметного влияния, или оно имело очень ограниченные пределы, вместе с тем очень многим обществам они давали значительные эволюционные преимущества (например, тем, которые сумели быстро усвоить технику обработки железа)<sup>17</sup>.

Помимо повышения конкурентоспособности, диффузии выполняют еще одну важную функцию, о которой в свое время писал Н. Луман: наиболее значимые инновации, или «эволюционные достижения» (это понятие у Лумана соответствует «эволюционным универсалиям» Т. Парсонса и «адаптивным достижениям» М. Салинса и Э. Сервиса) «зачастую получают свою окончательную форму и выдающееся значение лишь благодаря диффузии. В ходе последней они обрабатываются, оттачиваются и генерализируются»<sup>18</sup>.

Именно в процессе их экстенсивного распространения и копирования, которое сопровождается неизбежными вариациями, формируются новые структуры, подходящие для инкорпорации инноваций в социокультурную систему. Таким образом, «эволюционные достижения» становятся частью социальных практик.

Признавая всю важность идеи Н. Лумана, следует отметить, что в транзитивные эпохи диффузия берет на себя особые, дополнительные функции, выходящие за пределы всех перечисленных выше. Обычно считается, что «великие трансформации» совершаются точно, в отдельных, сравнительно небольших и часто весьма удаленных друг от друга локусах мирового пространства. Однако это — своего рода оптический обман, который является следствием того, что именно в данных локусах результаты перехода оказываются наиболее впечатляющими. В действительности зона, охваченная переходными процессами, бывает значитель-

---

<sup>16</sup> McNeill W. The Changing Shape of World History // *History and Theory*. 1995. Vol. 94. P. 8-26. Bentley J. Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History // *American Historical Review*. 1996. Vol. 101. June. P. 749-770. Manning P. The Problem of Interaction in World History // *American Historical Review*. Vol. 101. June. P. 771-782.

<sup>17</sup> Grinin L., Markov A.V., Korotayev A. *Aromorphoses in Biological and Social Evolution...* P. 4.

<sup>18</sup> Луман Н. Эволюция. С. 120-121.

но шире. В нее входят общества, находящиеся на разном уровне развития, имеющий разный потенциал, разную степень готовности и возможности для осуществления перехода.

В этой связи очень эвристичной представляется разработанная Э.В. Сайко концепция специфической транзитивной зоны, включающей большое число обществ<sup>19</sup>, в которой аккумулируются и кристаллизуются новые структуры и связи. Ее роль заключается в том, что хотя не всем обществам — ее компонентам удастся полностью реализовать «программу» преобразований, тем не менее, все они, взятые вместе, *определяют ситуацию перехода*, обеспечивают рождение новой социальной макросистемы («новой социальности»), поддерживают ее самым фактом своего существования и служат гарантией ее возрождения даже при временных отступлениях от достигнутого, локальных «затуханиях» эволюционного процесса.

Диффузия культурных инноваций в этом пространстве выступает в особом качестве — как мощный фактор, который его укрепляет, расширяет его границы, втягивая в переходные процессы другие общества, ускоряет их внутреннюю динамику, стимулируя, «пробуждая» общезначимые эволюционные трансформации, предпосылки для которых в этих обществах имплицитно содержатся, и таким образом усиливает плотность и необходимое относительное единство транзитивной среды. Достаточно вспомнить, какую роль сыграла диффузия религиозных культов и философских учений в I тыс. до н.э., содержащих в той или иной степени элементы «осевой парадигмы», например, в Средиземноморье и на Ближнем Востоке.

Весьма высок и «эволюционный потенциал» вариаций. Рост их числа в рамках социокультурной системы на определенных этапах ее существования выглядит избыточным и нефункциональным. Однако вариации — своего рода питательная среда для эмерджентности<sup>20</sup>, хотя это важное качество проявляется в полной мере опять-таки в переходные эпохи. Чем богаче внутреннее разнообразие социокультурной системы, тем больше имеется возможностей для «революционного прорыва», хотя основная масса вариаций, как правило, исчезает бесследно, а само их

---

<sup>19</sup> Э.В. Сайко называет эту зону/среду урбанизационной, поскольку в ее исследовании речь идет о переходе от первобытности к цивилизации. Однако данная концепция, безусловно, имеет гораздо более широкое применение и может быть использована при изучении любых переходных эпох. См.: Сайко Э.В. Древнейший город. Природа и генезис (Ближний Восток. IV-II тыс. до н.э.). М, 1996. С. 102-123.

<sup>20</sup> О роли вариаций и роста разнообразия см.: Grinin L., Markov A.V., Korotayev A. *Aromorphoses in Biological and Social Evolution...* P. 34-37.

наличие отнюдь не гарантирует, что эмерджентное явление оформится и утвердится.

Вариации (разумеется, далеко не все среди тех, что имеются в запасном фонде культуры) могут содержать в себе инновационный элемент, зачатки нового качества – незаметные или малозначимые до тех пор, пока не произойдет их «сборка», результатом которой станет «социальный ароморфоз». Любопытные аналогии имеются в биологической эволюции: возникновению видов часто предшествует резкое увеличение вариаций, в которых присутствуют «детали» нового. В какой-то момент словно начинает носиться в воздухе новая «идея» – млекопитающих, птиц, амфибий и т.д.»<sup>21</sup>, затем вариации «собираются» вместе, и рождается вид, качественно отличающийся от предшествующего и не сводимый к тем вариациям, которые в нем появлялись.

Нечто похожее происходит и в социокультурной эволюции. Здесь уместно вспомнить слова Н. Лумана о ситуациях, когда, казалось бы, «незначительные случайности находят друг в друге опору»<sup>22</sup>, как бы «сцепляются» друг с другом и образуют нечто, чего прежде не было. Действительно, интеграция, «сборка» всех имеющихся предпосылок («preadaptive advances»<sup>23</sup>, согласно Р. Мак Адамсу) всегда неожиданна, ее итоги выглядят логичными, закономерными и неизбежными только в ретроспективе, когда они становятся историческим фактом. Эмерджентное явление, как известно, неаддитивно и нередуцируемо, т.е. не сводится к сумме своих элементов, в том числе и тех, которые существовали ранее в виде предпосылок, поскольку пребывание в составе нового целого трансформирует их, в результате чего они сами также могут приобретать неожиданные, эмерджентные свойства<sup>24</sup>.

Говоря о роли вариаций, с нашей точки зрения, следует уделить особое внимание «промежуточным», гибридным синкретическим формам, бурный рост которых характеризует, в частности, нашу переходную эпоху. В научной литературе феномен «взрыва полиморфизма» часто недо-

---

<sup>21</sup> Марков А. Рождение сложности: Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы. М., 2010. С. 308, 323-324.

<sup>22</sup> Луман Н. Указ. соч. С. 61.

<sup>23</sup> MacAdams R. *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. L., 1966. P. 41.

<sup>24</sup> Мы исходим из традиционных критериев эмерджентности, разработанных в общей теории систем и синергетике: неаддитивности, принципиальной непредсказуемости и новизны, нередуцируемости, макродетерминации. Подробнее см.: *Князева Е.Н.* Сборка субъекта с точки зрения коэволюции сложных систем // Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. М., 2010. С. 88, 92-93.

оценивается или оценивается по преимуществу негативно — как диссистемная тенденция, ведущая к разрастанию неупорядоченного множества «незаконченных» культурных форм и превышению допустимого порога внутренней гетерогенности культуры, за которым начинается распад ее целостности.

Однако в действительности гибридные формы, активно возникающие в условиях компрессии и взаимопроникновения культур, выполняют ряд важных функций. Как справедливо отметил П. Бергер, помимо принятия и отрицания «иного», существует большое разнообразие реакций, которые образуют градации между этими двумя полюсами<sup>25</sup>. Полиморфизм представляет собой закономерный ответ национальных культур на масштабное внедрение инокультурного материала, воплощает поиски стратегии, которая позволила бы им адаптироваться к новым условиям существования, переработать и инкорпорировать «иное» с минимальным ущербом. «Промежуточные» культурные формы заполняют опасную лауну между «своим» и «чужим», выполняя роль медиаторов, и в конечном счете способствуют, с одной стороны, относительной сохранности и воспроизводству культурных традиций, а с другой — их развитию и обновлению.

В переходные эпохи особое значение приобретают, как ни парадоксально это может звучать, «охранительные», стабилизирующие тенденции, направленные на консервацию старых социальных структур и культурных норм и, казалось бы, не обладающие эволюционным потенциалом. Однако относительная стабильность старой системы — одно из условий успешного завершения ситуации перехода<sup>26</sup>, которая имеет двойственную природу — разрушительную и созидательную одновременно, а потому всегда содержит, по крайней мере, потенциально, возможность поворота вспять, отступления от достигнутого уровня сложности.

В научной литературе пока мало значения придается в высшей степени интересному факту: в транзитивном состоянии старые структуры, фрагментированные<sup>27</sup> и деформированные, ослабленные, работающие в «пороговом» режиме, продолжают, так или иначе, функционировать, выполняя важнейшую роль — противодействия возможному регрессу.

---

<sup>25</sup> Бергер П. Введение. Культурная динамика глобализации // Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М., 2004. С. 9.

<sup>26</sup> Сайко Э.В. Современное глобальное сообщество в исторической эволюции // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира. М., 2002. С. 64.

<sup>27</sup> Яковенко И.Г. Слом как проблема цивилизационного анализа // Культура в эпоху цивилизационного слома. Материалы международной научной конференции. М., 2001. С. 61, 63.

Таким образом, тенденция к консервации старых институтов и норм вступает в весьма сложные и неоднозначные отношения с тенденциями к переструктурированию системы, отчасти сдерживая развитие последних, отчасти создавая для них некую относительно стабильную социальную платформу и отчасти сливаясь с ними.

В некоторых случаях различные функции «охранительных» тенденций могут достигать очень высокой степени синтеза, выступая в практически нераздельном единстве. Эта особенность отчетливо проявляется, например, в противоречивой, двойственной природе института потлача, который в комбинации с прямым дарообменом составлял основу «престижной экономики», сыгравшей важнейшую роль в формировании нового стратифицированного общества. Напомним, что древний принцип взаимности в обмене дарами и услугами обеспечивал устроителям возвращение потраченных богатств в виде ответных даров или услуг — добровольных или принудительных, открывал доступ к ключевым должностям, то есть активно способствовал имущественной и социальной дифференциации<sup>28</sup>.

В этом отношении потлачи, безусловно, эффективно содействовали эволюционному процессу. Однако у этого института имелась и другая, оборотная сторона, что и дает основания исследователям говорить о его внутренней противоречивости<sup>29</sup>. Престижные пиршества, на которых раздаривались, проедались или просто уничтожались накопленные излишки, полностью соответствовали принципам первобытного эгалитаризма и коллективизма, установке на ограниченный ресурс, то есть поддерживали и укрепляли старые, архаические нормы социокультурной жизни и, судя по всему, в течение какого-то времени были весьма действенным средством интеграции коллектива.

Столь же неоднозначную роль в этот период выполняли тайные мужские союзы. С одной стороны, они консервировали традиционные для первобытного общества способы инкультурации и социализации (через инициационные ритуалы), а также культы духов и предков-тотемов. И вместе с тем, являлись эффективным механизмом институционализации власти — разумеется, наряду с другими способами интеграции на надобщинном уровне. Как и в случае с потлачами, здесь функции ак-

---

<sup>28</sup> Boas F. *Social Organization and Secret Societies of the Kwakiutl Indians*. Washington, 1897. P. 341. Drucker Ph. Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society // *American Anthropologist*. 1939. V. 41, № 1. P. 55-65. Firth R. *Primitive Polynesian Economy*. L., 1965. P. 316-318. Pospicil L. *Kapauku Papuans and Their Law*. Yale Univ. Publications in Anthropology. New Haven, 1958. № 54. P. 80.

<sup>29</sup> История первобытного общества. Эпоха классового образования. М., 1988. С. 152-153.

тивного участия в политогенезе (на ранних его стадиях)<sup>30</sup> и укрепления старых, ритуализированных форм социокультурной регуляции выступали как фактически равноценные.

Хотелось бы еще раз подчеркнуть, что в обоих рассмотренных нами случаях речь идет не об устаревших, отживших институтах, «омертвевших» формах, которые уже утратили прежнюю значимость и содержание и наполнились новым. По крайней мере, на определенном этапе обе составляющие их деятельности (и эволюционная, и неэволюционная) существовали, были социально востребованы, в каком-то смысле уравновешивали и сдерживали друг друга, создавая взаимный противовес.

И, наконец, в завершение хотелось бы затронуть большую и малоизученную тему «эволюционного потенциала» регрессов, которые, по давней традиции, часто продолжают оцениваться как процессы, противодействующие социокультурной эволюции или, во всяком случае, противопоставленные, ведущие к инволюции, и только. Между тем, регрессы – весьма сложный феномен и с точки зрения их неоднозначных последствий для общества, и с точки зрения типологического разнообразия.

Можно выделить как минимум две их разновидности. Во-первых, регрессы, результатом которых является «обратный переход» и понижение уровня сложности. Например, происходит демодернизация или, в пределе, возврат к доцивилизационному состоянию. Во-вторых, регрессы незавершенные: в этом случае (если такого рода регресс имеет системный характер) в социокультурной жизни достаточно отчетливо проявляются тенденции, которые в принципе могут привести к коллапсу (дезурбанизация, аграризация, ослабление государственной власти или ее вакуум, децентрализация, разрушение культурных норм и ценностей, снижение цивилизованности и т.д.).

Однако все эти процессы, часто сопровождающие переходные и кризисные эпохи, не реализуются полностью, т.е. не превышают некоего критического уровня, поскольку идут с разной степенью интенсивности в разных регионах и/или разных подсистемах общества, а главное – блокируются тенденциями, стабилизирующими старую систему, и «инструкциями», которые формируют новую систему. Соотношение этих сил,

---

<sup>30</sup> Тайные союзы, как правило, концентрировали властные функции и военную мощь. У многих африканских народов они были структурой, из которой непосредственно вырастала сакральная верховная власть. См.: Butt-Thompson F.W. *West African Secret Societies. Their Organizations, Officials and Teachings*. L., 1929. Webster W.H.R. *Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion*. N.Y., 1968. Традиционные и синкретические религии Африки. М., 1986. С. 104-116.

собственно, и определяет исход транзитивной ситуации, которая может состояться или не состояться, или завершиться коллапсом.

Идея о том, что регрессы способствуют эволюции, играя «отрицательную» роль, расчищая место для нового, является вполне общепринятой и не нуждается в дополнительных комментариях. Однако этим функции регрессов не исчерпываются. Расшатывая и ослабляя старую систему, они создают благоприятные условия для реализации «эволюционного потенциала» других неэволюционных изменений. Например, содействуют диффузии инокультурных форм, которые усваиваются гораздо активнее в ситуации размывания культурных нормативов; облегчают возможность для перехода тех или иных вариаций, содержащих инновационный элемент, из «периферии» в «центр»; во многом благодаря регрессам некоторые институты старой системы начинают выполнять дополнительные, новые, не свойственные им функции.

Кроме того, «транзитивные» регрессы часто пробуждают к жизни «простые», базовые, восходящие к архаике культурные явления, которые, как правило, выполняют адаптивную роль, способствуя сохранению «минимума социальности», но в некоторых случаях могут вступать в сложные взаимодействия с инновационными процессами и подключаться к ним (яркими примерами здесь являются патронажно-клиентные отношения в поздней Римской империи или клановые организации в странах Востока, избравших путь модернизации).

Большой интерес, с точки зрения воздействия на эволюционный процесс, представляют и тотальные регрессы, приводящие к децивилизации. Такие регрессы, завершающиеся утратой сложности как таковой, — отнюдь не частое явление. Тем не менее, оно заслуживает самого пристального внимания по ряду причин. Во-первых, резкое снижение уровня сложности может оказаться адаптивно целесообразным: регресс может выступать в роли «ресурсосберегающего» процесса. Как отмечал Дж. Тейнтер, регрессируя, общества не погибают полностью, а отступают на более устойчивые и доступные позиции. Тем самым общество сохраняет по крайней мере потенциальную возможность для возвращения, в долгосрочной перспективе, утраченного и дальнейшего эволюционного продвижения<sup>31</sup>, хотя, как показывает исторический опыт, эта возможность реализовывалась далеко не всегда.

Во-вторых, иногда, помимо адаптивности, тотальные регрессы выполняли и гораздо более важную роль, способствуя неожиданным и масштабным социальным «мутациям» — кардинальному изменению модели развития и значительному усложнению обществ, которые до этого пере-

---

<sup>31</sup> Tainter J. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge, 1990.

жили впечатляющую деградацию. Ситуации, когда регрессы способствовали резкой смене «генетического кода», являются, строго говоря, нетипичными, однако это несколько не умаляет их репрезентативности и значимости для процесса социокультурной эволюции.

Так, в Месопотамии после распада III династии Ура – высокоцентрализованного государства, типологически очень близкого «классической» древнеегипетской деспотии, и последовавшего за этим достаточно глубокого регресса, начала формироваться совершенно другая, новая модель цивилизации, заметно выделявшаяся на фоне других древневосточных обществ. Для нее было характерно необычно высокое развитие товарно-денежных отношений и товарного производства, наемного труда, торгово-ростовщических операций; права на самоуправление у крупных храмовых городов, где складывались гражданские общины, а также относительная самостоятельность и правозащищенность индивида<sup>32</sup>.

Еще более впечатляющими были результаты «социальной мутации» в древней Греции, которая также произошла после «цивилизационного слома» – гибели крито-микенской цивилизации. Причем, регресс в данном случае был гораздо более глубоким, чем в Месопотамии: в эпоху «темных веков» (XII–IX вв. до н.э.) Греция фактически вернулась к доцивилизационному родоплеменному состоянию, пережив масштабную деструкцию всех основных структур сложного общества. Начав развитие снова, древнегреческое общество избрало принципиально иной путь – формирования полисной организации, ни в коей мере не повторявший прежнюю модель так называемой «дворцовой цивилизации». Регресс в данном случае явился одним из факторов, способствовавших «ароморфозу»: впечатляющая архаизация общества выполнила функцию катализатора эмерджентности.

Помимо этого, регресс содействовал возрождению на новом уровне и в трансформированном виде первобытной общины, ибо многие ее характеристики сохранились в полисе – самоуправляющейся гражданской общине свободных земледельцев<sup>33</sup>, которая оказалась в эволюционном

---

<sup>32</sup> История Востока: В 6 т. Т. 1. Восток в древности. М., 2002. С. 82–84, 89–99, 249–260.

<sup>33</sup> Этой проблеме посвящено большое количество исследований: *Штаерман Е.М.* К проблеме возникновения государства в Риме // *Вестник древней истории.* 1989. № 2. С. 76–94; *Берент М.* Безгосударственный полис: раннее государство и древнегреческое общество // *Альтернативные пути к цивилизации.* М., 2000. С. 235–258. *Berent M.* The Stateless Polis: A Reply to Critics // *Social Evolution and History.* 2006. Vol. 5. № 1. P. 141–163. URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/129915>. *Van der Vliet E.Ch.* Polis. The Problem of Statehood // *Social Evolution and History.* 2005, № 4. P. 120–150. URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/129951>. *Hansen M.N.* Was Polis a State or a Stateless Society? // *Even More Studies in the Ancient Greek Polis* / Nielsen Th. (ed.). Papers from the Copenaggen Polis Center 6. Stuttgart, 2002. P. 17–47.

отношении весьма перспективной, хотя имела определенные, достаточно серьезные ограничения для своего саморазвития<sup>34</sup>.

Приведенные примеры показывают, что неэволюционные изменения располагают широким спектром возможностей для конструктивного участия в социокультурной эволюции. Вместе с тем, вопрос о том, какие именно возможности реализуются и в какой степени, остается открытым. В процессах раскрытия «эволюционного потенциала» всегда в какой-то мере присутствует элемент случайности, роль которой явно возрастает по мере его убывания. Разумеется, регрессы гораздо реже, чем, например, диффузии или вариации, завершаются рождением новой сложности.

Однако это не означает, что в любой транзитивной ситуации определяющую роль будут играть диффузии и вариации, а не какая-то другая форма (скажем, рецидивы). Степень востребованности той или иной разновидности культурных изменений и той или иной их функции может варьироваться в каждом конкретном случае. Причиной этого является, очевидно, специфика переходного состояния, которое допустимо определить как детерминированный хаос, включающий в себя не только изменения детерминированные и необходимые, но и индетерминированные и случайные. Детерминированным и системным является, с нашей точки зрения, само подключение неэволюционных изменений к транзитивному процессу. Однако характер этого подключения имеет разные модификации, выявление и типологизация которых может стать объектом специальных исследований.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуриации. М., 2005.
2. Гринин Л.Д., Коротаев А.В. Социальная эволюция и социальное развитие. URL: [http://grinin\\_leonid.livejournal.com/774.html](http://grinin_leonid.livejournal.com/774.html)
3. Ионов И.Н., Хачатурян В.М. Теория цивилизаций от античности до конца XIX века. СПб., 2002.
4. Классен Х.Й. Эволюционизм в развитии // Эволюция: дискуссионные аспекты глобальных эволюционных процессов. М., 2011.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. СПб., 2002.
6. Коротаев А.В. Факторы социальной эволюции. М., 1997.
7. Луман Н. Эволюция. М., 2005.
8. Марков А. Рождение сложности: Эволюционная биология сегодня: неожиданные открытия и новые вопросы. М., 2010.
9. Орлова Э.А. История антропологических учений. М., 2010.
10. Орлова Э.А. Культурная (социальная) антропология. М., 2004.

---

<sup>34</sup> Runcimen W.G. Doomed to Extinction: the Polis as an Evolutionary Dead End // *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford, 1990. P. 348.

11. Пелипенко А.А. К проблеме межсистемных переходов в культуре // *Цивилизации*. Вып. 8. Социокультурные процессы в переходные и кризисные эпохи. М., 2008.
12. Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. М., 2012.
13. Сайко Э.В. Древнейший город. Природа и генезис (Ближний Восток. IV-II тыс. до н.э.). М., 1996.
14. Северцов А.Н. Главные направления эволюционного процесса. М., 2012.
15. Штаерман Е.М. К проблеме возникновения государства в Риме // *Вестник древней истории*. 1989. № 2. С. 76-94.
16. Яковенко И.Г. Слом как проблема цивилизационного анализа // *Культура в эпоху цивилизационного слома. Материалы международной научной конференции*. М., 2001.
17. Bentley J. Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History // *American Historical Review*. 1996. Vol. 101. June. P. 749-770.
18. Berent M. The Stateless Polis: A Reply to Critics // *Social Evolution and History*. 2006. Vol. 5. № 1. P. 141-163. URL: <http://www.socionauki.ru/journal/articles/129915>.
19. Claessen H.J. Evolutionism in Development: Beyond Growing Complexity and Classification // *Kinship, Social Change, and Evolution* / Ed. by A. Gingrich et al. Horn-Wien, 1989. P. 231-247.
20. Claessen H.J. Developments in Evolutionism // *Social Evolution and History*. 2006. Vol. № 5. № 1. P. 3-41.
21. Grinin L., Markov A., Korotayev A. Aromorphoses in Biological and Social Evolution: Some General Rules for Biological and Social Forms of Macroevolution // *Social Evolution and History*. 2009. Vol. 8. № 2. P. 6-50.
22. Ito Shuntaro. A Framework for Comparative Study of Civilizations // *Comparative Civilizations Review*. 1997. Vol. 36 (Spring). P. 4-15.
23. MacAdams R. *The Evolution of Urban Society: Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*. L., 1966.
24. McNeill W. The Changing Shape of World History // *History and Theory*. 1995. Vol. 94. P. 8-26.
25. Manning P. The Problem of Interaction in World History // *American Historical Review*. Vol. 101. June. P. 771-782.
26. Tainter J. *The Collapse of Complex Societies*. Cambridge, 1990.
27. Runcimen W.G. Doomed to Extinction: the Polis as an Evolutionary Dead End // *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford, 1990.

П.К. ГРЕЧКО

## ЭВОЛЮЦИЯ И ИСТОРИЯ: ГОРИЗОНТЫ ДЕМАРКАЦИИ

***Аннотация:** Статья посвящена выявлению различий между природой и обществом, трактуемых как динамические реальности, отсюда эволюция и история. В общем плане эволюция представлена как царство необходимости, а история как царство свободы. Пасторально-романтическое отношение к природе глубоко сидит в нашем сознании. Возникает ощущение, что люди хотят умилостивить природу, как это уже делали наши далекие предки по отношению к могучим и грозным богам. Но реальное движение здесь иное – не к природе, а из природы, в историю и ее самоконструирование. Человек потому и состоялся как человек, что вышел (и продолжает выходить) из природы. Эволюция – это выживание и приспособление, в то время как история – это развитие и прогресс. Рано или поздно «экология» будет заменена технологией, конечно, более гуманной, чем теперь, действительно высокой, тонкой и умной.*

***Abstract:** The article reveals the differences between nature and society understood in dynamic terms. Hence the subject of evolution and history. In general evolution is seen as a realm of necessity and history - as a realm of freedom. The pastoral and romantic attitude towards nature is deeply engrained in our minds. There emerges a feeling that people want to appease nature as once our ancestors did in relation to the mighty and terrible gods. But the real movement here is quite different – not to nature, but from nature, towards history and its self-construction. Human being became a human being precisely because he came out (and continues to come out) of nature. Evolution is survival and adaptation, whereas history is development and progress. Sooner or later “ecology” will have to be replaced by technology, which of course, will be more humane than today, a really high, fine, and smart technology.*

***Ключевые слова:** эволюция, история, необходимость, свобода, «хитрость природы», технология, развитие, прогресс.*

---

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов, главный научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: p.grechko@rudn.ru.

---

**Keywords:** *evolution, history, necessity, freedom, “the cunning of nature”, technology, development, progress.*

В обычном (повседневном, традиционном) словоупотреблении эти понятия не различаются: применительно к обществу эволюция и есть история; «развитие общества» и «эволюция общества» – синонимы. Так что нам сразу же придется объяснить их партнерскую конъюнкцию, тем более что в дальнейшем ее предполагается превратить в дизъюнктивное соперничество. Проще говоря, мы обязаны выявить и показать проблему. Лишь ее наличие удостоверяет и оправдывает философский дискурс. Проблема – это вопрос, на который нет ответа в данной, наличной системе знаний, но который, тем не менее, этой системой индуцируется, требуя для своего решения выхода на новые, более широкие горизонты, уточняющие, развивающие или радикально трансформирующие наши исходные представления. Впрочем, нужно оговориться, что в полной мере понять и оценить проблему удастся не в начале, а в конце предпринимаемого исследования, когда намечено какое-то ее решение, в нашем случае – с учетом заключительных выводов и обобщений.

Контуры заявленной проблемы пунктирно проступают уже в тех различиях и различениях, которые окружают и историю, и эволюцию в общем культурном пространстве общества. Начинается все с малого, не до конца к тому же проявленного, со следов, говорящих просто о присутствии интересующей нас оппозиции. Интуитивно, например, мы ее улавливаем в частых несовпадениях задуманного – казалось бы, хорошо и до конца просчитанного и фактически, в итоге полученного; в непредсказуемости многих негативных, а равно и позитивных последствий наших действий, в угрожающем нарастании разнообразных рисков – вплоть до «общества риска». Толкает к «задумчивости» в данном направлении и народная мудрость: человек предполагает, а Бог располагает; думаешь так, а выйдет иначе; проси добра, а жди худа; вода уходит, а камни остаются; смерть не все возьмет, лишь свое возьмет; не было счастья, да несчастье помогло и т.п.

Эволюцию, как правило, упрощают и тем самым проблемно напрягают, оставляя за ней только постепенность и непрерывность количественного накопления, иными словами, – отсекая от нее все качественные скачки, переходы, возвышения, подъемы. Ясно, что развитие без последнего невозможно, а ведь эволюцию и развитие принято отождествлять. Видимо, «развитие» следует оставить за историей, а эволюцию ограничить «процессами изменения, адаптации и отбора». Проблемным оказывается и прогрессивное развитие общества, буквально начиненное рег-

рессом — теми отрицательными последствиями (загрязнение окружающей среды, отчуждение или инструментализация отношений между людьми, депопуляция в развитых странах и т.д.), которые неотступно сопровождают все социальные изменения в истории.

Значимая для нас проблемность сквозит также в классических марксистских различениях, если не противопоставлениях, сегодня, впрочем, изрядно подзабытых. Так, К. Маркс и Ф. Энгельс писали: «История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»<sup>1</sup>. В структурно-содержательном многообразии истории он к тому же различал базисные и надстроечно-идеологические формы, полагая, что только первые можно описывать (констатировать) с «естественнонаучной точностью»<sup>2</sup>. В другом месте это полагание выражено еще более определенно: «Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс; поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно»<sup>3</sup>. Та же неумолимая логика видна и в следующем утверждении К. Маркса: «Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития ... не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни отменить последние декретами. Но оно может сократить и смягчить муки родов»<sup>4</sup>. Молодой К. Маркс, т.е. Маркс периода «Экономическо-философских рукописей 1844 года», был еще более радикален: «Сама история является *действительной частью истории природы*, становления природы человеком. Впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет *одна наука*»<sup>5</sup>

Вполне солидарен с К. Марксом и Ф. Энгельс: «...имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, и из этого перекрещивания выходит одна равнодействующая — историческое событие. Этот результат можно опять-таки рассматривать как продукт одной силы, действующей как целое, *бессознательно* и безвольно. Ведь то, чего хочет один, встречает противодействие

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. М., 1955. С. 102.

<sup>2</sup> Маркс К. Критика политической экономии. Предисловие // Там же. Т. 13. С. 7.

<sup>3</sup> Маркс К. Капитал. Т. I. Предисловие к первому изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 10.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 596.

со стороны всякого другого, и в конечном результате появляется нечто такое, чего никто не хотел.

Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения. Но из того обстоятельства, что воли отдельных людей, каждый из которых хочет того, к чему его влечет физическая конституция и внешние, в конечном счете экономические, обстоятельства (или его собственные, личные, или общесоциальные), что эти воли достигают не того, чего они хотят, но сливаются в нечто среднее, в одну общую равнодействующую, — из этого все же не следует заключать, что эти воли равны нулю. Наоборот, каждая воля участвует в равнодействующей и постольку включена в нее<sup>6</sup>.

Итак, с одной стороны, сознательно-целесообразная деятельность человека и история как антропогенный, т.е. вполне рукотворный ее продукт, а с другой — естественно- или природообразное развитие общества, объективная колея, коей не преидеши, действий, в меньшей степени — мыслей человека, непреложные законы истории. Располагать под одной терминологической крышей эти совершенно разные процессы можно, пожалуй, только с помощью марксистски же препарированной диалектики, что и наблюдалось вплоть до недавнего времени.

Отличие истории от того, что ею назвать можно только с большой натяжкой, с определенностью просматривается в очень популярных ныне (в связи с глобальным потеплением, финансово-экономическим кризисом, «столкновением» цивилизаций и т.п.) апокалиптических настроениях и взглядах, а также в настойчиво распространяемых сегодня идеях циклического развития цивилизации. В самом деле, если общество стремится сделать правильный исторический выбор, конструируя так или иначе свое будущее, а история, оказывается, неумолимо идет к концу или погибает, в прямом и в переносном смысле этого слова, в цикл-круг, то невольно впадаешь в «фундаментальное настроение» и начинаешь вопрошать — активно и предельно, в духе метафизики бытия.

Намеченные нами разграничения станут более ясными, если мы раскроем смысл терминов «общество» и «природа», содержательно коррелируемых нами с «историей» и «эволюцией». Данная перспектива с необходимостью переводит наш анализ с «актуальной», или вводно-обзорной, его стадии на собственно предметную, на обсуждение по существу.

Природа — это объективно-реальное многообразие, состоящее из вещества, энергии и информации (если под последней понимать меру

---

<sup>6</sup> Энгельс Ф. Письмо И. Блоху, 21-23 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 изд. Т. 37. С. 395-396.

различий или разнообразия). Их взаимная трансформация, в форме вечного круговорота, составляет динамику этого многообразия. Ни цели, ни воли, ни других каких-то из ряда вон выходящих (трансцендирующих) «проблесков» в ней нет. Одна сплошная и бесконечная имманентность. Картина получается темная, но мы, похоже, к этой краске уже начинаем привыкать — том числе и благодаря научным гипотезам о темной материи и темной энергии, активно обсуждаемым сегодня. Не исключено, что будет открыта и темная информация. «Темноты», впрочем, достаточно и без этого. Подумать только — темная материя, по расчетам ученых, составляет 95% массы Вселенной! А добавьте сюда еще темную энергию — и полная беспросветность гарантирована.

Круговоротная динамика природы, усиливаемая «темным» бытием Вселенной, вряд ли поддается описанию даже в терминах эволюции. Последняя по определению предполагает какую-то тенденцию развития, а круговорот к развитию никакого отношения не имеет. Ну, если и имеет, то очень не прямое, едва проступающее. Круг развития с его непрерывным движением и неизменной повторяемостью — это *contradictio in adjecto*. Что не исключает каких-то синергетически направленных локальных изменений, т.е. собственно развития, на бескрайних просторах Вселенной. В конце концов благодаря ним существует Земля и живем мы на ней. Такую локальную упорядоченность чисто случайной не назовешь, но она и не необходима. В английском языке есть подходящее для подобных случаев слово — *contingent* (контингентный, зависящий от обстоятельств). Итак, эволюция — это контингентно-локальная структуризация изменений.

Все в мире, как утверждает метафизика, взаимосвязано, природа и общество — тоже. Однако связь связи рознь. Далеко не вся природа, уходящая в бесконечность космоса, связана с обществом. Связано и реально взаимодействует с обществом лишь «ближайшее зарубежье» природы, называемое по еще не выветрившейся традиции географической средой. Это растительный и животный мир, почвенный покров, земная кора, нижняя часть атмосферы. Впрочем, из «дальнего зарубежья» природы, т.е. из далекого-далекого космоса, к нам, в нашу географическую среду, тоже кое-что залетает. Ученые сегодня ведут целую охоту за метеоритами и астероидами, чтобы быть готовыми — не только теоретически, но и практически (технологически) — к встрече с ними, чтобы, следовательно, возможное столкновение не оказалось губительным для природы Земли. Но непосредственно все-таки дыхания космоса мы не ощущаем. И это хорошо, поскольку его холода, прогнозно говоря, нам не вынести. Холод, заметим, подстерегает нас и с другой, внутренней, стороны. Вполне веро-

ятно, что Земле грозит новый ледниковый период. Специалисты называют даже сроки — примерно через 15 тысяч лет. По планетарно-космическим масштабам, нынешний относительно теплый период, который длится уже 10 тыс. лет, — лишь переход от одного ледникового периода к другому. Ясно также, что рано или поздно (приблизительно через 1 млрд. лет) умрет и сама планета Земля. Марс — пример того, как это происходит и чем заканчивается.

Связь природы с обществом неоднозначна и определенно двусторонняя: «географическое» влияние природы наталкивается на антропогенное воздействие общества. Получается очень подвижная, противоречивая, изменяющаяся во времени взаимосвязь. На стадии собирательства, охоты и рыболовства доминировала природа, адаптивное включение человека в окружающую географическую среду. Как и животные, люди вызвали тогда изменения неосознанно, стихийно, самим фактом своего присутствия в этом мире, в природе. С переходом к производящей экономике ситуация резко изменилась. Воздействие общества на природу стало более масштабным и, главное, целенаправленным. Что касается конечных, реально достигаемых результатов, а также сопровождающих их последствий, особенно отрицательных, то таким — целенаправленным — качеством они, конечно, не обладают. На индустриальной стадии развития общество буквально воюет с природой, постоянно расширяя свое господство над ней. Не уменьшилось антропогенное давление на природу и в постиндустриальную эпоху, хотя режим его в целом изменился, стал более мягким.

Но до оптимального баланса во взаимоотношениях природы и общества все еще далеко. Тем более что природа в последнее время ведет себя непредсказуемо, заявляя о своих правах мощными стихийными бедствиями и невиданными ранее аномалиями.

А теперь обратимся к смыслу понятия «общество». По лапидарному, но очень точному замечанию М. Годелье, человеческие существа «создают (produce) общество, для того чтобы жить»<sup>7</sup>. Можно добавить: и общество создает людей, которые в нем живут (чтобы они в нем жили). «...Индивид есть его/ее общество, и общество есть индивиды»<sup>8</sup> — это опять суждение Годелье. Опираясь на эти очень выразительные формулировки, приступим к раскрытию сути рассматриваемого вопроса.

---

<sup>7</sup> Цит по: Ingold T. On the Distinction between Evolution and History // *Social Evolution & History*. 2002. Vol. 1. № 1. P. 6.

<sup>8</sup> Deconstruct to Reconstruct: An Interview with Maurice Godelie. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.4750978.0001.207>.

Жизнь, в прямом смысле, — процесс биологический. Ясно, что не о нем речь в случае жизни человека в обществе. Не жизнь это, а социальное бытие. Из чего оно в таком случае состоит («сделано»)? В общем плане социальное бытие можно представить как надстройку над природным базисом. Но есть риск оказаться в плену по инерции воспринимаемого «базиса», жестко и однозначно детерминирующего все «надстройки». Удвоенное «над» — вначале как приставки, а потом как предлога — к такому, субстанциальному, восприятию более чем располагает. Между тем природа здесь дальше субстрата (носителя) не поднимается: не детерминирует, а только поддерживает, воплощает, сопровождает. Неточным будет и представление общества как части природы, хотя в нашей литературе оно давно уже превратилось в общее место. Опять же инерционно-традиционное восприятие части делает ее существенно зависимой от целого. Отсюда рукой подать до социальности животных и даже растений, до социальных импликаций возникновения и развития жизни на Земле, антропоного преформизма геологической эволюции, космогонии и т.п. А также до непрекращающихся попыток разработать естественную науку об обществе<sup>9</sup>. «Было бы неверным думать, — читаем мы в одной из работ, — что процесс социальной эволюции ... начался в связи с появлением нашего биологического вида *Homo Sapiens*. Он начался за миллиарды лет до этого. Об этом свидетельствует объединение одноклеточных организмов в многоклеточные, наличие в клетках органелл, многочисленные колонии таких организмов, как полипы»<sup>10</sup>

Никто не спорит, общество не может не опираться на потенциал тех предрасположенностей и тенденций, которые эволюционно вызрели (и, видимо, продолжают вызревать) в лоне природы. Но это опора или отталкивание не филиативного, т.е. родственного, просто продолжающегося, протягивающегося в будущее, типа. Это скорее качественный скачок, эмерджентный отрыв, ограничивающий социальное социальным же, превращающий общество в самостоятельную, чтобы не сказать автономную, систему. Ее можно назвать автопойетической (самовоспроизводящейся, онтологически самоутверждающейся). Нет, полностью закрытых, всецело автономных систем не бывает. Общество и история, несомненно, разомкнуты на природу и эволюцию, как, впрочем, и наоборот. Эта разомкнутость особенно очевидна в труде, трудовом процессе, который

---

<sup>9</sup> См., например: *Рэдклифф-Браун А.Р.* Естественная наука об обществе // *Личность. Культура. Общество*. 2010. Т. XII. Вып. 1 (53-54). С. 18-30.

<sup>10</sup> *Перепелкин Л.С.* Социальная эволюция как аспект изучения общества // *Личность. Культура. Общество*. 2009. Т. XI. Вып. 4. № 51-52. С. 215.

есть (вспомним Маркса) не что иное, как обмен веществ и энергии между человеком и природой.

Суть дела, однако, в другом – в том, что сущность общества специфична, что лежит она не в том, что сближает общество с природой (их многое сближает), а в том, что его выделяет, обособляет, противопоставляет. Общество – это культура, а не натура. Его специфически-различительная сущность заключена в таких феноменах, как сознательная (и символическая) интеракция, социальные институты, смысло-означенные отношения между людьми, человекосоразмерные формы поведения и дискурса, и т.п.

При всем том пасторально-романтическое отношение к природе из общественного сознания никогда не исчезало. Сегодня же стараниями экологов оно превратилось в самую настоящую злобу дня. Послушать иного «зеленого», так природа просто мать родная, все в ней гармонично, выверено и пригнано друг к другу. Она благоволит людям, и в доказательство этого кормит их своими плодами. Еще дальше экологов идут современные анархисты и антицивилизационисты. Они призывают вообще отказаться от производства, фабрик и заводов, от всякого разделения труда и вернуться к эпохе «собираательства», когда человек жил за счет «даров природы»<sup>11</sup>.

В действительности все гораздо сложнее. Человек потому и состоялся как человек, что вышел («слез с дерева») из природы. Впрочем, не вышел – продолжает выходить, становясь все в большей мере искусственным (= искусным) существом. «Мы вышли из пещер, но пещера еще не вышла из нас» (А. Регульский). Строго говоря, человек – а это, по сути, человеческое в человеке – не есть продукт живой природы, т.е. результат эволюционного процесса. Для природы нет ни смерти (как уже отмечалось, один круговорот вещества, энергии и информации), ни экзистенциально значимых различий (что человек, что камень – все едино). Она дает знать о себе не только чудесными ландшафтами, пленительными зорями и закатами, но и ужасными стихийными бедствиями, климатическими катаклизмами, различными патологиями, осложнениями и болезнями. Бездушно-эволюционную стихию природы иначе как враждебной человеку и обществу назвать нельзя.

Как показали авторы научно-популярного фильма «Жизнь после нас» (Life After People, 2008), природа Земли вполне может обойтись и без человека, отдав все свое пространство новому любимчику – растениям. Похоже, в товарищи к природе навязываемся мы сами, а ей достаточно

---

<sup>11</sup> См., например: *Зерзан Дж.* Первобытный человек будущего. М., 2007.

комфортно и без homo sapiens-а. В конце концов, именно природа нас, каждого в отдельности, обрекает на смерть. Что реально противостоит смерти в данном смысле, так это культура, а значит, общество. Но тягаться с природой в этом (и не только в этом) плане ей пока не под силу. В данной связи мы готовы принять парадоксальную мысль Н.А. Бердяева: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача»<sup>12</sup>.

Отнюдь не дружелюбна по отношению к нам и природа в форме дальнего космоса. С одной стороны, оттуда идут свет и тепло, а с другой — льются смертоносные радиоактивные потоки, летят чудовищные по своей разрушительной силе «небесные тела», астероиды, метеориты. Где-то там, в глубинах космоса затаились и ждут своего часа черные дыры, готовые втянуть, проглотить, распылить нашу планету. А нас продолжают убаюкивать всеединством, благодными картинами космо-земной гармонии мира. Совершенно другую тональность задают картины, которые рисуют перед нами современные астрономы: идет проверка живучести Земли в нескончаемо бурлящем океане космоса. Риски, в перспективе, колоссальные: опасный наклон земной оси, угроза быть сбитой со своей орбиты при столкновении с непрошеным гостем из космоса, планетарное разогревание или, наоборот, остывание и т.д.

Нельзя назвать справедливым и природное распределение талантов: кому-то выпадает быть Моцартом, кому-то — Сальери, а кому-то и просто «человеком с улицы». Оправдания этому нет: никаких личных заслуг или обязательств, никакого свободно совершаемого выбора, все определяет — стихийно, слепо, бессмысленно — некая естественная лотерея или господин Случай. А социальные последствия огромные: человеку приходится нести по жизни ношу, которую он к тому же и не сам взвалил себе на плечи. Хорошо, если ноша эта — талант или гениальность, а если бесталанность?

Возможности социальной среды при этом ни в коем случае не игнорируются. Она многое может — даже убить талант, не дав ему раскрыться. Но вот родить, создать, произвести — нет, это ей не под силу, тут последнее слово за природой<sup>13</sup>. В данной связи мы солидаризируемся с теми авторами, которые считают, что в наше время пора уже ставить вопрос не только о справедливом распределении ресурсов и возможностей, но и личностных характеристик, в том числе и генетически обусловленных<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 521.

<sup>13</sup> Подробнее см.: Гречко П.К. Справедливость: поиск предельных оснований // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 3 (57-58). С. 71-84.

<sup>14</sup> См., например: Buchanan A., Brock D.W., Daniels N., Wikler D. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge, 2000.

Когда-то с легкой руки Гегеля мы много говорили о «хитрости разума». Сегодня, похоже, этот дискурс устарел: на смену «хитрости разума» уверенно идет «хитрость природы». И она еще более коварна, ибо навязывает себя «технологическими руками» самого разума. Наступление природного на социальное фиксируется сегодня повсеместно. Браки гомосексуалов и лесбиянок – яркое тому подтверждение. Они расшатывают – медленно, но верно – “нормальную практику” (теперь это «новая нормальность») и устоявшийся социальный институт брака. Аргументация проста и потому, наверное, так популярна: нечего воевать природой – она нас такими сделала.

Впрочем, есть и обратное движение – когда в брачном контракте, т.е. правовым образом, расписывают всю семейную жизнь вплоть до интимных отношений супругов. От экспансии природного в социальное может серьезно пострадать правовая сфера. Ведь современное право стоит на разграничении патологий (это, естественно, природа и ее неменяемость) и норм (вменяемость, связанная с рационализацией социального, в частности поведения человека: “в здравом уме и твердой памяти”). Чем больше в обществе будет легитимно природного, тем меньше в нем будет человечески-ответственного, а с юридической точки зрения – и вменяемого. Как это скажется на мире и порядке в нашей жизни, гадать не приходится. Изменяться, видимо, все системные требования общества к индивиду, представляемые сегодня рациональными, или нормозадающими, “процедурами” профессионалов.

В то же время присутствие природы в истории, обществе, или социальные импликации природного, не замечать нельзя. Не все они к тому же отрицательные. Речь идет о конвенциональном принятии неких параметров природного в качестве точек отсчета (может, лучше и точнее – отталкивания) для социального, его “естественных практик”. Вот только некоторые из них: социальные пособия по случаю болезни тела и души (психики), особая социальная забота о матери и ребенке, уважение к старости, право физически немощных родителей на заботу со стороны детей, право уходить на пенсию по достижении определенного возраста и пр.

Как уже видно из сказанного, открытость общества природе не является лишь периферийно-средовой. Она заметна, притом значимым образом, и внутри общества, на собственном поле социального. В некоторых ситуациях общество ведет себя как природа. И даже понятно – в каких. В ситуациях, охваченных системным недугом, захлестываемых спонтанностью и стихией, где существенно ослабла связь воли с разумом, а выдвигаемым спасительным проектам недостает радикально-преобразующей и потому реально направляющей силы, где человек ведет

растительно-животный образ жизни, существуя не мысля, одним только телом. В такие периоды, по наблюдению ученых, возвращаются так называемые социальные болезни: туберкулез, венерические заболевания, алкоголизм, наркомании, рахит, авитаминозы и др.

Возникновение и распространение таких болезней в определяющей степени зависит от неблагоприятных социально-экономических условий, недостаточного питания, в частности, от расстройства человеческой коммуникации в целом. Природа не любит пустоты (расстройств), вот и заполняет ее собой. Используя терминологию Ж. Делеза и Ф. Гваттари, можно сказать, что эволюция — это «машинное» общество, общество, идущее на поводу у желания как «бесконечного ресурса», не управляемого разумом и волей человека. По контрасту история определяется как та часть событийной процессуальности, которая является делом рук (и головы, конечно) человека.

В общем плане природообразное существование общества можно считать вырождением истории в эволюцию — разумеется, речь идет не о тотальном и доминирующем процессе, а о некоем сбое, отклонении, зигзаге. Доминирует здесь как раз другое — медленное, но неуклонное движение от эволюции к истории, едва, заметим, уловимое в доисторические и неисторические времена. Содержательно в этом движении сплавлено очень многое. Прежде всего, переход от традиции — инерционной, воспроизводительной или «повторительной», к инновации — производительной, социально проектируемой, реализующей то, что с точки зрения «природы вещей» является сушей утопией. Утопией не как пустой мечтательностью или благим пожеланием, а как трансценденцией должного: я обязан это сделать, совершить, утвердить, потому что я — человек, потому что в этом состоит мое земное предназначение. Энергия этого долженствования — в форме господства, власти, доминирования — распространяется не только на природу, но и на социальное окружение, а также на самого человека. И чем дальше, тем больше на последние две сферы. Да и долженствование *in action* со временем становится все более мягким: коалиционным (с обратной связью), синергичным, оптимальным.

Это, далее, переход от природной к человеческой естественности — к тому, что является природой, или истинной сущностью человека (а не природным в человеке). Это также уход от животности, животного начала в человеке или, что то же самое, но с другой стороны, возвышение человеческого в человеке. Нечего обольщаться, человека все еще нет — одна человекообразная заготовка или болванка, над которой истории предстоит еще долго трудиться, прежде чем получится нечто стоящее — существо всецело социальное, достойное имени, Идеи по Платону, чело-

века. Так что Диогенов поиск, днем с огнем, человека, начатый более двух тысяч лет тому назад, все еще идет, продолжается. Успехи на этом пути всегда относительны, ибо, как убедительно показал К. Ясперс, «существо человека в его истории всегда промежуточно...»<sup>15</sup>. Тем не менее вехи здесь тоже фиксируются. В качестве первой из них можно указать на осевое время истории, сформировавшее человека в его духовно-коммуникативной открытости миру<sup>16</sup>. Следующая веха — второе осевое время, более популярно обозначаемое как эпоха науки и техники, должно завершиться «созданием настоящего человека»<sup>17</sup>. И дальше непременно будут какие-то этапы, устремленные в «бесконечность существования», но о них говорить сегодня преждевременно.

Намеченный таким образом переход, а фактически — разрыв, отрыв, удаление, убедительно демонстрируют и многие другие расхождения между эволюцией и историей. Их мы легко обнаруживаем в вопросе об элементарной «клеточке» развития. Разумеется, и история работает «блочно», с большими числами — массами, группами, другими субъектными объединениями, ее дифференцирующий процесс ниже выдающихся (как добрых, так и злых) личностей не опускается. И все же в истории заметна тимотическая (*греч. thymos* — честолюбие) составляющая, т.е. «борьба за признание», тенденция к нарастанию притязания на значимость, внимания к индивидуальному (индивиды) началу бытия. Очень точно и убедительно феномен тимоса раскрыл Фр. Фукуяма: «Люди считают, что они имеют определенную ценность, и когда с ними обращаются так, будто эта ценность меньше, чем они думают, они испытывают эмоцию, называемую гнев».

Наоборот, когда человек не оправдывает представления о своей ценности, он испытывает стыд, а когда человека ценят согласно его самооценке, он испытывает гордость. Жажда признания и сопутствующие ей эмоции гнева, стыда и гордости — это важнейшие для политической жизни характеристики. Согласно Гегелю, именно они и движут исторический процесс»<sup>18</sup>. Интерес к индивидуальному измерению истории в наши дни переживает явный бум в связи с бурным развитием методологии повседневности и непубличности (частной жизни) в социально-гуманитарных исследованиях. В отличие от общества и истории, значимой единицей для природы и эволюции является не индивид или особь, а целая попу-

---

<sup>15</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 398.

<sup>16</sup> См.: там же. С. 49, 53.

<sup>17</sup> Там же. С. 54.

<sup>18</sup> Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004. С. 16.

ляция. Хотя следует заметить, что мутации, без которых эволюция немислима, происходят (начинаются) все же на индивидуальном уровне.

В отличие от эволюции, в которой господствует стихийный и вещеподобный детерминизм с явным доминированием причинно-следственных связей, история — это господство ценностных, или смысло-нормативных, зависимостей, причинности через свободу, как выражался на сей счет И. Кант, или ментальный детерминизм, как обозначено это у Г. Бейтсона.

Рассмотрение данной разницы в терминах свободы можно продолжить: есть свобода как познанная необходимость и есть свобода как выбор, более того, как морально-нравственный императив: ты свободен, потому что ты должен быть свободным. Измена так понимаемой свободе переживается как самая настоящая ущербность, как экзистенциальная трагедия. Свобода как познанная необходимость слишком адаптивна и потому апологетична. Напротив, свобода как императив быть свободным, как зов призывания и совести индуцирует креативность, постоянную неудовлетворенность достигнутым. Она вырастает в самую настоящую антроподицею как оправдание существования человека свободным и творческим самоутверждением. Она же вносит самый большой вклад в превращение выживания в развитие — притом и как реальный жизненный процесс, и как базовую ценностную ориентацию. Последнее для человека исторического имеет принципиальное значение: по-настоящему в жизнь входят и там плодоносят лишь те изменения, которые получили его ценностную санкцию, т.е. внутреннее одобрение или согласие. В осознании и эмоционально-чувственном принятии вызревает волевая готовность к действию.

Выживание — как перспектива сохранения себя в пространстве и времени — одинаково важно как для общества, так и для природы, вернее, всего живого в ней. Но механизмы содержательного наполнения этой перспективы разные. В мире природной жизни идет ничем особо не сдерживаемая (случаи синергии и симбиоза не в счет) борьба за существование. Инерция этой борьбы на заре человеческой истории обернулась чередой кровавых войн между враждующими родами и племенами. Но крот истории продолжал работать. Цивилизованной заменой борьбы за существование стала агонистика — соревновательность и конкуренция. Конкуренция хороша тем, что отбирает лучшее и лучших, не прибегая к открытому военному противостоянию

Рано или поздно экологию, в ее современном понимании, придется заменять технологией. В наши дни человек уже создает материалы с заданными свойствами. В будущем, если, конечно, не произойдет ничего катастрофического, если будущее не станет жертвой нынешнего человеческого неразумия, заданные свойства будут непременно у целой окру-

жающей среды. Среда не только социальной – с нее в конечном счете все и начинается, – но и природной. Ничего несбыточного в этой перспективе нет.

Уже сегодня, скажем, продают не только и не просто офисное оборудование, но офисную среду. Разумеется, у этого процесса есть своя очередность или логика последовательности. Ни торопить, ни перескакивать определенные стадии развития нельзя – у каждой есть своя историческая миссия. На индустриальной стадии развития, все еще доминирующей в современном мире, экология и технология – антиподы, как организм и механизм. Но все меняется и, несмотря ни на что, – в лучшую, прогрессом задаваемую сторону.

На наших глазах рождается общество знания – общество, в техническом *logos-e* (техно-логии) которого не будет нынешнего разрыва между наукой о способах воздействия на материал и самими этими способами, т. е. методами обработки или изменения состояния, свойств и форм материала. Техника станет и становится уже другой – действительно высокой (исторически возвышенной – тоже правильно) и тонкой. Ее антиподно-механистические отношения к организму (организмам), которые и раньше-то не были застывшими, раз и навсегда данными, претерпят дальнейшие существенные изменения, станут более мягкими и инклюзивными, т. е. легко встраиваемыми и сочетаемыми.

И горизонты таких изменений просматриваются уже в наши дни. На примере биотехнологий мы убеждаемся в возможности успешного сочетания в организме человека естественного и искусственного: в технологическом, искусственно-генетическом выращивании тканей, а впоследствии и целых органов. В прессе недавно прошло сообщение о создании американскими учеными первой живой синтетической клетки. Только вдумайтесь – синтетическая или искусственная и живая! Поистине сказка, которая становится былью. Еще более широкие горизонты открывают перед человечеством нанотехнологии, делающие вполне реализуемым техническое манипулирование материей на атомарном и субатомарном уровнях. С их помощью, по прогнозам ученых, человечество за XXI в. пройдет путь, эквивалентный 20 тысячам годам его прошлого существования. Не кажется уже нереальной и перспектива личного бессмертия человека – скажем, через помещение сознания в неорганическую оболочку (наподобие киборга)<sup>19</sup>.

Для этого нового состояния биолог-эволюционист Джулиан Хаксли, брат писателя Олдоса Л. Хаксли – автора нашумевшей антиутопии

---

<sup>19</sup> См.: Ученые спорят о будущем. URL: <http://www.topos.ru/veer/news50.htm>.

«О дивный новый мир», еще в 1957 г. придумал специальный термин – трансгуманизм. Им он как раз и обозначал перспективу синтеза машины и человека, т.е. использования технологии для преодоления (to transcend) ограничений нашего тела и мозга. Надо полагать, отношение общества к природе будет меняться в сторону *soft* и *smart* не только за счет технологий, становящихся все более совершенными (высокими и тонкими), но и за счет раскрытия необычайно богатого – диспозиционного потенциала самой природы. Ее онтология, с учетом данного потенциального расширения, наверняка не так груба и механистична, как мы привыкли думать.

В 1998 г. была основана Всемирная трансгуманистическая ассоциация (The World Transhumanist Association). В выпущенной по этому случаю Декларации сказано, в частности, следующее: «(1) Человечество в будущем радикально изменится благодаря новым технологиям. Мы предвидим реальность (feasibility) реконструкции условий человеческой жизни, в том числе таких ее параметров, как неизбежность старения, ограниченность естественного и искусственного интеллекта, незыблемость (unchosen) психологии поведения, страдание и наше заточение в пределах планеты Земля. (4) Трансгуманисты защищают моральное право тех, кто хочет (wish) воспользоваться передовыми технологиями для расширения своих умственных и физических (включая репродуктивные) способностей и улучшения собственного контроля над своей жизнью. Мы ищем пути роста личности за пределами наших нынешних биологических ограничений»<sup>20</sup>.

Трансгуманистическая картина будущего квалифицируется некоторыми исследователями как деструкция или, в более мягком варианте, как коренное преобразование человеческой природы. На самом же деле это выявление (с помощью конструирования) истинной природы человека, движение в сторону собственно человеческого существования, подлинного «дома бытия», предельного расширения возможностей человека – умственных, физических, эмоциональных. Это попытка позитивного и ответственного отношения к научно-техническому прогрессу, а не алармистское паразитирование на его так называемых отрицательных последствиях.

Признавая технику очень репрезентативным человеческим продуктом, трансгуманисты искренне верят в то, что по мере своего развития, она, техника, будет становиться все более и более человеческой. В свете

---

<sup>20</sup> Подробнее о трансгуманизме см.: Bostrom N. *A History of Transhumanist Thought*. URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.html>; см. также: World Transhumanist Association. URL: <http://www.transhumanism.com/index.html>; FAQ трансгуманистов: <http://www.transhumanism.org/resources/faq.html>; <http://www.transhumanism-russia.ru/content/view/6/93/>.

собственно эволюционного учения трансгуманизм можно квалифицировать как постдарвинизм (но не антидарвинизм) и постэволюционизм. Культура как мир искусственного ближе и органичнее человеку, нежели природа как мир естественного. Точнее даже так: искусственное и есть естественное для человека. По справедливому замечанию Ф. Энгельса, нормальным существованием для человека «является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им самим*»<sup>21</sup>. Человек постоянно вопрошает «зачем?», неустанно и упрямо ищет смысла.

Обрисованная здесь перспектива, конечно же, не единственная. Немало сторонников и у альтернативного видения проблемы, в частности, перспективы консервации человеческих существ как организмов, поощрения натурализации нашей духовной и материальной культуры<sup>22</sup>.

Радикальные изменения, как нам представляется, претерпит со временем и космические координаты существования человека. Мы разделяем в этом плане уверенность известного британского астрофизика С. Хокинга (Stephen Hawking) в том, что без расселения в космосе, на что потребуются от 200 до 500 лет, у человечества не будет, уже сейчас нет будущего. В терминах нашей работы речь идет об историческом преодолении земного эволюционного притяжения. Вырвавшись из цепких объятий эволюции, человечество соорудит себе новый — космический Ноев ковчег и уйдет полностью в автономное историческое существование.

Возможно, этим ковчегом станет вся планета Земля — все дело в колоссальных, поистине космических объемах энергии, которую откуда-то придется брать. Надежда здесь только на одно — на революционный технологический прорыв, который позволит превращать в энергию любое вещество. Конечно, это только предположение — пока что с определенностью сказать здесь ничего нельзя. Тем не менее стоит задуматься над картиной, которую рисует перед нами Д. Хьюз: «Также как наши палеолитические предки не могли представить себе наших больших городов, наше искусство, наши машины или наши духовные традиции, точно также мы не можем представить себе грандиозность достижений постчеловеческой цивилизации.

Возможно, наши потомки будут использовать нанотехнологии для превращения целых планет в разумный (intelligent) живой материал, где каждый атом — процессор в разуме (mind) планетного масштаба, осознающем падение каждого воробья и способного сохранять память каждой

---

<sup>21</sup> Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1961. Т. 20. С. 510.

<sup>22</sup> См.: Smajs J. *Evolutionary Ontology: Reclaiming the Value of Nature by Transforming Culture*. Amsterdam; New York, 2008. P. 198.

жизни. В таком мире наше личные идентичности могли бы продолжать существовать миллионы и даже триллионы лет. Возможно, они окажутся способными искать другие широко рассеянные формы разума в нашей галактике и начнут работать с универсумом, чтобы остановить его стремительное движение к тепловой смерти. Или, как предположил Мичио Каку, возможно, они будут строить новый, более благоприятный (congenial) универсум и мигрируют туда»<sup>23</sup>.

Развивая сказанное выше, резонно утверждать, что самая заветная мечта или фундаментальная забота человека — внести смысл в свое историческое существование и вырваться тем самым из бессмысленного круговорота эволюции. Эволюция — физический процесс, процесс, где доминирует энтропия; местные или локальные синергетические эффекты здесь мало что меняют. Человек истории — носитель экстропии, т.е. организованности, порядка, совершенствования и роста (в тенденции, конечно, а не в отдельных своих начинаниях и действиях). Он неустанно обустроивает мир, в который пришел, в котором живет и работает. Растет жизненный комфорт его бытия, ширится инфраструктурная — через учреждения культуры и здравоохранения — поддержка его души и тела.

Внесение смысла в историческое существование, в историю равнозначно обретению человеком мучительно взыскуемого им смысла жизни. Главным препятствием на этом пути стоят страдания и их убедительнейшее выражение — смерть. Как ни странно, но особого роптания в данной связи не замечено, не слышно. Вероятно, потому, что мы уже смирились с эволюционной «тиранией старения и смерти» (М. Мур), согласились, в частности, с тем, что говорит о душеочистительной роли страданий христианская религия. И если раньше это еще можно было понять, то ныне, в связи с новыми технологическими перспективами, жить, не замечая назойливого соседства смерти, уже нельзя. Наибольшую чувствительность в данном плане выказывают опять же трансгуманисты.

Вот что сказал о старении и смерти один из основателей трансгуманистического движения Д. Пирс — в интервью испанскому журналу «Кронопис» (<http://www.hedweb.com/transhumanism/russian.html>): «Будущим поколениям, возможно, все сегодняшнее смертное человечество будет казаться трагически больным и ущербным. Сейчас мы полагаем, что с моральной точки зрения вполне приемлемо передавать нашим детям смертельно опасную генетическую болезнь старения и предрасположенность к различным вредным состояниям ума (например, ревности, плохому настроению, беспокойству, раздражительности и оди-

---

<sup>23</sup> Hughes J. *What comes after humans?* URL: <http://ieet.org/index.php/IEET/more/hughes20061116/>.

ночеству), которые выполняли адаптивную функцию в первобытном обществе.

И, все же, человеческая жизнь, вероятно, могла бы быть намного более яркой. По мере того, как технологии все больше совершенствуются, почему бы нам не заменить жестокую генетическую рулетку природного отбора генетически программируемым сверхчастьем, сверхдолгой жизнью и суперинтеллектом? В принципе, эта трансформация не требует (и не должна потребовать) притеснения других рас или видов. Преодоление наших биологических ограничений предполагает преодоление этноцентрических и антропоцентрических предрассудков наших предков». Мы к этим словам можем только присоединиться.

В заключение хотелось бы сказать следующее. Популярные ныне концепции ноосферы, управляемой эволюции и устойчивого развития, выступая от имени человека, работают все же на эволюцию, ее расширение и продолжение. Они так или иначе встраивают человека в эволюционный процесс, вместо того чтобы делать его все более и более автономным — относительно природы, внешней и внутренней. Развиваемый нами подход ориентирован на другое — на отрыв истории от эволюции и всяческое поощрение человеческих ресурсов разума и свободы. В повседневной жизни мы высоко ценим *self-made-man*, как говорят американцы. Так почему бы не расширить масштабы и не обобщить эту характеристику на всю историю?

Эта мысль наиболее отчетливо сформулирована одним из лидеров трансгуманистического движения Максом Муром, возглавляющим так называемый *Институт Экстропии*<sup>24</sup> еще в 1999 г. «Мы решили, что настало время исправить человеческую конституцию... Мы больше не будем терпеть тиранию старения и смерти. Посредством генетической модификации, манипуляций с клетками, создания искусственных органов, и любых других необходимых средств, мы придадим себе витальность, и устраним неизбежность наступления нашего ухода... Мы примем на себя бремя собственного генетического программирования и добьемся влас-

---

<sup>24</sup> Институт экстропии по замыслу своих учредителей должен был стать «информационным центром для всех, стремящихся способствовать нашей дальнейшей эволюции, используя технологию с целью расширить пределы здоровой жизни, увеличить интеллектуальные возможности, оптимизировать психику, и улучшить социальные системы». Термин «экстропия» по своему значению, насколько можно судить, представляет собой бинарную оппозицию к термину энтропия — в метафорическом смысле мера возрастания неупорядоченности в любой изолированной термодинамической системе. Как известно, в процессе эволюции происходит нечто обратное — возрастание упорядоченности, усложнение и дифференциация биологических систем (<http://www.extropy.org>).

ти над нашими биологическими и неврологическими процессами. Мы обеспечим себе полностью свободный выбор формы и функций собственного тела, обострим и усилим свои физические и интеллектуальные способности больше, чем любой человек в истории...»<sup>25</sup>.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
2. Гречко П.К. Справедливость: поиск предельных оснований // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 3 (57-58).
3. Зерзан Дж. Первобытный человек будущего. М., 2007.
4. Маркс К. Капитал. Т. I. Предисловие к первому изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1960. Т. 23.
5. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1959. Т. 13.
6. Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
7. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. М., 1955.
8. Рэдклифф-Браун А.Р. Естественная наука об обществе // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 1 (53-54). С. 18-30.
9. Ученые спорят о будущем. URL: <http://www.topos.ru/veer/news50.htm>
10. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004.
11. Энгельс Ф. Письмо И. Блоху, 21-23 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1965. Т. 37.
12. Яценко К. Смысл и назначение истории. М., 1991.
13. Deconstruct to Reconstruct: An Interview with Maurice Godelier. URL: <http://hdl.handle.net/2027/spo.4750978.0001.207>
14. Hughes J. *What comes after humans?* URL: <http://ieet.org/index.php/IEET/more/hughes20061116/>
15. Ingold T. On the Distinction between Evolution and History // *Social Evolution & History*. 2002. Vol. 1. № 1.
16. Šmajš J. *Evolutionary Ontology: Reclaiming the Value of Nature by Transforming Culture*. Amsterdam – New York, 2008.

---

<sup>25</sup> <http://www.maxmore.com/mother.htm>.

А.Я. ФЛИЕР

## КУЛЬТУРА КАК ЭВОЛЮЦИЯ ПРОГРАММ СОЦИАЛЬНОЙ АКТИВНОСТИ: ИНСТИНКТ – ОБЫЧАЙ – РАЦИОНАЛЬНОЕ ПОВЕДЕНИЕ\*

*Аннотация:* В статье рассматриваются принципы периодизации истории культуры и направленность ее исторической эволюции как системы программ социального поведения живых существ, ведущих коллективный образ жизни: от популяционного инстинкта (животные) к социальному обычаю (люди на первобытной и аграрной стадиях истории) и к свободному рациональному поведению (люди на индустриальной и постиндустриальной стадиях истории).

*Abstract:* The article deals with the principles of periodization of the history of culture and the directions of its historical evolution as a system of programs of the social behavior of collectively cohabiting living beings: from the population instinct (animals) to social custom (people at the primeval and agrarian stages) and to free rational behavior (people at the industrial and postindustrial stages of history).

*Ключевые слова:* периодизация истории культуры, эволюция, инстинкт, обычай, рациональное поведение, свобода.

*Keywords:* periodization of the history of culture, evolution, instinct, custom, rational behavior, freedom.

Вопрос о том, как структурировать историю культуры, еще очень далек от достижения какого-либо научного консенсуса. В российской культурологии (по крайней мере, в ее образовательном сегменте) историю культуры, как правило, структурируют по привычной советской модели общественно-экономических формаций (первобытность, рабо-

---

Флиер Андрей Яковлевич – доктор философских наук, профессор, профессор Московского гуманитарного университета (Москва). E-mail: andrey.flier@yandex.ru.

---

\* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РГНФ 12-03004408а «Очерки теории исторической динамики культуры».

владение, феодализм, капитализм, социализм). Либо историю культуры членят по художественным стилям (античная эпоха, эпоха готики, барочная эпоха и т.п.). А чаще всего имеет место совершенно неорганичное смешение и того, и другого<sup>1</sup>.

Следует заметить, что формационная периодизация отражает лишь экономическую сторону истории и не имеет прямого отношения к культурным процессам и их проблемному наполнению. В то же время стилевая периодизация выявляет только одну – внешнюю сторону вопроса. При таком понимании культура предстает лишь как выразитель определенных идей, актуальных для общества на том или ином этапе его истории, символизированных в эстетических образах. Но у этих образов, являющих лишь формой, есть еще и определенные социальные содержания, детерминирующие ту или иную внешнюю стилевую направленность культуры на каком-то отрезке истории. Культура и сама в существенной мере является источником определенных содержательных идей социального строительства, и эта ее функция должна получить выражение в используемой периодизации.

Современная наука все больше склоняется к тому, чтобы периодизация истории была универсальной и в равной мере охватывала и социально-экономические и культурные процессы. Сейчас принято членить историю на эпохи по преобладающим технологиям деятельности, которые отражают особенности как материального, так и символического и социального производства<sup>2</sup>. Такая периодизация вполне подходит и для истории культуры, поскольку касается основных ее социальных содержаний.

При этом выделяются следующие исторические отрезки:

- Первобытная эпоха, характерная примитивным ручным трудом человека, элементарными социальными структурами, преобладанием мифологического сознания, отсутствием письменности. Ее принято отсчитывать от первых шагов антропогенеза и завершать возникновением ранних городских цивилизаций в 4-3 тыс. до н.э.

---

<sup>1</sup> См.: *Дорохова М.А.* История культуры. Конспект лекций. М., 2008; История мировой культуры (мировых цивилизаций): учеб. пособие / Под ред. Г.В. Драча. Ростов-на-Дону, 2002; *Каган М.С.* Введение в историю мировой культуры: В 2 т. СПб., 2003. Культурология: История мировой культуры: Учеб. пособие / Под ред. Т.Ф. Кузнецовой. М., 2003; *Щученко В.А.* Введение в историю культуры: Учеб. пособие. СПб., 1996.

<sup>2</sup> См.: *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000; Bell, David. *The Coming of Post-industrial Society: A Venture of Social Forecasting.* N.Y., 1973; Toffler, Alvin. *The Third Wave.* N.Y., 1980; Touraine, Alan. *La Société post-industrielle. Naissance d'une société.* Paris, 1969.

- Аграрная эпоха, в которой использовался ручной труд (рабский, крестьянский, ремесленный) с развитым инструментарием при активной эксплуатации животных, имелась системная социально-сословная и политическая организация, преобладало религиозное сознание, информация фиксировалась письменностью. Аграрная эпоха начинается со становления первых городских цивилизаций (эта эпоха специфична тем, что основная экономическая деятельность была сосредоточена в деревне и носила аграрный характер, а города являлись центрами управления, политической жизни и художественной культуры), а завершается в Европе XV в. — изобретением печатного станка, итальянским Ренессансом и Великими географическими открытиями, в России — петровскими реформами рубежа XVII—XVIII в., в Северной Америке — американской революцией конца XVIII в., а в Азии и Латинской Америке политическими и экономическими реформами и революциями XIX — начала XX вв.

- Индустриальная эпоха, для которой специфично городское мануфактурное, а затем машинное производство с внешним энергетическим обеспечением, доминирует развитая национально-политическая и социально-классовая организация, преобладает научное рационалистическое сознание, развито книгопечатание. Индустриальную эпоху определяют в промежутке между рубежом XV—XVI вв. (в Западной Европе) и 60-ми гг. XX в. (в Западной Европе, Северной Америке, Азиатско-Тихоокеанском регионе);

- Постиндустриальная/информационная эпоха, характерная сложным наукоемким производством на основе информационных технологий, доминирующим влиянием транснациональных экономических и медиа структур, начинающим преобладать художественно-образным сознанием, переходом от книжной к экранной массовой культуре. Начало этой эпохи принято отсчитывать от «информационной революции» 1960—70-х гг.

Такая периодизация, на мой взгляд, подходит и для исторического членения культуры, поскольку отражает основные проблемные содержания, специфичные для культуры того или иного времени. Эти содержания заключаются в различных *основаниях социальной солидарности людей*, составляющих общество, в причинах, по которым они предпочитают жить вместе. От эпохи к эпохе такие основания меняются, и представляется перспективным проводить структурирование истории культуры именно по переменам оснований для социальной консолидации.

Можно выделить доминантные основания социальной солидарности, наиболее показательные для разных эпох:

- Кровнородственную солидарность, наиболее распространенную в первобытную эпоху. Люди держались вместе потому, что были (или счи-

тали себя) кровными родственниками, обязанными жить рядом и поддерживать друг друга.

- Политическую солидарность, характерную для аграрной эпохи. Люди держались вместе потому, что так надежней была обеспечена их защита от враждебного внешнего окружения, и это способствовало поддержанию социального порядка внутри сообщества.

- Социальную солидарность, показательную для индустриальной эпохи. Люди держались вместе потому, что так эффективно завоевывался, а затем и поддерживался предпочитаемый в данном сообществе порядок социальной справедливости.

- Культурную солидарность, которая, как представляется, будет наиболее характерной для постиндустриальной эпохи. Люди будут держаться вместе потому, что так удобней обеспечивать их культурные устремления – интересы, увлечения, развлечения, формы досуга и пр.

Таким образом, мы видим, что историческое развитие культуры имеет определенную направленность, выраженный вектор движения. Культура обеспечивает основные социальные интересы человеческих сообществ, которые эволюционируют от необходимости в самозащите (на ранних этапах истории) к потребности в социальной самореализации и культурном самовыражении людей (на современном этапе). Образно это можно описать в следующей последовательности:

- Сначала главным врагом человека была природа – хищные звери, плохой климат и ландшафт, недостаток кормовых угодий. И человек боролся с природой за свое биологическое выживание (первобытная эпоха).

- Потом главным врагом человека стали другие люди – конкуренты за территорию проживания, природные ресурсы, накопленные богатства. И человек стал бороться за свое социальное выживание с другими людьми – как с внешними агрессорами (что более характерно для аграрной эпохи), так и с внутренними эксплуататорами (это более характерно для индустриальной эпохи).

- Наконец, человек обнаружил, что главным врагом является он сам для себя, и это связано с его неумением рационально организовать свою жизнь, продуктивную деятельность и досуг. И человек стал бороться с самим собой, со своей пассивностью и инертностью, сдерживающих социальную и культурную самореализацию, имея в виду целью этой борьбы более полное раскрытие собственных деятельностных потенций и устремлений (постиндустриальная эпоха).

Последовательная реализация этих целей существования человеческого общества выразилась в том, что в ходе истории шаг за шагом раздвигались границы *социальной свободы* человека. От эпохи к эпохе чело-

век становился все более свободен от жесткого социального подавления и контроля над своим сознанием и поведением; как в публичной, так и, тем более, в приватной жизни и личностной культуре он обретал все большую независимость.

В таком случае история культуры может быть осмыслена как последовательная эволюция способов коллективного Бытия людей, развивающихся от исполнения безальтернативных животных инстинктов (доминировавших на стадии антропогенеза) сначала к обычаю, т.е. к социальному поведению в принципе добровольному, но определяемому и ограниченному многовековым историческим опытом коллектива. Однако на этом развитие не остановилось. Оно продолжается в направлении нового социокультурного порядка, допускающего в той или иной мере проявление воли самого человека, его самостоятельного выбора вариантов поведения в различных жизненных ситуациях. Такой порядок называется «социальной свободой». История культуры – это история обретения человеком социальной свободы: от инстинкта к обычаю, от обычая к свободе.

Культурное развитие, имеющее место в истории, переставляет собой процесс поэтапного усложнения организационно-регулятивных и коммуникативных приемов и способов коллективного существования людей. Но при этом историческая эволюция социальных функций культуры последовательно ведет к ослаблению социального контроля над человеком, сокращению социальных ограничений и, напротив, к разрастанию перечня допустимых вариантов человеческого поведения, т.е. к расширению границ социальной свободы человека. Почему?

В российском научном сообществе получила популярность концепция, которую условно можно обозначить как «культура – это свобода», принадлежащая известному отечественному философу В.М. Межуеву. Суть ее заключается в следующем логическом построении: человек отличен от животного тем, что он свободен, он волен сам распоряжаться временем своей жизни. Эта свобода выражается в первую очередь в его различных культурных проявлениях. Причем, чем дальше продвигается история, тем более свободным становится человек и тем больше развивается его культура. Т.е. свобода и культура тождественны в своей социальной сути, культура – это форма проявления свободы<sup>3</sup>.

Не будучи философом, я изучаю эти проблемы с совершенно иных социально- и историко-культурологических позиций, анализирую раз-

---

<sup>3</sup> Межуев В.М. *Время и вечность в современной культуре // Время конца времен. Время и вечность в современной культуре: материалы заседания философского клуба.* М., 2009; Межуев В.М. *Свобода как общественная ценность // Альтернативы.* 2009. № 4.

вите функций культуры и их обусловленность социальными интересами общества на том или ином историческом этапе. И в этих научных изысканиях я прихожу к тем же выводам, что и В.М. Межуев в своих философских размышлениях: видимым результатом истории является не только научно-технический прогресс и возрастание масштабов использования природных ресурсов, но и постепенное расширение границ социальной свободы человека и возможностей его социальной самореализации.

Но тождественна ли социальная свобода культуре? Вот с такой постановкой вопроса я не согласен.

Человеческая культура, на мой взгляд, родилась на определенном этапе эволюции жизни на Земле как развитие основных принципов коллективной жизнедеятельности (норм социального поведения) биологических существ, ведущих групповой образ жизни. Культура — это программа социального поведения существ рода *Homo*, по своим функциям практически не отличающаяся от таких же программ других биологических видов — млекопитающих, птиц, рыб, насекомых. Различие здесь не *сущностное*, а *качественное*. Человеческая культура на много более эффективна в своих социально-интегративных, социально-регулятивных, деятельностно-продуктивных, психико-компенсаторных, познавательных, творческих, коммуникативных и иных возможностях и инструментарии, нежели поведение животных.

Но социальное поведение (как животных, так и человека) — это совсем не свобода, а наоборот, ограничение индивидуальных проявлений особи определенными нормативами, не допускающими поступков, наносящих вред коллективному характеру жизнедеятельности популяции или, по крайней мере, жестко локализующими социальные последствия таких поступков. Другое дело, что у животных исполнение этой программы имеет инстинктивный характер, что обеспечивает абсолютную обязательность таких ограничений. У человеческого вида функции этих побудительных и ограничительных инстинктов осуществляет культура, которая работает не как генетический императив, а как более или менее осознаваемая и рефлекслируемая программа поведения (нередко исполняемая автоматически, как привычный стереотип, но все-таки в целом добровольно). Культурные ограничения только призывают человека к добровольному «правильному» поведению в рамках декларируемых социальных норм, но не заставляют его поступать так, что имеет следствием существенную независимость индивида от них, регулирующую только степень его социализированности.

Свобода человека распоряжаться своим временем по собственному усмотрению, о которой говорит философ, это освобождение от обязатель-

ного (принудительного) следования культурным ограничениям. Это свобода *от культуры* (во всяком случае от ее традиционной составляющей), а не, *благодаря ей*. При этом показательно то, что по мере развития человеческого общества от эпохи к эпохе объем и жесткость социальных ограничений, диктуемых культурой, снижаются. Те история представляет собой своеобразную тенденцию «преодоления культуры» и ее ограничений.

Чем это вызвано? Основная причина возникновения и осуществления этой тенденции заключается в том, что в ходе истории происходит постоянное возрастание уровня специализации и квалификации в деятельности людей (по крайней мере, у основной социально активной части общества). Все больше и больше областей деятельности обретает в той или иной мере творческий, импровизационный, поисковый характер. А успешное исполнение такой высокоспециализированной, высококвалифицированной и тем более творческой работы должно быть психологически обеспечено определенными условиями, в которых действует человек. И главным таким условием является его *личная свобода*. Известна поговорка «охота пуще неволи». Именно она выражает сущность основной тенденции исторического развития человеческого общества и его культуры от *больших* ограничений к *большей* свободе. Крестьянин более свободен, чем раб, он заинтересован в результатах своего труда, и потому его работа более качественна, чем у раба. Рабочий свободнее крестьянина, ему платят за качество труда, и это качество возрастает. Еще более свободны и заинтересованы инженер и врач и уж тем более художник и ученый. И это сразу отражается на качестве их работы, на ее творческом характере.

Если программа социального поведения животных осуществляется в границах одной модальности, выраженной в воспроизводстве генетически унаследованных образцов (у людей подобная воспроизводящая деятельность называется «традиционной»), то культура как программа социального поведения людей осуществляется в рамках двух модальностей — традиции и новации.

Модальность традиции обеспечивает *устойчивость* культуры в ходе ее практического функционирования, модальность новации содействует ее *развитию* и повышению качества производимого труда. Понятно, что устойчивость и развитие являются обязательными характеристиками эффективной жизнедеятельности человеческого общества. Развитие без устойчивости ведет к хаосу («срыву в штопор»), а устойчивость без развития приводит к стагнации и «затуханию» жизни. Это означает, что традиция и новация в своем диалектическом взаимодействии представляют собой необходимое условие социальной жизни общества, продуктивного функционирования его культуры.

Вместе с тем история культуры свидетельствует, что по мере развития человеческого общества социальное пространство традиции неуклонно сокращается, а социальное пространство новации, напротив, расширяется, т.е. задачи развития становятся более актуальными, чем задачи устойчивости. Причина такой тенденции видится в том, что человечество уже обрело высокую степень автономии от состояния природных условий планеты Земля и само создает необходимые условия для жизни своей деятельностью. Сейчас перспективе выживания человеческого рода земная природа не угрожает в принципе, пока на планете будет возможна какая-либо биологическая жизнь (что было вовсе не гарантировано еще несколько веков назад).

А вот проблема ускорения развития форм и технологий деятельности для человечества становится все более актуальной по мере демографического роста населения планеты, истощения естественных энергетических источников, выявления ограниченности запасов пресной воды и пр. В свою очередь динамика развития напрямую зависит от нарастания новационности во всех видах человеческой деятельности, ее эффективности, продуктивности на единицу затраченной энергии. Это самоочевидно.

Но новация (любая – техническая, символическая, идеологическая, социально-организационная) – это продукт свободы, результат свободного труда человека, в большой мере независимого от назойливого социального контроля, который диктует ему обязательный повтор закрепленных в традиции образцов деятельности. Новация в деятельности рождается тогда, когда человек, ощущает себя свободным от нормативных ограничений, когда его действия детерминированы не традициями общины, а соображениями рационального решения возникшей проблемы.

Эффективность загоновой охоты в верхнем палеолите, так же как и скорость постройки пирамид в Древнем Египте напрямую зависели от количества людей, которые одновременно принимали в этом участие. То же можно сказать и о XIX в. – строительстве Суэцкого канала или прокладке железных дорог в Европе, Америке, Азии. Даже в XX в. победа в обеих мировых войнах, строительство Транссиба и Панамского канала, освоение Целины и пр. требовали мобилизации максимальных человеческих ресурсов.

Сегодня числом мобилизованных людей уже не достигнешь требуемой эффективности в осуществлении реализуемых проектов. Ныне требуется именно качество их труда, осуществляемое в условиях свободы. Поэтому и рухнул социализм, который хорошо умел мобилизовывать массы на войну, но не смог заинтересовать людей в качественном труде в мирное время. Именно поэтому за последние полвека (с переходом к по-

стиндустриальной стадии развития) во всем мире так поднялись в своей значимости ценности социальной свободы. Сегодня социальная свобода становится важнейшим фактором продуктивной и эффективной жизнедеятельности человечества в целом, условием решения целого ряда его экзистенциальных проблем.

Философам свойственно тяготение к некоторой сакрализации человека и его культуры в качестве чего-то особенного, принципиально выделяющегося из остальной наблюдаемой жизни, противопоставляемого природе как ее антипод. Но человек — это не более чем определенный этап в развитии материи (в космическом масштабе) и белковых форм жизни (в земном масштабе). Человеческая культура — это высшая из достигнутых на сегодня стадия в развитии программ социального поведения биологических существ, ведущих групповой образ жизни. И свобода — это особая программа социального поведения живых организмов, которая отличается расширенными вариативными возможностями, что обеспечивает функцию развития и возрастание качества результатов такого поведения, всей практики их жизнедеятельности.

В принципе можно выстроить такую историко-эволюционную последовательность:

- регулятором социального поведения животных является популяционный инстинкт, на генетическом уровне воспроизводящий их длительный биологический опыт коллективного существования;
- на стадии антропогенеза популяционный инстинкт постепенно дополняется, а затем и вытесняется социальным обычаем;
- на первобытнообщинной и на аграрной стадиях человеческой истории основным регулятором поведения людей является обычай, воспроизводящий социальный опыт, закрепленный в традиции;
- на индустриальной и в особенности на постиндустриальной стадиях развития социальная активность людей все больше регулируется программой рационального поведения, которое строится на прагматических основаниях и актуальных побуждениях к деятельности и является по сути своей свободным.

Таким образом, мы наблюдаем определенную последовательность развития средств регуляции социального поведения особей: от инстинкта к обычаю и от обычая к рациональному поведению. Представляется очень показательным то, что эта эволюция не завершилась со становлением вида *Homo sapiens*, а продолжилась в ходе уже человеческой истории.

Сначала разберемся в понятиях.

- *Инстинкт* — это генетически наследуемая программа поведения, сложившаяся методом исторической отбраковки вариантов, опасных для

популяционной устойчивости вида. Длительность формирования инстинктов, по всей видимости, насчитывает сотни тысяч или даже миллионы лет. В инстинкте никакой свободы не может быть по определению; особь, действующая по инстинктивному побуждению, не выбирает между вариантами проявления своей активности.

• *Обычай* – это поведенческая программа, воспроизводящая образцы «правильного» поведения, закрепленные в памяти социального опыта сообщества. По существу обычай представляет собой функциональный аналог инстинкта, только наследуемый не генетически, а путем обучения и исполняемый не механически, а более или менее сознательно на основании того, что «так принято» (такова традиция). Здесь следует отметить, что вид *Homo sapiens* является одним из сравнительно «молодых» видов, существующих сейчас на Земле, и у него еще не сложились собственные генетически передаваемые инстинкты. Однако их отсутствие компенсируют *архетипы сознания и ментальности*, которые можно рассматривать как человеческие заменители инстинктов, лежащие в основании большинства обычаев. Обычай – это программа поведения, в основном реализующая в жизненной практике архетипы сознания и ментальности, происхождение большинства которых относится еще к первобытной древности. При этом нужно не забывать, что в человеческом поведении сохраняется и множество инстинктов, генетически унаследованных от наших биологических предков, которые срабатывают в разных жизненных ситуациях человека, однако, на мой взгляд, не играют значимой роли в общем комплексе его социального поведения. Изучением этого сохраняющегося атавизма человеческого поведения занимаются этологи<sup>4</sup>. В поведенческой программе обычая свободный выбор вариантов поведения в принципе возможен, но нежелателен и допускается только в исключительных случаях.

• *Рациональное поведение* – это поведенческая программа, которая предусматривает сравнительно свободный выбор человеком вариантов и форм акций своей социальной активности. Его решение основывается на рациональной оценке, как цели, так и совокупности обстоятельств, сопутствующих предстоящему действию, и выборе варианта поведения, наиболее соответствующего преследуемой цели и адаптивного по отношению к имеющейся совокупности обстоятельств. Рациональное поведение – это и есть *свобода* в ее практическом воплощении. Человек поступает каким-то образом не потому, что его к этому принуждают, а по-

---

<sup>4</sup> Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. М., 1994.

тому, что он сам рационально считает эти действия правильными (иногда его выбор бывает детерминирован эмоционально) и выбирает их среди многих возможных вариантов. Он делает этот выбор свободно. Конечно, абсолютной свободы без границ не бывает, и рациональное поведение всегда ограничено какими-то нормами морали и нравственности, политическими и конъюнктурными соображениями, понятиями о чести и достоинстве, действующим законодательством и т.п. Но по многообразию возможностей в выборе варианта действий, имеющихся в распоряжении человека, программа рационального поведения во много раз превосходит поведенческую программу обычая, не говоря уже об инстинкте. Именно актуальные прагматические доводы, становящиеся основанием для выбора оптимального варианта поведения (свобода), а не социальный опыт сообщества (традиция) принципиально отличают программу рационального поведения от обычая.

Культура еще не вытеснила обычай из социальной практики более эффективным рациональным поведением и, скорее всего, этого не произойдет никогда, поскольку в любом сообществе всегда будет иметь место слой неконкурентоспособных людей, для которых приверженность обычаям останется востребованной. Но в целом наступает эпоха практического доминирования рационального поведения и локализации обычая в определенном роде «социальных резервациях»<sup>5</sup>. С точки зрения перспективы развития культуры как системы социального поведения человека, действительно, культура постепенно становится «пространством свободы».

Из всех живущих сейчас на Земле биологических видов *свобода*, как поведенческая модель, обусловленная программой рационального поведения, свойственна только человеку и его культуре. В этом (в том числе в этом) выражается эволюционный приоритет человека над остальными видами, его способность не только существовать в среде, но и целенаправленно преобразовывать ее в своих интересах. Подобный масштаб рассмотрения проблем человеческой истории и культуры принят в научном направлении Мегаистория (Big History), которая рассматривает человеческую историю в контексте глобальной эволюции Вселенной, как определенный этап развития жизни в космическом масштабе<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> См.: Флиер А.Я. Будущее возврату не подлежит (о перспективах развития традиционной культуры) // Культурологический журнал [Электронный ресурс] ([http://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j\\_id=2](http://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j_id=2)).

<sup>6</sup> См.: Болдачев А.В. К парадигме глобального эволюционизма // Болдачев А.В. Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб., 2007; Назаретян А.П. Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2004; Spier, Fred. How Big History Works // Social Evolution & History. 2005. Vol. 4.

Но главное, на мой взгляд, заключается в том, что по мере исторического развития человеческого общества и культуры границы свободы все больше и больше раздвигаются. А это означает, что эволюция форм осуществления жизни на Земле еще не закончена...

ЛИТЕРАТУРА

1. *Болдачев А.В.* К парадигме глобального эволюционизма // *Болдачев А.В.* Новации. Суждения в русле эволюционной парадигмы. СПб., 2007.
2. *Дольник В.Р.* Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. М., 1994 (5 изд. М.: МЦНМО, 2011).
3. *Иноземцев В.Л.* Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М., 2000.
4. *Межуев В.М.* Время и вечность в современной культуре // *Время конца времен. Время и вечность в современной культуре: материалы заседания философского клуба.* М., 2009.
5. *Межуев В.М.* Свобода как общественная ценность // *Альтернативы.* 2009. № 4.
6. *Назаретян А.П.* Цивилизационные кризисы в контексте универсальной истории. М., 2004.
7. *Флиер А.Я.* Будущее возврату не подлежит (о перспективах развития традиционной культуры) // *Культурологический журнал [Электронный ресурс]* ([http://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j\\_id=2](http://www.cr-journal.ru/rus/journals/4.html&j_id=2)).
8. Bell D. *The Coming of Post-industrial Society: A Venture of Social Forecasting.* N.Y., 1973.
9. Spier F. How Big History Works // *Social Evolution & History.* 2005. Vol. 4.
10. Toffler, Alvin. *The Third Wave.* N.-Y., 1980.

## Заключение

М.В. ТЛОСТАНОВА

### ЧЕЛОВЕК НА ГРАНИЦЕ ИЛИ ЧЕЛОВЕК КАК ГРАНИЦА?

**Аннотация:** В статье подводятся итоги проведенного в рамках коллективного научного проекта исследования границы и пограничья с позиций онтологии, феноменологии, социально-культурной антропологии, менеджмента, эпистемологии, психологии и т.д. Подробно останавливаясь на анализе тех выводов, к которым пришли участники проекта в своих работах, автор указывает на ряд пересекающихся проблем, подходов, ключевых тем, связывающих идентичность и идентификацию с дискурсами пограничья и современными пограничными исследованиями как достаточно самостоятельной, подвижной и междисциплинарной областью знания.

**Ключевые слова:** пограничье, граница, идентичность, онтология, эпистемология, социально-культурная антропология, экзистенция, полидисциплинарность. пограничные исследования.

**Abstract:** The article summarizes the main outcomes of the scholarly investigation carried out by a collective of authors and focused around border and borderlands conceptualized from the perspective of ontology, phenomenology, social and cultural anthropology, management, epistemology, psychology, etc. Elaborating on the analysis of the conclusions that the participants of the project came to in their articles the author points out some intersecting problems, approaches, key themes connecting identity and identification with the border discourses and contemporary border studies as a rather independent, versatile and interdisciplinary field of knowledge.

**Keywords:** borderlands, border, identity, ontology, epistemology, social and cultural anthropology, existence, multi-disciplinarity, border studies.

---

Тлостанова Мадина Владимировна — доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры философии РАНХиГС при Президенте РФ, ведущий научный сотрудник Российского института культурологии (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

---

В VI томе научного альманаха «Вопросы социальной теории» «Человек на границе (онтологические, социокультурные, эпистемологические, управленческие аспекты)» наш междисциплинарный авторский коллектив обратился к интереснейшей и еще недостаточно изученной проблеме пограничья, рассмотренной с позиций философии, культурологии, антропологии, психологии, теории менеджмента, а также на пересечении этих наук. Данные исследования явились закономерным продолжением и завершением работы над научным проектом «Идентичность человека в модернизирующемся обществе: биосоциальные, психологические и социокультурные аспекты», поддержанным Российским фондом фундаментальных исследований.

Если цивилизационно-культурное и художественно-эстетическое пограничье достаточно давно и плодотворно изучается в отечественной традиции целым рядом теоретиков из разных областей знания, то гносеологические, онтологические, экзистенциальные и тем более управленческие аспекты данной проблематики пока оставались вне поля зрения большинства ученых, как и попытки более или менее целостного и комплексного восприятия и интерпретации данной проблематики в рамках отдельного академического дискурса. В данном выпуске альманаха мы предприняли такую попытку, а связующим звеном между разными уровнями и масштабами постижения границы и пограничья послужили понятия идентичности и идентификации современного человека в сложном, изменчивом, постоянно «опограничиваемом» мире, в рамках культуры и социума, в свою очередь непрерывно порождающих пограничные идентичности самого разного толка. Разобраться в их природе, деструктивных и гармонизирующих личность и культуру смыслообразующих элементах, а также перспективах на будущее пограничного человека как человека пограничья мы и попытались в альманахе.

Следует отметить, что авторы альманаха не принадлежат к одной научной школе, стоят на совершенно разных позициях и обращаются к порой противоположным методам и исследовательским подходам. В этом смысле в книге выдержан принцип осознанной множественности и разнообразия научных позиций. Но это, не означает, что альманах лишен внутренней целостности, которая во многом определяется центральной проблемой – пограничьем, рассматриваемой с разных сторон, в рамках разных дисциплин и исследовательских моделей. На наш взгляд, именно такой подход в большей мере соответствует современной научной парадигме.

Еще один важный момент, объединяющий практически всех авторов альманаха – это ощущение исчерпанности прежних научных устано-

вок, институциональных и академических рамок, методологий, которые уже не в силах адекватно изучать, отражать, прогнозировать реальность и человека. Следующим шагом становится стремление предложить выход из этого тупика. Некоторые авторы альманаха предлагают вернуться к незамутненным классическим образцам модерна, в том числе и в науке, и в личностной идентификации, другие зовут в почти фантастическое будущее, где изменится сама онтология человека и его отношения с миром. Но на каких бы позициях ни стояли авторы, в итоге разнообразие их подходов и рецептов выхода из кризиса современной социальной и гуманитарной рефлексии в комплексе сообщает решению проблемы пограничья дополнительные измерения, углы видения, смысловые нюансы.

Хотя альманах условно разделен на части, в которых акцентируются те или иные области и уровни постижения пограничья – философские, социокультурные, антрополого-психологические, культурэволюционистские и т.д., практически ни один из авторов альманаха, на каких бы научных позициях он ни стоял, не представляет в чистом виде какую-то одну дисциплинарную область. Таким образом выдерживается тенденция к полидисциплинарности, а в ряде статей – к трансдисциплинарности, что позволяет интегрировать знания о пограничье как комплексном феномене, на более высоком уровне абстракции, как и осмыслить определенные общие закономерности и пути их взаимодействия внутри исследований пограничья. Отсюда и такая важная черта как многоуровневое изучение комплексных проблем человека на границе на основе взаимодействия, преодоления и слияния разных дисциплин.

Теперь обратимся к основным научным результатам, к которым мы пришли в процессе работы над данным проектом:

В первом разделе альманаха «Онтология и гносеология пограничной реальности» авторы сосредоточились, главным образом, на метафизике и эпистемологии пограничной реальности современного человека, на проблеме бытия субъекта в зыбком мире, генерирующем невидимые, но зачастую непроницаемые границы, в том числе и, прежде всего, экзистенциальные, на анализе пограничного разлома, проходящего внутри человеческого «Я». Именно эта проблема взаимоотношений между экзистенцией и трансценденцией и находится в центре внимания Ю.М. Резника, предложившего собственную оригинальную интерпретацию пограничья как внутри- и межличностной категории. Ю.М. Резник возвращается к казалось бы хорошо известной еще с первой половины XX века идее расколотости человеческого бытия. Он переосмысливает ее с новой позиции, предлагая свою модель двух полюсов, которые разделяют жизненное пространство человека. Это экзистенция, понимаемая автором

как самобытие или «бытие-в-себе-и-для-себя» и трансценденция или инобытие, «бытие-вообще».

Противоречие между этими полюсами, по мысли Ю.М. Резника, является источником всех жизненных коллизий человека, которые могут рядиться в одежды социальных, этических и иных проблем. Важно, что автор переносит акцент в экзистенциальной ситуации саморефлексирующего человека с проблемы свободы на проблему воли к жизни как обязательной предпосылки осуществления этой свободы. Отталкиваясь от известной работы К. Ясперса «Просветление экзистенции», он уточняет свою концепцию экзистирования как явления себя миру. По мысли Ю.М. Резника экзистирование включает непременно еще и «процесс обретения человеком себя в качестве свободно мыслящего и действующего субъекта», процесс сложный и поэтапный, проходящий путь от самопознания, через самоконструирование и самоопределение к самореализации. Определяя трансцендирование, автор акцентирует в нем момент выхода человека за границы актуального бытия в сферу инобытия как целостности и слияние с ней.

Следующая часть статьи представляет собой своеобразный диалог с работой Ж.-П. Сартра «Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания». Здесь акцентируется разорванность человеческого существования между экзистенцией и трансценденцией, выливающаяся в феномен многоуровневости сознания. Одним из связующих звеньев между полюсами экзистенции и трансценденции для автора выступает трансперсональность как выход за пределы своей экзистенции и трансценденции в сферу между мирами.

Ю.М. Резник приходит к выводу, что между экзистенцией и трансценденцией возникает своего рода «пограничная» реальность, состоящая из нескольких уровней («бытие-в-мире» или предметное бытие, «бытие-с-другими» или совместное бытие, «между-бытие» и т.д.). Тогда трансперсональность можно трактовать как уровень пограничья, объединяющий экзистенциальный и трансцендентный планы бытия, преодолевая драматизм их взаимодействия. Полемизируя с Ясперсом, автор утверждает, что мир как тотальность трансцендентен, но мир как совокупность индивидов еще и экзистенциален, а ясперсовское «бытие-друг-к-другу» следует трактовать как трансперсональность — нечто общее для всех экзистенциальностей. Трансперсональность мыслится в статье как «ситуативно общее или локально-различимое образование». Она непременно «присутствует в отдельных экзистенциальностях», но «не является единым для них». В итоге автор приходит к выводу, что трансперсональность есть глубинная связь человеческих и иных миров,

смыслов, идей, чьи истоки следует искать в бессознательном, неизреченном, интуитивном.

К другим важным и интересным выводам этого раздела следует отнести представленную в работе А.А. Пелипенко и давно им разрабатываемую концепцию имплицативного мира, в данном случае представленную через призму медиации с запредельным. Автор обращается к проблеме назревшей необходимости пересмотра основных методологий наук о культуре и обосновывает их освобождение от метафизического реализма, трансдисциплинаризацию и выход в более глобальный научный контекст (за рамки гуманитарии) в целях выработки основ системных исследований на основе так называемого «холистического поворота».

Автор пытается не просто реабилитировать иррациональные верования, магические и ритуальные практики как полноправных творцов реальности в культуре человека, но очистить эти размышления от присущего им, на взгляд А.А. Пелипенко, излишнего метафоризма и придать им «строго научное» звучание. Для этого он вводит понятия «запредельного мира» и «культурного поля». Первое является переосмыслением концепции «имплицативного мира» Д. Бома и в духе суперсовременного физикализма переносит элементы квантовой механики на сферы теории культуры.

Не случайно автор ставит запредельный мир в самый центр осмысления культуры, доказывая, что ее сверхценность и смысл и есть постоянное взаимодействие с этим миром. Этот аспект культурного бытия А.А. Пелипенко и называет медиацией. Второе понятие – культурно-смысловое поле – отмечено новым изданием антропоцентристской исключительности, неожиданно обосновываемой автором посредством внешне научных доказательств. А.А. Пелипенко выводит этот концепт из способности человеческой психики интенционально улавливать и направлять излучаемые мозгом потоки в определенном направлении, тем самым влияя на реальность, по сути творя ее.

Статья М.В. Глостановой представляет критический анализ основных позиций, подходов и категорий по-прежнему мало известной в России области междисциплинарного социогуманитарного знания, сформировавшейся в последние два десятилетия в мировой науке – «исследований пограничья». Затем автор показывает, что сами пограничные (со)знание, мышление, субъектность, эстетика – не являются чем-то совершенно новым, существовали в течение длительного времени, иногда параллельно научному мейнстриму, привычно загонявшему пограничье в сферу маргинализма. Эти феномены оказались восприняты и осмыслены именно как проявления комплексного феномена пограничья лишь не-

давно, в рамках серьезных сдвигов в философии науки и в связи с некоторыми проявлениями глобализации. В статье проводится сопоставление сугубо временных и пространственных трактовок пограничья и обосновывается недопустимость их абсолютизации.

Автор определяет основные черты пограничной личности на основе переосмысления ряда важных для этой области концептов, таких как «люди-проблемы», «двойное сознание», «экстериорность», «эпистемологическое размежевание», «деонтологизация». Закономерным выводом становится утверждение ускоренной демаргинализации пограничного человека в условиях все более стремительно опограничивающейся реальности XXI столетия, требующей для успешного выживания и существования от личности именно тех качеств, которые и формирует пограничье. Значимым результатом работы следует считать попытку автора понять, на каких принципах строится глобальное пограничное сообщество смысла и чувства, основанное на идее плюральности как различия и каковы его перспективы на будущее.

Во втором разделе альманаха «Человек в условиях социокультурного пограничья» мы обратились к несколько иному уровню осмысления данной проблемы. Не случайно здесь звучат мотивы переходности, транзитности, «детерриторизированности», трансгрессии в осмыслении моделей пограничья как культурного и ценностного перекрестка, постоянного курсирования между культурами, поглощения одной культуры другой или другими и т.д. Авторы сконцентрировались на антропологическом, культурологическом, социальном и управленческом аспектах, объединенных понятием пограничья как социокультурной реальности.

Именно этой проблеме посвящена открывающая раздел одноименная статья П.К. Гречко. В ней автор представляет свой взгляд на природу, механизмы, модели и функции пограничья в эпоху глобализации, которая, имеет не только унифицирующую и стирающую границы и рубежи сторону, но и тенденцию к пролиферации различий и новых границ. Именно мышление эпохи глобализации собственно и вывело пограничье из научной, социальной и культурной периферии едва ли не на центральное место в современной рефлексии, как и социокультурной реальности. Отсюда в статье делается вывод об универсализации ситуации пограничья и ее детерриторизации, об утрате однозначной связи границы с топосом. Из этого ясно, что автор понимает пограничье в целом в постмодернистском ключе и в рамках логики глокализации как своеобразное разрастание границы, концептуализирующейся в качестве сложного явления, имеющего активно взаимодействующие внутреннюю и внешнюю стороны.

Ключевым понятием в трактовке пограничья П.К. Гречко справедливо считает различие (различание) или шире, онтологию различий, опирающуюся на идею бытия как вечного становления, в котором только коммуникация различий способна до какой-то степени собрать водоедино разжиженную реальность. Границы отмечают собой, обрамляют различия, а те «высвечивают границы», причем в самых разных областях. П.К. Гречко концептуализирует пограничье как своего рода между-реальность, вполне самостоятельную (более не воспринимающуюся как переход от одного к другому) и потенциально весьма плодотворную, на которой, собственно, и происходит встреча-коммуникация с Другим, с различием, тем самым реабилитируя границу как зону смыслообразования. Достоинством данной работы является и значительная корректировка прежде распространенной центрo-периферической трактовки пограничья и границы, которая уже не выдерживается в современной опограниченной реальности.

В статье О.Н. Астафьевой «Взаимодействие культур: динамика моделей и смыслов» вновь, как и в первом разделе альманаха, поднимается проблема методологического тупика современной гуманитарии, не успевающей за резко меняющейся социокультурной реальностью эпохи глобализации с ее многомерными интегративными процессами, а также предлагаются определенные рецепты для выхода из этой ситуации. Автор рассматривает проблему осмысления культурного взаимодействия в контексте усиления процессов глобализации, что, по ее мнению, ведет к появлению ряда совершенно новых и крайне противоречивых моделей и феноменов, оценить и понять которые посредством прежнего культурологического научного аппарата просто нельзя. Для этого требуются междисциплинарные, комплексные, системные подходы. Одной из таких моделей, претерпевающих значительные семантические изменения в современных условиях, является смысловой кластер «взаимодействие культур», который помимо привычных бинарных значений унификации и дифференциации обретает такие дополнительные смыслы как конвергенция и гибридизация в условиях транснационализации социокультурного пространства.

Автор останавливается также и на переосмыслении понятия «самобытности» в современной науке, представляя распространенную сегодня концепцию самобытности, устремленной в будущее или так называемой «проектной самобытности». Важным результатом подобных явлений, анализируемым О.Н. Астафьевой, является возникновение в языках самых разных культур неких общих или пересекающихся структурных свойств, что связано с интенсифицировавшимися контактами.

В работе М.В. Тлостановой «(Анти)брендинг жизненных стилей человека в постмультикультурную эпоху, или как вернуть смысл идентичностям в политике?» в центре внимания находится проблема исчезновения символического измерения культуры и социума в поствестфальском мире в условиях масштабного кризиса модерности. Отталкиваясь от известной концепции Бодрийяра, автор размышляет о подмене символа знаком, а коммуникации сигнификацией, в особенности в сфере продуцирования, обмена и отоваривания идентичностей, существующих в гиперреальности, подменяющей исчезающую, съезживающуюся социальную реальность.

Данная проблематика особенно ярко преломляется в сфере идентитарного брендинга, в рамках которого рекламируется не продукт, а определенная идентичность, если не сама жизнь (вернее, ее стиль как единственное оставленное ей измерение). В эпоху разочарования в мультикультурных моделях и новой неразборчивой гомогенизации в формах расплывчатого альтермодерна происходит выхолащивание социокультурного брендинга людей и сообществ в современные, порой трудно различимые формы товарного расизма, а также иронического жонглирования различными идеологическими идентичностями, например, «левизной», превратившейся в модный бренд. В связи с этим автор подробно останавливается на критическом анализе феномена «маркетинга меньшинств» в культурной индустрии США.

В статье рассматриваются различные стратегии выстраивания публичного пространства вне рынка, вне корпоративных ценностей и вне тотального брендинга, связанные в большей мере с несистемными социальными движениями, актуальным искусством, альтерглобалистскими экологическими организациями и т.д., которые стремятся познакомить мир производителей и мир потребителей. Автор интерпретирует эту проблематику посредством понятия глобальной колониальности как жесткого контроля навязываемых символов и образов и выдвигает мысль о необходимости возвращения смысла идентичностям в политике вместо декоративной политики идентичностей посредством деколониального (анти)возвышенного.

Завершает данный раздел альманаха работа И.А. Урминой «Многомерная идентичность человека в современной организации». В ней автор останавливается на том, как именно происходит формирование идентичности в рамках организации, представляющей собой мультикультурную и многомерную единицу современного социума. Она приходит к выводу, что сложностный феномен идентичности в рамках организации формируется на границе противоположных тенденций: с одной сторо-

ны, можно говорить о профессиональном самоотождествлении и корпоративной идентификации внутри той или иной организации, с другой, существует и необходимость сохранения и поддержания самостоятельности и личностной независимости или самобытности.

Не менее важны и отмечаемые автором статьи тенденции к деперсонализации, связанные с формированием группового самовосприятия на основе самостереотипизации. Одельным вариантом выстраивания intersubjectного взаимодействия в рамках организации является композиционное конструирование личностной идентичности из таких же идентичностей других членов организации, осознанно отбираемых индивидом. Данные процессы с одной стороны, в идеале, способствуют созданию позитивного солидарного образа организационной реальности, но с другой стороны, могут вести и к отчуждению, дезадаптации и другим негативным последствиям.

В третьем разделе «Трансперсональность как феномен пограничья» авторы сфокусировали свое внимание на, казалось бы, достаточно специальной и узкой проблеме трансперсональности, которая, однако, получила в их трактовке неортодоксальную и оригинальную интерпретацию, поскольку выявились ее глобальное социокультурное и психолого-антропологическое измерения, напрямую выходящие к проблематике пограничья, ведь трансперсональный переход есть пограничное явление *par excellence*.

В работе Ю.М. Резника «Человек среди людей: особенности и уровни трансперсонального взаимодействия» рассматривается особый вид трансперсональности, общие подходы к трактовке которой были представлены в других работах автора. Речь идет об интериндивидуальной трансперсональности, явленной в практиках повседневного общения, которая выступает, по мнению Ю.М. Резника, в трех основных пограничных по сути формах — междумирья, междувременья и глубинной трансакции. Под междумирьем в статье понимается пространство на границе жизненных миров, исключающее общность коллективных представлений и норм. Сущностью интериндивидуальной трансперсональности является, согласно Ю.М. Резнику, установление устойчивых и глубинных интенциональных связей между субъектами при высокой степени взаимопроникновения их жизненных миров. Эти связи автор оценивает как бессознательные, непрозрачные, невыразимые, характеризующиеся личностной автономией и творческим началом и не осознанным общим целеполаганием, а скорее конвенциональным сходством убеждений и ценностей.

В результате на сцену выходит новый тип субъектности, который Ю.М. Резник предлагает назвать «разобренным Иным» и который соот-

ветствует таким принципам джаза как вариативность, импровизация, трудно уловимая целостность коллектива – ансамбля, умение слышать голос партнера и готовность вступать с ним в диалог и т.д. Это трудно определимое или, как точно подмечает автор, «непрозрачное», «невыразимое» и подвижное единство взаимонаправленных интенций разных Иных, связанных пересекающимися, но не сливающимися жизненными смыслами и перспективами. Важно, что акцент в этом единстве автор помещает в сферу духовной близости или единства как главного условия трансперсонального союза. Такого рода единство не предполагает отказа от личностной автономии или снятия различий между его участниками, а участвовать в трансперсональном союзе оказываются способными далеко не все и не всякие Иные, но лишь трансцендирующие и творческие субъекты, обладающие непременно такими качествами как интуиция, развитое воображение, чувство новизны, склонность к импровизации и т.п.

Основной пафос работы Ю.М. Резника направлен, таким образом, на выявление особенностей мира межличностного творчества, который лежит за пределами институциональных, социальных и культурно обусловленных норм и потому плохо поддается привычным моделям и методологиям анализа и требует совершенно других инструментов, которые только начинают появляться в науке.

В работе В.М. Хачатурян «Трансперсональность в контексте становления новой научно-мировоззренческой парадигмы» подробно рассматривается генеалогия концепта трансперсональности в дисциплинарных рамках психологии и постепенное расширение и трансформация его смыслов в контексте постнеклассической научной парадигмы, которая перемещает трансперсональность в центр внимания, превращая ее в одно из самых продуктивных и многообещающих направлений современных междисциплинарных исследований.

Отталкиваясь от семиологической интерпретации культурного пограничья, представленной в модели Ю.М. Лотмана, автор связывает этот концепт с трансперсональностью посредством идеи запредельного и сверхчувственной реальности. В статье акцентируются, прежде всего, экзистенциальные, религиозно-мистические, экстатические обертоны трансперсональности, прежде всего описывающиеся в рамках измененных состояний сознания. Они изначально присутствовали в трансперсональной психологии, но только теперь соединились с современными холистическими и пострационалистическими концепциями мироздания, с синергетикой, космоцентризмом и другими новейшими тенденциями и течениями, которые и позволили заново оценить возможности внерациональных способов и типов познания.

Автор предлагает аналитический обзор эволюции понятия «транс-персональность» особо останавливаясь на наиболее важных вехах его новейшей ресемантизации и предлагая периодизацию разворачивания этого концепта от зарождения до настоящего времени. Особое внимание уделяется недостаточно разработанной проблеме включенности человека в природу, в космос, закономерностей взаимодействия и взаимозависимости всех природных и социокультурных систем сложностного мира, трактовка которых не терпит упрощенчества. Важным выводом следует считать и высказанную В.М. Хачатурян мысль о смещении в трактовке субъекта трансперсональности от размывания онтологических границ личности к их размыканию и культивации нового типа рациональной коммуникации с миром и его отдельными частями.

В работе О.А. Митрошенкова «Пространство и феноменология духовной ситуации человека в современном мире» предлагается своеобразная попытка феноменологической интерпретации некоторых тревожных тенденций современной культуры и прежде всего упрощения и даже примитивизации многих областей и сфер социальной жизни. Автор полагает, что в данной ситуации современный человек, вырабатывающий для себя стратегию, тактики и модели жизненного поведения и экзистенциального выбора вправе опереться на складывавшиеся в течение длительного времени универсальные инвариантные онтологические параметры, образцы, идеалы и закономерности, а также соответствующие им социальные и гуманитарные практики, которые, как он полагает, вполне способны выдержать испытание современностью даже во всех ее самых неприглядных и деструктивных проявлениях.

По мнению О.А. Митрошенкова, основными болезнями современного субъекта (вполне излечимыми в конечном счете посредством вечных ориентиров), являются анонимная власть, низменные химеры подсознания, потребительская психология, болезненная тяга к славе как оборотная сторона ничтожности и несамодостаточности личности, фетишизация новизны любого качества и культ возможностей, прогрессирующий инфантилизм и так называемые постматериалистические ценности. Автор полагает, что ведущим трендом в современной культуре и философии является переход от постмодернизма к постпостмодернизму. Знаком этого перехода для О.А. Митрошенкова становится глубинное изменение ни много ни мало общего концептуализируемого контекста человечества в самых разных сферах преломления и четкое осознание исчерпанности постмодерна и его смены условным и пока недооцененным явлением постпостмодернизма.

В статье Л.С. Перепелкина «Личностное знание как специфический феномен культуры» представлена своеобразная типология знания. Автор предлагает разграничивать теоретическое знание, которое в основном и является легитимным и институализированным типом знания в современном мире, и характеризуется такими качествами как рационализация, вербализация, формализация, и личностного (тайного, неявного, связанного с бессознательным) знания, которое плохо или совсем не поддается вербализации, передается от учителя к ученику чаще всего лишь посредством практики или «научения» и сегодня претерпевает далеко не лучшие времена, поскольку игнорируется в господствующих официальных системах образования.

Л.С. Перепелкин пытается найти общее между феноменами личностного знания и определенным образом понятой трансперсональности, воспринимая последнюю как выход за пределы личности, минимизацию процессов сознания и особый тип коммуникации, мало зависящий от языковых средств. Автор выступает за необходимость гармоничного соотношения и баланса двух типов знания в жизнедеятельности современного человека, обращаясь к самым разным примерам из истории и динамики человеческих культур и обществ, популяций животных, коренных народов различных регионов земного шара. Он убедительно доказывает необходимость сохранения и передачи личностного знания даже в самом постиндустриальном обществе, не говоря о специфике России, где подобный неявный личностный опыт может иметь решающее значение, а его игнорирование уже привело к серьезным перекосам в экономике, системе профессиональной подготовки и в конечном счете, к продолжающемуся отставанию от того самого манящего идеала общества знания, к которому нас призывают стремиться. Статья завершается важным выводом о необходимости более бережного отношения к отечественным знаниевым ресурсам, к тем людям, которые создают и транслируют знание, как теоретическое, так и личностное.

Заключительный раздел альманаха — «Эволюция культуры в пограничном пространстве» акцентирует переосмысленную в контексте постнеклассической научной парадигмы и в частности, синергетики, общей теории систем и других ставших сегодня актуальными направлений, проблематику эволюционизма в самом широком смысле и в трактовке теории культуры.

Раздел открывает работа А.А. Пелипенко «Культура и глобальная эволюция», в которой рассматривается проблема трактовки культуры как саморазвивающейся системы в условиях глобальных процессов эволюции. Автор критически оценивает современное неудовлетворительное

понимание термина эволюция, обосновывая правомерность смыслогенетического неозолюционистского подхода к интерпретации данного круга вопросов.

Далее А.А. Пелипенко предлагает краткий обзор основных положений неозолюционнй теории, сторонником которой является. В частности, он останавливается на концептуализации так называемых глобальных эволюционных векторов, связанных с наращиванием таких важнейших качеств как сложность, дифференцированность, уплотнение эволюционного фронта и субъектность, которые затем подробно рассматривает.

Причем эти векторы предстают в трактовке неозолюционистов в качестве аспектов далеко не всегда поддающейся человеческому разумению единой «глобальной эволюционной интенции». Интересны и отчасти дискуссионны те разделы работы, где автор пытается бесстрашно перенести переосмысленный эволюционизм на понимание социокультурных процессов.

Второй важный вывод, содержащийся в этой работе, это намеченная пунктиром авторская концепция двунаправленности эволюции. Речь идет о сочетании, взаимодействии и сопряжении горизонтального (внутрисистемного) направления эволюционных процессов, связанного с адаптивной специализацией, и вертикального направления, связанного с транссистемными глобальными эволюционными векторами.

В работе «Неэволюционные изменения в пограничной ситуации перехода», которая носит постановочный характер, В.М. Хачатурян рассматривает потенциал неэволюционных форм культурных изменений, например, диффузий, вариаций, регрессов, деволуции, архаизации и т.д. Автор отмечает, что в постнеклассической научной парадигме уже не имеют хождения прежние упрощенные представления об однозначной поступательности восхождения от простого к сложному в рамках эволюции. Для ученых становится очевидным, что неэволюционные изменения играли и продолжают играть важнейшую роль в социокультурной динамике, отмеченной со всеми оговорками в целом приращением сложности и инноваций.

Более подробное и пристальное исследование данных изменений, типологизация и выявление их природы пока только начинаются в науке. В данной статье В.М. Хачатурян высказывает гипотезу о том, что эволюционный потенциал неэволюционных изменений зависит от степени или уровня транзитивности той или иной социокультурной среды и может усиливаться в так называемых переходных или пограничных состояниях.

В работе П.К. Гречко «Эволюция и история: горизонты демаркации» автор пытается провести различие между динамическими реаль-

ностями природы и общества, проблематизируя и расшатывая эти концепты, чтобы прийти к выводу, что история не равна эволюции, что развитие – прерогатива истории, хотя даже здесь регрессивные тенденции чаще перевешивают прогрессивные, а эволюцию следует оставить за сферой природного.

По мысли автора, эволюцию в самом обобщенном виде следует трактовать как царство необходимости, а историю как царство свободы. И смешивать их недопустимо, хотя это не значит, что не существует связей между природой и обществом. Только носят они сложный, неоднозначный и при этом двусторонний характер.

Автор статьи полагает, что из природной эволюции нельзя вывести общественного прогресса, поскольку речь идет не о количественном, а о качественном скачке, об эмерджентном отрыве, в результате которого социум превратился в самостоятельную самовоспроизводящуюся систему.

П.К. Гречко склонен объяснять регулярно активизирующиеся в науке и в быденном сознании пасторально-романтические представления о природе как рецидив архаического сознания, стремящегося умилишить обожествленную природу. Но автор убежден, что основным вектором эволюции человека, если мы все же примем этот термин, является движение прочь от природы, а вернее, из природы в историю, в общество, в культуру, а, следовательно, к свободе самотворения.

В интерпретации П.К. Гречко эволюция по определению не может быть связана с развитием, потому что предлагает лишь жалкое выживание. Статья завершается на мажорной ноте проекции в светлое будущее, в котором, как видится автору, человеку уже не нужно будет сохранять природу, потому что технологии дойдут до такого высокого уровня развития, в т.ч. и гуманитарного, что надобность в экологии просто отпадет.

В статье А.Я. Флиера «Культура как эволюция программ социальной активности: инстинкт – обычай – рациональное поведение» критически анализируются существующие сегодня принципы периодизации истории культуры и в частности, господствующие в России рецидивы формационного, художественно-стилевого подходов и их смешение. Автор же склоняется к универсальной периодизации, охватывающей и экономику, и культуру по принципу преобладающих технологий деятельности. В связи с этим он предлагает вычленить несколько типов социальной солидарности людей в истории культуры – кровнородственную, политическую, социальную и культурную.

Направленность исторической эволюции культуры как своеобразной системы программ социального поведения, видится А.Я. Флиеру как движение от популяционного инстинкта к социальному обычаю, а затем

к все более свободному рациональному поведению, поскольку автор полагает, что в ходе истории границы социальной свободы человека неуклонно раздвигались, а его независимость росла. Автор полагает, что нельзя приравнять социальную свободу к культуре. Наоборот, социальное поведение ограничивает индивидуальные проявления определенными нормами и правилами, запрещающими действия, которые могут нанести вред социуму или его части. И именно культура ограничивает свободу человека в этом отношении. Вместе с тем, по мнению автора, на индустриальной и постиндустриальной стадиях развития культуры рациональность и прагматические основания начинают всё сильнее регулировать социальную активность людей, придавая ей все большую степень свободы.

Итак, в альманахе мы рассмотрели самые разные аспекты проблемы человека на границе, предложили ряд гипотез, моделей и авторских методологических подходов для изучения и адекватного понимания идентичности и идентификации современного субъекта в ситуации пограничья — временного, пространственного, бытийного, экзистенциального, социокультурного, внутри- и межличностного, психологического. Конечно же, мы не можем претендовать на полноту охвата этой поистине неисчерпаемой проблематики, выходящей в самые разные области знания и их пересечения. Дальнейшее более углубленное и детальное изучение заявленных и намеченных в этом томе альманаха проблем — дело будущего, в т.ч., и совместных исследований нашего научного коллектива.

Contents (In Russian) ..... 3  
Preface ..... 5

## **Introduction**

REZNIK Yu.M. **The border of the human** ..... 10

## **Ontology and epistemology of border reality**

REZNIK Yu.M. **Human being and his border: between existence  
and transcendence** ..... 25  
PELIPENKO A.A. **Implicate world: a mediation with the uttermost** ..... 46  
TLOSTANOVA M.V. **Border studies/vs border consciousness,  
thinking and creativity** ..... 63

## **Human being in socio-cultural borderlands**

GRECHKO P.K. **Borderlands as a socio-cultural reality** ..... 81  
ASTAFYEVA O.N. **Cultural interaction: a dynamics of models and meanings** ..... 97  
TLOSTANOVA M.V. **(Anti)branding of human lifestyles in post-multicultural  
époque, or how to give meaning back to identities in politics?** ..... 108  
URMINA I.A. **Multi-dimensional human identity in contemporary  
organization** ..... 123

## **Trans-personality as a border phenomenon**

REZNIK Yu.M. **Individual among other people: specific features  
and levels of transpersonal interaction** ..... 140  
KHACHATURYAN V.M. **Trans-personality in the context of the formation  
of the new scientific and ideological paradigm** ..... 160  
MITROSHENKOV O.A. **The phenomenological space of the human  
spiritual situation in contemporary world** ..... 174  
PEREPYOLKIN L.S. **Individual knowledge as a specific phenomenon  
of culture** ..... 195

## **Evolution of culture in the border space**

PELIPENKO A.A. **Culture as global evolution** ..... 214  
KHACHATURYAN V.M. **Non-evolutionary transformations  
in the border situation of transitive époques** ..... 236

---

---

*CONTENTS*

---

**GRECHKO P.K. Evolution and history: the horizons of demarcation** ..... 254

**FLIYER A.Ya. Culture as an evolution of the social activity programs:  
instinct – custom – rational behavior** ..... 273

**Conclusion (M.V. TLOSTANOVA)** ..... 285

**Contents (in English)** ..... 300

Научное издание

**ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2012. Том VI. ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРАМИ (ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ, СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОГРАНИЧЬЯ)** / Институт философии РАН, Российский институт культурологии, Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»; под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Глостановой. М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2012. — 304 с.

**ISSUES IN SOCIAL THEORY: SCHOLARLY ALMANAC. 2012. VOLUME VI. HUMAN BEING BETWEEN THE WORLDS (ONTOLOGICAL, EPISTEMIC, SOCIO-CULTURAL AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS OF THE BORDER)** / Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Russian Institute for Cultural Research, Interdisciplinary Society of Social Theory; edited by Yu.M. Reznik and M.V. Tlostanova. M.: Independent Institute of Civil Society Press, 2012. — 304 p.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-48892 от 12 марта 2012 г. Выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

*Адрес редакции:* 119991, г. Москва, ул. Волхонка, 14. Институт философии РАН.

*Компьютерная верстка:* М.В. Николаев

---

Сдано в набор: 15.07.12. Подписано в печать: 15.08.12. Формат 60/90 1/16.  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. — 19. Тираж 1000 экз.

Типография ЗОА «Белгородская областная типография»

---

*ДЛЯ ЗАМЕТОК*

---

---

*ДЛЯ ЗАМЕТОК*

---