

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Научно-координационный совет
по философским проблемам социальной теории
РЯЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
РАДИОТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Научный альманах. Том X. 2018

**ЧЕЛОВЕК И ЕГО СМЫСЛЫ
В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ**

Под редакцией Ю.М. Резника

Москва 2018

Десятый том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории (Институт философии РАН) и Президиумом Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ).

Редакционный совет:

В.С. Степин (Москва, ИФ РАН) – *председатель совета.*

Секция общетеоретической философии: А.А. Кузьмин (В. Новгород, НовГУ), С.С. Неретина (Москва, ИФ РАН), А.Л. Никифоров (Москва, ИФ РАН), Я.И. Свирский (Москва, ИФ РАН), В. Сломский (Варшава), А.В. Смирнов (Москва, ИФ РАН).

Секция философии человека и культуры: А.А. Гусейнов (Москва, ИФ РАН), Г.В. Драч (Ростов-на-Дону, ЮФУ), В.М. Межуев (Москва, ИФ РАН), С.А. Смирнов (Новосибирск, НГУЭУ), Н.М. Смирнова (Москва, ИФ РАН).

Секция социальной философии: В.С. Диев (Новосибирск, НГУ), А.А. Кара-Мурза (Москва, ИФ РАН), С.В. Комаров (Пермь, ПГНИУ), Н.И. Лапин (Москва, ИФ РАН), К.Х. Момджян (Москва, МГУ), К.С. Пигров (Санкт-Петербург, СПбГУ), А.М. Орехов (Москва, РУДН), В.И. Разумов (Омск, ОмГУ), В.Г. Федотова (Москва, ИФ РАН), В.Н. Шевченко (Москва, ИФ РАН).

Секция социальных наук: Е.М. Бабосов (Минск, ИС НАБ), А.М. Бекарев (Н. Новгород, ННГУ), А.Б. Гофман (Москва, НИУ-ВШЭ), А.Л. Журавлев (Москва, ИП РАН), Л.С. Перепелкин (Москва, Ин-т востоковедения РАН), Д.И. Польшванский (Иваново, ИвГУ), З.М. Саралиева (Нижний Новгород, ННИУ), В.В. Щербина (Москва, ИС РАН), В.Н. Щербина (Киев, ИСИ).

Редакционная коллегия тома: Ю.М. Резник (Москва, ИФ РАН) – *отв. редактор*, В.Г. Николаев (Москва, НИУ ВШЭ), Ю.В. Серебрякова (Ижевск, ИЖГТУ), Н.А. Степанов (Рязань, РГРТУ).

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. Том X. 2018. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СМЫСЛЫ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. – М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2018. – 180 с.

Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к журналу «Личность. Культура. Общество». Он является также изданием Научно-координационного совета по философским проблемам социальной теории, созданном при Институте философии РАН. В нём публикуются статьи известных отечественных и зарубежных авторов, специально подготовленные для альманаха.

Данный том альманаха содержит материалы XI Междисциплинарного научного симпозиума «Социальная теория и философия человека: проблемы междисциплинарного синтеза» (Рязань, июнь 2018 г.). Он посвящен философским и социально-научным проблемам смыслополагания человека в контексте цивилизационного развития современной России.

Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов, а также для специалистов-практиков, интересующихся методологическими проблемами цивилизационного выбора современного человека.

Содержание	3
РЕЗНИК Ю.М. (<i>Москва</i>) Человек и его цивилизационная идентичность (введение)	5

Раздел 1. СМЫСЛЫ ЧЕЛОВЕКА И ЕГО ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

КУЗЬМИН А.А. (<i>Великий Новгород</i>) Смыслы логического, природного и духовного мира в философии Гегеля	15
СМИРНОВА Н.М. (<i>Москва</i>) Понятие смысла в зеркале герменевтических практик	25
АЛЕХНОВИЧ А.С. (<i>Москва</i>) Экзистенциально-феноменологическая онтология человека и проблема «Я»	38
ГЛУХОВА О.Ю. (<i>Чебоксары</i>) Мировоззренческие смыслы человека и их значение для построения современной научной картины мира	53

Раздел 2. ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

СМИРНОВА Н.М. (<i>Москва</i>) Цивилизационная идентичность как методологическая проблема социально-философского анализа	59
ЩЕРБИНА В.Н. (<i>Киев</i>) Идентичность личности в условиях культурной многоукладности общества	69
ПЕРЕПЕЛКИН Л.С. (<i>Москва</i>) Фобии в Европе как механизм межцивилизационного размежевания	80

Раздел 3. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СМЫСЛЫ РОССИЙСКОГО ЧЕЛОВЕКА

ВОРОБЬЕВА Е.С. (<i>Москва</i>) О теоретических основаниях изучения современного татуирования: опыт типологизации	90
ГОФМАН А.Б. (<i>Москва</i>) Благотворительность и мода	101
ДУДЫШКИН В.А. (<i>Москва</i>) Идеологическое содержание гражданской личности	117
КУЗЬМИН А.А. (<i>Великий Новгород</i>) О транспарентности смысла концепта «Россия как космоцивилизация»	129
ОРЕХОВ А.М. (<i>Москва</i>) Манипуляция как феномен сетевой власти в постиндустриальную эпоху	137

СОДЕРЖАНИЕ

РОЦИНСКИЙ С.Б. (Москва) Власть: от стихийного инстинкта к разумному общественному порядку (Социальная иерархия в учении С.Л. Франка)	146
БУЧМА Ю.Ю. (Москва) Современная православная антропология о духовной миссии человека	157
РОМАНОВ Д.Д. (Москва) Два пути смыслополагания в русской культуре XIX века: «выгода» Н.Г. Чернышевского и «подпольный» антинигилизм Ф.М. Достоевского	166
Contents	176

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-5-14

Ю.М. РЕЗНИК

ЧЕЛОВЕК И ЕГО ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ (ВВЕДЕНИЕ)

***Аннотация:** Человек живет в мире локальных цивилизаций, осуществляя свой выбор в пользу тех или иных фундаментальных ценностей и образцов социальной организации. В России процесс формирования цивилизационной идентичности оказался во многом незавершенным, чем обусловлена потребность в дальнейшем осмыслении онтологических оснований её цивилизационного выбора. Целью данного исследования является определение сущностной специфики и типов цивилизационной идентичности человека в современном мире, в т.ч. и в России. При этом такая идентичность рассматривается автором статьи как автономный проект, характеризующий деятельное участие человека в цивилизационном строительстве.*

Новизна исследования состоит в применении онтопроектного подхода к анализу и конструированию цивилизационной идентичности. Быть человеком — это значит следовать своему духовному предназначению, выступать субъектом проектирования собственных оснований цивилизационного бытия, расширяя вместе с тем сферу своего созидательного влияния в мире. Не абстрактное общество или мифические исторические силы, а конкретный человек (в единстве с себе подобными) отвечает за цивилизационный выбор страны. В этом заключается, в частности, эвристический потенциал онтопроектирования как метода поэтапного формирования будущего человека.

***Abstract:** Man lives in the world of local civilizations, making his choice in favor of certain fundamental values and patterns of social organization. In Russia, the process of formation of civilizational identity was largely incomplete, which is due to the need for further understanding of the ontological foundations of its civilization choice. The purpose of this study is to determine the essential specificity and types of human civilizational identity in the modern world, including in Russia. At the same time, this*

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

identity is considered by the author as an Autonomous project that characterizes the active participation of man in civilizational construction.

The novelty of the research consists in the application of the project approach to the analysis and construction of civilizational identity. To be human means to follow one's spiritual destiny, to be the subject of designing one's own foundations of civilizational existence, while expanding the sphere of one's creative influence in the world. Not an abstract society or mythical historical forces, but a specific person (in unity with their own kind) is responsible for the civilizational choice of the country. This is, in particular, the heuristic potential of he design as a method of gradual formation of the future of man. The novelty of the research consists in the application of the project approach to the analysis and construction of civilizational identity. To be human means to follow one's spiritual destiny, to be the subject of designing one's own foundations of civilizational existence, while expanding the sphere of one's creative influence in the world. Not an abstract society or mythical historical forces, but a specific person (in unity with their own kind) is responsible for the civilizational choice of the country. This is, in particular, the heuristic potential of he design as a method of gradual formation of the future of man.

Ключевые слова: человек, бытие, мир, онтопроектирование, цивилизация, культурно-исторический тип, цивилизационная идентичность, цивилизационный выбор, цивилизационный проект.

Keywords: man, being, the world, ontological design, civilization, cultural-historical type, civilizational identity, civilizational choice, civilizational project.

Постановка проблемы. У каждого человека имеется несколько проектов, ориентированных на разные стороны его бытия¹. Он рождается, чтобы быть свободным и исполнить своё бытийное предназначение. Вместе с тем он рождается в конкретную эпоху и в определенных социокультурных условиях. Значит ли это, что его цивилизационный путь предопределен заранее или же он самостоятельно осуществляет свой выбор, исходя из собственных представлений о желаемом для него типе цивилизации? И, возможно, право на собственную цивилизационную идентичность ему еще надо обрести. А если это так, то тогда в обществе должно быть столько цивилизаций, сколько существует устойчивых идентификационных стратегий, которыми руководствуются как отдельные индивиды, так и большие группы людей.

Однако у многих людей нет собственного цивилизационного проекта. И они, как правило, используют уже существующие проекты — либе-

¹ Более детальное представление об этом изложено в третьем разделе моей монографии «Феноменология человека. Бытие возможного» (М., 2017).

рально-западнический, великодержавный («почвеннический»), межцивилизационный («смешанный») и пр. Поэтому российский проект цивилизационного развития не обладает цельностью и завершенностью. Его *контуры размыты*, что и является одной из причин поиска человеком своей цивилизационной идентичности.

Другая причина состоит в чрезмерной *политизации* и *этатизации* цивилизационного проекта России. Можно высказать предположение, что на каждом этапе исторического развития страны всегда побеждал тот или иной проект цивилизационной идентичности, который соответствует интересам властвующей элиты или правящей группировки. Поэтому вопрос о выборе типа цивилизационного развития страны — это вопрос в значительной степени политический и его нельзя обойти, не затрагивая бытийных основ нынешней власти. Я не буду рассматривать политическую природу цивилизационного проекта, который нам сегодня предложен. Сомневаюсь в том, что он вообще существует в «чистом» и обоснованном виде. Одним словом, цивилизационный проект для многих людей не является их собственным изобретением. Он им навязан, хотя осознать это удастся далеко не каждому².

Еще одна причина, побудившая меня обратиться к проблеме выбора человеком цивилизационной идентичности, заключается в её целенаправленной деформации. Речь идёт о феномене *прерванной идентификации*, которая характерна для поколений, сформировавшихся в 1980-е годы. Их представители считают себя «потерянным» поколением, поскольку именно в это время произошел слом прежнего культурно-исторического типа. В известной степени этих людей можно считать жертвами цивилизационных изменений, произошедших во многом вопреки их воле. На их глазах произошла подмена цивилизационного кода страны, складывающегося веками, ничего не значащей комбинацией слов и цифр. Многие из них потеряли самих себя в культурном плане, хотя так и не успели приобщиться к новым цивилизационным идеалам и ценностям.

В данной статье я намерен лишь обозначить круг исследовательских целей и задач, решение которых рассчитано на несколько лет. Цель моего исследования такова: провести проектный анализ бытия российского че-

² Примечательно то, что мы не рождаемся с уже готовым проектом цивилизационной идентичности. Это — отчасти результат социализации, а в значительной мере — итог длительной эволюции наших представлений о мире, в котором мы живем и который нам может нравиться или нет. Шаг за шагом мы приходим к собственной картине «хорошего» или «плохого» мира, обнаруживая в ней рефлексивным образом наслонения, привнесенные пропагандой или чужими мнениями. Проект идентичности появляется у человека в зрелом возрасте, когда сформирована в целом его мировоззренческая позиция.

ловека и обосновать в общих чертах его цивилизационный проект, который выступает неотъемлемой частью цивилизационного выбора России.

В соответствии с данной целью я намерен решить следующие задачи:

— дать представления о цивилизации как макросреде существования человека в соответствии с разделяемыми им стратегиями идентичности;
— раскрыть сущность цивилизационной идентичности человека как механизма выбора способа смыслополагания и установления ценностных приоритетов существования в пределах той или иной цивилизации;

— опираясь на анализ цивилизационных универсалий Н.И. Лапина, выявить и обосновать онтологические основания (установки и принципы) цивилизационной идентичности российского человека, в т.ч. самоценность его жизни, личное достоинство, свободу, справедливость, ненасилие, диалогичность, согласие и др.;

— определить место цивилизационной идентичности в иерархии идентичностей человека (я буду исходить из предположения, что это — «верхний» этаж стратегии идентификации, образуемый на основе планетарной или ноосферной идентичности и определяющий в свою очередь другие виды идентичности — личностную, групповую, в т.ч. профессиональную, этноконфессиональную и пр.);

— обосновать цивилизационный проект человека как «ядро» его идентичности и разновидность (подвид) метапроекта, характеризующего новое качество бытия-в-мире на обозримую перспективу и задающего ценностный вектор личностного развития в рамках его цивилизационной общности;

— показать разнообразие культурных стилей и стратегий цивилизационной идентичности людей и соответствующих им человеческих миров в российском обществе;

— определить тип субъектности, соответствующей цивилизационной идентичности российского человека.

Разумеется, выполнение этих задач не укладывается в рамки одной статьи и предполагает многолетние исследования, которые будут опираться на онтопроектный подход, разработанный мной в последние годы. Здесь же я намерю в общих чертах лишь некоторые контуры предстоящего исследования.

О подходе. Цивилизацию я рассматриваю как особый способ бытия человека в мире, а идентичность — как проект его цивилизационного выбора. Применительно к контексту исследования концепция онтопроектирования состоит в следующем. Это — проектирование цивилизационного бытия человека, которое предполагает поэтапную реконструкцию его картины мира в направлении достижения его целостного, органического и гармонического развития.

Сформулирую несколько положений онтопроектного подхода применительно к анализу цивилизационной идентичности человека.

– человек обладает многомерной сущностью и является творцом собственного бытия, в т.ч. цивилизационного;

– цивилизация рассматривается человеком как поле возможностей, намечаемых им к реализации в ближайшем или отдаленном будущем;

– человек есть главный субъект проектирования своего цивилизационного бытия, а его идентичность анализируется как открытая возможность («незавершенный проект»), раскрываемая и актуализируемая в ходе проектирования во всей полноте её проявлений;

– в процессе цивилизационного проектирования человек проходит несколько стадий развития: *антиципация* (предвосхищение будущего своей цивилизации и создание её устойчивого образа), *актуализация* (преобразование образа будущей цивилизации в план практической деятельности) и *трансформация* (воплощение образа цивилизации и плана деятельности в предметные формы существования, достижение нового качества цивилизационного бытия);

– каждому сегменту цивилизационного бытия человека соответствует своя разновидность онтопроекта и вид проектной деятельности, в т.ч.: экзистенция (самобытие) — *экзистенциальный проект* (интернальная установка на свободный и аутентичный способ бытия-в-мире — житнетворчество); мир цивилизации как «арена бытия» — *миро-проект* (экстернальная ориентация на раскрытие всего пространства наличных возможностей, предоставляемых человеку внешней средой — миротворчество); мир цивилизации как способ со-бытия человека с другими людьми — *социальный проект* (установка на свободное и равноправное взаимодействие с людьми, в результате которого достигается их со-единство — социальное творчество); мир цивилизации как область запредельного или трансцендентного — *трансперсональный проект* (установка на приобщение к «высшим» смыслам и «вечным» ценностям своей цивилизации, достижение состояния всечеловечности — сотворчество).

Таким образом, цивилизационный проект человека является по своей сути комплексным проектом. Он соединяет в себе особенности всех указанных выше подпроектов (экзистенциальные, миротворческие, социальные и трансперсональные). Однако в наибольшей степени он связан с миро-проектом человека.

Далее. Цивилизационный проект человека меня интересует, прежде всего, как идеальная конструкция его бытия, которая: (1) задает *ценностно-нормативные ориентиры* его цивилизационного будущего, намечаемого к построению в обозримой перспективе (принцип проектируемости

цивилизационного бытия); (2) нацелена на достижение *нового качества* и раскрытие *синергического потенциала* совместного бытия в рамках единой цивилизации (принцип со-творчества); (3) поддерживает и укрепляет *гармоническое сосуществование* человека и социоприродной среды, а также обеспечивает высокую степень *цивилизационного разнообразия* (принцип экологизма); (4) формирует особый *тип субъектности* цивилизационного строительства и практики реального гуманизма (принцип всечеловечности или всеединства).

Онтопроектный подход я планирую применить в дальнейшем к анализу и построению бытия российского человека как субъекта собственного цивилизационного выбора.

О цивилизации. Цивилизация является одним из самых употребляемых терминов в философской и научной литературе. Она определяется во множестве значений, в т.ч. как: состояние общества, следующее за дикостью или варварством, его культурно-исторический тип; совокупность материально-вещественных достижений социума; суперэтнос; форма социокультурной интеграции сообщества людей и стран, благодаря или посредством которой сохраняется и поддерживается их своеобразие и целостность; процесс становления социума. Я не буду вдаваться в терминологический анализ различных определений. Отмечу только, что меня интересует в первую очередь проблема существования локальных цивилизаций и их отношение к бытию человека, которое он сам проектирует в пределах очерченного им вектора цивилизационного развития.

Поэтому я ухожу также от «процессуального» определения цивилизации, которое предложил, в частности, Н. Элиас. Как известно, цивилизацию он понимал как разворачивающийся во времени процесс структурных изменений, протекающих в направлении всё большего упрочения и дифференциации контроля людей над своими действиями. По его мнению, росту «свободы» людей сопутствует рост внутреннего принуждения. Становление такого способа закрепления образцов имеет следствием конфликт между силами влечений и социальными требованиями³.

Согласен с теми исследователями, которые относят локальные цивилизации к большим общностям, привязанным к определенным географическим ареалам и выступающим носителями культурных стилей и социальных практик, а также создающих в своей совокупности особый образ человечества («основное человечество»), хотя и претендующих на универсальную, всемирную значимость.

³ Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. — М.; СПб: Университетская книга, 2001. — С. 222.

Для понимания цивилизационного выбора человека важное значение имеют такие признаки цивилизации, как сакральная вертикаль (идея Мирового града), ядро («основное человечество»), «основная земля» или «ойкумена» (автономный ареал со своими предпочтениями и особым культурным стилем) и «периферия» (народы, попавшие под идейное и культурное влияние цивилизации)⁴. Эти признаки встречаются практически у всех современных цивилизаций, переживших имперский путь развития, — западной или североатлантической, исламской, индийской, китайской, японской и российской. Наряду с ними существуют цивилизационно расколотые общества (конфликт между «основными» группами), лимесы (народы, принадлежащие к ядру цивилизации, но дистанцированные от него территориально) и межцивилизационные народы, где разные группы представляют различные цивилизационные типы, которые мирно сосуществуют друг с другом.

Человек выбирает предпочтительную для себя модель цивилизационного развития, продолжая жить в лоне реального цивилизационного сообщества и отстаивая своё право на свой модус бытия. Для меня его участие в «историческом творчестве народов» весьма проблематично, а вот сосуществование с носителями иных типов цивилизационных идентичностей вполне допустимо.

Понятие «цивилизация» соотносится с культурно-историческим типом Н.Я. Данилевского, который наделяется им рядом признаков (наличие жизненного цикла — от рождения до старости и смерти, языковое родство, политическая независимость народа, федеративное устройство государства и пр.). По сути дела, эти типы соответствуют основным цивилизациям современности. Как известно, он подразделял народы на три группы: народы, способные создать и поддерживать свой культурно-исторический тип; народы, не способные это делать и представляющие собой этнографический материал истории; народы, выступающие в роли «отрицательных деятелей» (например, агрессивные кочевники).

На собственный путь цивилизационного развития претендуют немногие индивиды и народы и, прежде всего, те, кого принято считать носителями особого культурно-исторического типа. Любопытно и то, что эти субъекты истории, как было сказано выше, пережили или переживают форму имперского существования. Большинство же народов представляют межцивилизационные образования. Очевидно, что к бытию человека в рамках цивилизации подобная схема не имеет прямого отношения.

⁴ См.: Цивилизационная идентичность (В.Л. Цымбурский) // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. — М.: Мысль, 2001. — С. 80.

Он всегда или почти всегда выбирает свой культурно-исторический тип, выражая цивилизационные предпочтения в виде автономного проекта.

Поэтому цивилизацию я буду рассматривать исключительно с антропологической точки зрения, т.е. как историческую среду существования человека, которая определяет предельную культурную рамку его взаимодействия с миром и другими людьми. Это – высший уровень культурного единства людей (всеединство), в основе которого лежат конвенционально принятые способы смыслополагания и жизнеустройства, а также объединяющие их фундаментальные ценности.

О типах цивилизационной идентичности человека. Данную идентичность человека характеризуют обычно как его принадлежность к той или иной цивилизации. Она выражает также его отнесенность к определенному культурно-историческому типу сообществ, объединенных общим трансцендентным назначением. Вместе с тем такая идентичность относится, на мой взгляд, к метакультурной идентичности человека наряду с планетарной идентичностью. Ей соответствуют определенные формы социальной организации – сообщества, общества и коалиции обществ, имеющих общую культурную идентичность и обеспечивающих коллективную безопасность, в т.ч. империя (как форма политической консолидации обществ).

Каждая локальная цивилизация формирует свой тип субъектности. В зависимости от цивилизационной идентичности человека следует выделить несколько типов его субъектности. В мою задачу пока не входит более развернутая характеристика российского типа цивилизационной субъектности. Приведу лишь иллюстрацию разных типов на примере пяти основных локальных цивилизаций, сосуществующих в современном мире:

1) западная (североатлантическая) цивилизация – *автономная субъектность* или *эго-субъектность* (ведущая ориентация «Я – они»), направленная на укрепление собственного статуса и извлечение личной выгоды (преобладающий вид проектной деятельности – индивидуальное творчество);

2) арабо-исламская цивилизация – *дуальная субъектность* (ориентация «Я – ты»), обусловленная душевным или духовным единством двух и более людей (социальное согласие);

3) китайско-конфуцианская и японская цивилизации – *коллективистская субъектность* (ориентация «Я – мы»), сопряженная с обостренным чувством долга, высокой ответственностью и потребностью в служении социальному целому и, прежде всего, государству (социальное служение);

4) индийско-индуистская цивилизация – *абсолютная субъектность* (ориентация «Я – Божество»), связанная с осуществлением высокого духовного предназначения человека (миссионерство, духовное подвижничество, осуществляемое на фоне социального равенства);

5) российская цивилизация — *всесубъектность* или *всечеловечность* (ориентации «Я — другие Я», «Я — другие существа»), допускающая творческий союз конкретного множества людей, осуществляемый на принципах взаимодополнительности, взаимоуважения и признания права на существование других живых существ (сотворчество).

Полагаю, что российский проект цивилизационной идентичности человека еще не сложился в полной мере. Этому препятствовали факторы, указанные в начале статьи. Поэтому можно предположить, что все-субъектность не стала еще распространенным типом цивилизационной субъектности российского человека.

В современной России существенное влияние на цивилизационный выбор человека оказывают первые четыре типа и в первую очередь — эго-субъектность, укрепившая сферу своего воздействия в постсоветское время, и коллективистские субъектности, доставшиеся нам по наследству от советского прошлого. Очевидно, что цивилизационная идентичность современного российского человека является «смешанной» по своей форме. И ему еще предстоит сделать свой выбор, а вместе с тем перестроить систему общественных отношений, привести их в соответствие с культурно-историческим типом социума.

Вывод. Современный мир обострил межцивилизационные противоречия, что не могло не сказаться на состоянии и развитии идентичности конкретного человека. Сегодня последний оказался перед необходимостью выбора собственной цивилизационной идентичности и участия в создании целостного проекта цивилизационного развития. В противном случае этот выбор сделают за него другие — люди, пользующиеся влиянием, структуры или институты, ответственные за выработку идеологии. Это в полной мере относится и к современной России, где процесс цивилизационной и национальной идентификации человека, будучи прерванным в 1990-е годы, оказался незавершенным и по сей день.

Таким образом, цивилизационный проект, являющийся ядром метакультурной идентичности наряду с планетарной идентичностью, которую в отечественной социально-гуманитарной мысли связывают с ноосферным подходом, выступает предпосылкой и основой цивилизационной идентичности человека. Именно на его изучение и философско-антропологическую реконструкцию будут направлены мои дальнейшие исследования.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жаде З.А. Цивилизационная идентичность России в глобализирующемся мире // Человек. Сообщество. Управление. — 2007. — № 1. — С. 78-88.
2. Иванов А.В., Клубков А.А. Евразийская цивилизационная идентичность российской и монгольской молодежи // Идеи и идеалы. — 2015. — Т. 1. — № 4. — С. 149-158.

3. Кондаков И.В. Цивилизационная идентичность России: сущность, структура и механизмы // Вопросы социальной теории. – 2010. – Т. IV. – С. 282-304.
4. Кондаков И.В., Соколов К.Б., Хренов Н.А. Цивилизационная идентичность в переходную эпоху: культурологический, социологический и искусствоведческий аспекты. – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – 1024 с.
5. Мchedlova М.М. Российская цивилизация: вызовы XXI века: Учеб. пособие. – М.: РУДН, 2008. – 187 с.
6. Николаева Е.В. Цивилизационная идентичность России в рекламном дискурсе // Культура и цивилизация. – 2015. – № 6. – С. 124-138.
7. Резник Ю.М. Феноменология человека. Бытие возможного. – М., 2017. – 632 с.
8. Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энци. словарь / Ред. кол.: Мchedlov М.П. и др.; Авт. кол.: Андреев А.Л. и др. – М.: Республика, 2001. – 541 с. Сигнаевская О.Р. Цивилизационная идентичность как проблема современного образования // Вестник ОГУ. – 2011. – № 7 (126)/июль. – С. 131-135.
9. Цивилизационная идентичность (В.Л. Цымбурский) // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд; Председатель научно-редакционного совета В.С. Степин. – М.: Мысль, 2001. – С. 80.
10. Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. – М.; СПб: Университетская книга, 2001. – 332 с.
11. Яхшиян О.Ю. Цивилизационная идентичность России как фактор единства российской нации // Вестник университета. – 2014. – № 7. – С. 101-106.

BIBLIOGRAPHY

1. Zhade Z.A. Tsivilizatsionnaya identichnost Rossii v globaliziruyushchemsya mire // Chelovek. Soobshchestvo. Upravlenie. – 2007. – № 1. – S. 78-88.
2. Ivanov A.V., Klubkov A.A. Evraziyskaya tsivilizatsionnaya identichnost rossiyskoy i mongolskoy molodezhi // Idei i idealy. – 2015. – Т. 1. – № 4. – S. 149-158.
3. Kondakov I.V. Tsivilizatsionnaya identichnost Rossii: sushchnost, struktura i mekhanizmy // Voprosy sotsialnoy teorii. – 2010. – Т. IV. – S. 282-304.
4. Kondakov I.V., Sokolov K.B., Khrenov N.A. Tsivilizatsionnaya identichnost v perekhodnuyu epokhu: kulturologicheskiy, sotsiologicheskiy i iskusstvovedcheskiy aspekty. – М.: Progress-Traditsiya, 2011. – 1024 s.
5. Mchedlova М.М. Rossiyskaya tsivilizatsiya: vyzovy XXI veka: Ucheb. posobie. – М.: RUDN, 2008. – 187 s.
6. Nikolaeva E.V. Tsivilizatsionnaya identichnost Rossii v reklamnom diskurse // Kultura i tsivilizatsiya. – 2015. – № 6. – S. 124-138.
7. Reznik Yu.M. Fenomenologiya cheloveka. Bytie vozmozhnogo. – М., 2017. – 632 s.
8. Rossiyskaya tsivilizatsiya: Etnokulturnye i dukhovnye aspekty: Ents. slovar / Red. kol.: Mchedlov M.P. i dr.; Avt. kol.: Andreev A.L. i dr. – М.: Respublika, 2001. – 541 s.
9. Signaevskaya O.R. Tsivilizatsionnaya identichnost kak problema sovremennogo obrazovaniya // Vestnik OGU. – 2011. – № 7 (126)/iyul. – S.131-135.
10. Tsivilizatsionnaya identichnost (V.L. Tsymburskiy) // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. T. 2 / Institut filosofii RAN; Natsionalnyy obshchestvenno-nauchnyy fond; Predsedatel nauchno-redaktsionnogo soveta V.S. Stepin. – М.: Mysl, 2001. – S. 80.
11. Elias N. O protsesse tsivilizatsii: Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniya. T. 1. – М.; SPb: Universitetskaya kniga, 2001. – 332 s.
- Yakhshiyan O.Yu. Tsivilizatsionnaya identichnost Rossii kak faktor edinstva rossiyskoy natsii // Vestnik universiteta. – 2014. – № 7. – S. 101-106.

Поступила в редакцию 20.06.2018 г.

Раздел 1. Смыслы человека и его философские интерпретации

UDC 130.3

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-15-24

А.А. КУЗЬМИН

СМЫСЛЫ ЛОГИЧЕСКОГО, ПРИРОДНОГО И ДУХОВНОГО МИРА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Аннотация: Автор ставит перед собой задачу выявить основные смысловые значения понятия «мир» в гегелевской философии, применяемого им в «Энциклопедии философских наук». Автор предлагает употреблять понятие логического мира как особую форму обозначения смысловой проблематики «мира» в «Науке логики» Гегеля.

Abstract: The author sets himself the task of revealing the basic semantic values of the concept of “world” in Hegel’s philosophy, which he applies in the “Encyclopedia of Philosophical Sciences”. The author proposes to use the concept of the logical world as a special form of designating the problems of “world” in Hegel’s Science of Logic.

Ключевые слова: жизненный мир, логический мир, природный мир, духовный мир, Гегель, Гуссерль.

Keywords: life world, logical world, natural world, spiritual world, Hegel, Husserl.

Понятие смысла¹ логического мира в «Энциклопедии философских наук» Гегеля можно обозначить как одну из форм определения логичес-

Кузьмин Александр Андреевич – доктор философских наук, профессор кафедры теории, истории и философии культуры Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород). E-mail: 59aak@mail.ru.

¹ Мы воспользуемся гуссерлевским значением «смысла как определения» (Husserl E. Lebenswelt. *Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1917-

кого² вообще и как основание для определения природного и духовного мира. Так, в «Науке логики» Гегель утверждает, что «подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея»³. Тем самым он рассматривает мир как идею, как логическую идею, которая полностью не совпадает по своему содержанию с идеей природного и духовного мира, а имеет, в первую очередь, отношение к логическому вообще. Логический мир — это истина Бога до момента творения им мира природы и духа, его «содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»⁴. И тогда «постигнуть сотворение мира как понятие»⁵ — вот основная задача философии, если можно так выразиться, поскольку и до Гегеля многие философы пытались перевести религиозные представления о творении мира в форму понятия, однако, чаще всего результатом таких попыток становились обвинения со стороны клерикализма в атеизме тех или иных философов, как это произошло в свое время со Спинозой.

«Постигнуть сотворение мира как понятие» и выразить подлинную сущность мира как понятие можно, только объединив эти процессы в одно единое целое. Поэтому логический мир включает в себя Бога, процесс творения себя из Него и свою конечную цель, то есть благо. «Благо, — проясняет Гегель свое понимание отношений между духовным и природным миром, — конечная цель мира, есть лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя, и между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний [природный мир] постоянно лишь возвращается в самое себя, между тем как в первом [духовном мире], безусловно, имеет место также прогресс»⁶.

1937). S. 100. и не будем модернизировать Гегеля, а сохраним за «смыслом» в его философии значение определенности содержания, причем используя при этом смысловую последовательность понятия (у Гуссерля темпоральная последовательность смыслов (см.: там же)).

² См.: Kuzmin A. Die Reflexion und der Geist in Hegels Philosophie // *Hegel-Jahrbuch*. — 2011. — S. 69-72.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Том 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — С. 418.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3-х томах. Т. 1. — М.: «Мысль», 1970. — С. 103.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Том 1. Наука логики. — С. 70.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Том 1. Наука логики. — С. 418. В переведенных М. Быковой примечаниях к последнему немецкому изданию «Феноменологии духа» утверждается, что в определении «конечной цели мира» Гегель предстает как преемник кантовского учения о высшем благе как конечной цели, которая одновременно может мыслиться и в качестве конечной цели самого мира. Кант утверждал: «... идея конечной цели в применении свободы по моральным законам имеет субъективно практическую реальность... Для объективной теоретической реальности понятия о конечной цели

Логический мир Гегеля — это не только воплощение истины мира, но и мир истины, в котором должен жить человек или философ. «Если, следовательно, — делает вывод Гегель, — наука логики рассматривает мышление в его деятельности и в его продуктах (а мышление не есть бессодержательная деятельность, ибо оно производит мысли и мысль как такую), то ее содержанием вообще является сверхчувственный мир, и, занимаясь ею, мы пребываем в этом мире»⁷. Однако пребывание человека в логическом мире или мире истинности ставит перед ним непосильную задачу преодолеть себя, поскольку «конечный дух расположен между двумя мирами: первый мир, со стороны природы, — телесное; второй, отделённый от первого, на другой стороне, — бесконечное, абсолютное, — а между ними дух,— рассматривает Гегель одно из возможных следствий, вытекающих из предыдущего рассуждения о конечном духе. — Человек духовен в своей отнесённости к Богу и конечен в сплочённости с природой. Оба эти предмета, Бог и природа, раньше предстают человеческому рассмотрению, чем сам его дух»⁸. Преодолеть себя означает поменять свое месторасположение. Перейти из промежуточного состояния междумирья к миру истины. Этот переход связан с кардинальным изменением сознания человека, ибо «перенесенное в чистую область понятий сознание не знает, в каком мире оно живет»⁹. Такая забывчивость сознания и возможность перемены своего местожительства не позволяет ему рассчитывать на преодоление им своей конечности и приобщение к истине.

И все же философия должна постоянно помнить о том, что ее содержание «первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя мир, внешний и внутренний мир сознания, иначе говоря, что ее содержанием служит действительность»¹⁰. А действительность такова, что «человек есть целый мир представлений, погребенных в ночи “я”»¹¹. И каждое из этих представлений, будучи напрямую связан-

разумных существ в мире нужно, чтобы не только мы имели а priori поставленную перед нами конечную цель, но, чтобы и творение, т.е. сам мир, имело по своему существованию конечную цель, а это, если бы можно было доказать это а priori, присовокупило бы к субъективной реальности конечной цели и объективную» (*Кант И.* Критика способности суждения. — С. 489,490). *Быкова М.Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. — М.: Наука, 1996. — С. 230.

⁷ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. Том 1. Наука логики. — С. 110, 111.

⁸ *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрсмана и Фердинанда Вальтера: Пер. с нем. Кирилла Александрова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — С. 15.

⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Том 1. Наука логики. — С. 87.

¹⁰ Там же. — С. 89.

¹¹ Там же. — С. 123.

ным с действительностью, но не дающем о ней целостности содержания и тем самым понятности, способно оставить человека за границами логического мира. И тогда Гегель решается на самый радикальный шаг в своей философии, заявляя о том, «что в мире есть разум; под этим мы понимаем то, что разум есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее»¹².

Разум мира или всеобщее мира — это ноуменальный мир вещей, в котором присутствует и феноменальное как преходящее и составляющее душу мира, т.е. разум в мире двоятся и даже троится на единичное, особенное и всеобщее. Имманентная сущность мира — это разум как единичное в форме всеобщего. Единый разум, который делает свою единичность основой имманентной сущности мира, представляет собой действительность множественности вещей. А мир идей или мир мыслей существует «наряду с областью действительного мира» и «может самостоятельно расцвести... [как] свободное царство мысли»¹³.

Разум как подлиннейшая внутренняя природа мира оставляет за собой право постижения бесконечности многообразия всего того, что требует своего признания со стороны разума, и поэтому все это многообразие вместе взятое «обязательно должно оправдать себя перед разумением и мыслью»¹⁴. И если разум в мире троится, сменяя свои формы для оправдания или отвержения содержания действительности, то «только человек удваивает себя таким образом, что он есть всеобщее для всеобщего»¹⁵. И для того, чтобы избежать двусмысленности выражения «мысль», которая может быть как субъективной, так и объективной, Гегель предлагает заменить его на выражение «определения мышления». И тогда «логическое следует вообще понимать... как систему определений мышления, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»¹⁶. А логический мир становится миром определенности мышления, где человек удваивает себя, поскольку он мыслит эти определенности мышления как всеобщее ради самого всеобщего.

Однако человек не мог сразу оказаться в царстве свободной мысли и должен был искать и нашел путь выхода из царства природы. «Выход человека из своего природного бытия есть различение человеком самого себя как самосознательного существа от внешнего мира»¹⁷. Таким образом,

¹² Там же. — С. 121.

¹³ Там же. — С. 79.

¹⁴ Там же. — С. 80.

¹⁵ Там же. — С. 122.

¹⁶ Там же. — С. 121.

¹⁷ Там же. — С. 131.

внешний мир — это продукт полагания человеком всеобщего как себя за пределами себя, это способ помыслить себя на выходе из природного бытия, причем, нет никаких гарантий, что этот выход состоится. И тогда «человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т.е. идеализировать реальность мира»¹⁸. Гегель называет такую идеализацию мира «прыжком в сверхчувственное», после которого начинается процесс восхождения в духе или в духовном мире. А что же происходит с миром, который подвергается идеализации? Он объявляется ничтожным, переходящих и только являющимися.

Итак, восхождение в духовный мир первоначально предстает перед нами как только «переход и опосредствование». Не будь такого перехода, не было бы и восхождения в духовный мир, однако переход снимается, т.е. мосты сжигаются и обратной дороги нет. И остается только связь между мирами, в которой светится ничтожность идеализированного мира и возможность восхождения в духовный мир. «Лишь ничтожность бытия мира есть связь восхождения, так что то, что выступает как опосредствующее, исчезает, и, следовательно, в этом опосредствовании само опосредствование снимается»¹⁹.

Гегель жертвует природным миром как прародиной бытия человека ради того, чтобы мышление совершило отрицательную деятельность в отношении своего опосредствования другим. Перехода между природным и духовным мирами не избежать, но и оставить лазейку возвращения обратно из духовного мира в природный нельзя, поэтому опосредствование снимается, а остается только связь, и природный мир объявляется ничтожным со всеми его идеализациями, которые, правда, уже имеют отношение в большей степени к духовному миру. «Только духовная природа есть достойнейший и истиннейший исходный пункт для мышления абсолютного, поскольку мышление имеет исходный пункт и хочет иметь его в дальнейшем»²⁰.

Понятие «духовная природа» — это исходный пункт как для мышления, так и для логического мира вообще, который формируется уже не посредством перехода духовного мира в логический, а становится источником развития себя самого на базе духовности или откровения. «Процесс откровения (das Offenbaren), — дает Гегель общий обзор этой темы, — будучи в качестве откровения абстрактной идеи непосредственным пере-

¹⁸ Там же. — С. 158.

¹⁹ Там же. — С. 171.

²⁰ Там же. — С. 173.

ходом, становлением природы, в качестве откровения свободного духа есть полагание природы как своего мира, — это такое полагание, которое как рефлексия есть в то же время предполагание мира как самостоятельной природы. Процесс откровения в понятии есть созидание природы как бытия духа, в котором последний дает себе утверждение и истину своей свободы»²¹. Тем самым переход в логический мир и его развитие неизбежно заканчиваются процессом откровения в понятии. Гегель ставит перед собой труднейшую задачу всей философии, а именно: дать понятие откровения, без которого мы никогда не поймем, как можно «постигнуть сотворение мира как понятие».

Обратите внимание, что, согласно Гегелю, «для мышления, и только для мышления существуют сущность, субстанция, всеобщая мощь и целесообразность мира»²². И теперь, то же самое содержание мышления о логическом мире мы должны еще помыслить в форме откровения духа, которое как форма имеет и свое отличное от понятия содержание. «Это в самом способе представления данное содержание философия должна поднять до формы понятия, или абсолютного знания, что и составляет... высшее откровение упомянутого содержания»²³. Гегель при этом вступает в противоречие с самим собой, поскольку содержание откровения дано только в форме представления, а философия снимает эту форму как не истинную форму откровения духа и заменяет ее формой понятия. По Гегелю, в третьей форме откровения «дух достигает абсолютного для-себя-бытия, абсолютного единства в-себе-бытия и своего для-себя-бытия, своего понятия и своей действительности»²⁴.

Но прежде чем перейти к третьей форме откровения и развития духа на собственной основе, Гегель предпосылает ей конечный дух как несоответствие понятия и реальности, в котором «абсолютная истина обнаруживает мир как нечто ею же предпосланное и порожденное, как положенное самим духом, и находит освобождение от него, как с ним и в нем одного и того же в истине»²⁵.

Итак, освобождение конечного духа от предпосланного ему мира, следуя абсолютной истине, возможно только посредством полного слияния с ним в его истине. Тем самым, Гегель устанавливает знак равенства между предпосланностью и порожденностью мира. С точки зрения абсолютной

²¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. — М.: Мысль, 1977. — С. 29.

²² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Том 1. Наука логики. — С. 170.

²³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа. — С. 32.

²⁴ Там же. — С. 31.

²⁵ Там же. — С. 35.

истины — это одно и то же. Материалистический атеизм и религиозный креационизм не далеко ушли друг от друга в вопросе о происхождении мира и могут быть преодолены как неистинные точки зрения только благодаря освобождению конечного духа от их предвзятости взгляда на творение мира.

И первую форму выражения для освобождения конечного духа от предвзятости взгляда на происхождение мира Гегель связывает с именем Сократа. Именно Сократ «открыл внутренний мир субъективности и благодаря этому произошел разрыв с действительностью [... ибо] для него истинным отечеством был мир мыслей, а не это существующее государство и его религия»²⁶. То есть Сократ совершил откровение до свершения Божественного откровения в христианской религии, поскольку он «свободно выразил принцип внутреннего мира, абсолютной независимости мысли в себе»²⁷. Тем самым откровение из формы представления переводится в форму понятия. «Процесс откровения в понятии», который совершил конечный дух в лице Сократа, согласно Гегелю, утверждает, «что человек может действовать, руководясь разумением, убеждением... и, следовательно, [Сократ] сделал себя оракулом в греческом смысле»²⁸.

Таким образом, за каждой формой откровения обнаруживается своя действительность и свой «оракул». И «постигнуть сотворение мира как понятие» не означает поставить знак равенства между религией и философией. «В философии высшее называется Абсолютным, идеей, — утверждает Гегель, — ... но то, что мы называем Абсолютным и идеей, еще не равнозначно тому, что мы называем Богом»²⁹.

Философия Абсолютного³⁰ — это человеческая философия Абсолютного. Абсолютное предстает в этой философии как философское явление Абсолютного или абсолютное явление Абсолютного. Такая явленность Абсолютного предполагает его Другое, которому оно является. Этим Другим становится человек (философ). И вместе с тем, в этой явленности Абсолютного Оно предстает как нечто Другое самого себя. А тот, кому Оно является, теряет свое свойство быть конечным духом. Он конечен лишь по способу своего существования. Только существование конечного духа никак не связано с существованием Абсолютного. Оно связано с Богом. А Он «есть исходный пункт всего и конец всего; от него [все] берет

²⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории: Пер. с нем. А.М. Водена. — СПб.: Наука, 1993. — С. 293.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. — 2014. — S. 34.

³⁰ См.: Kuzmin A. Der absolute Idealismus Hegels und seine Kritik durch Marx// *Hegel-Jahrbuch*. — 2015.

свое начало и в него все возвращается. (Он есть один и единственный предмет философии; с ним занимаются, в нем все познают, к нему все возвращается, также из него выводится все особенное и все только им оправдывается, поскольку оно из него вытекает, находится во взаимосвязи с ним, живет в его лучах и имеет его душу. Поэтому философия — это теология и занятие ею или скорее занятие в ней есть для себя служение Богу)»³¹.

Таким образом, философия как познание Абсолютного — это теология без манифестации откровения и явления Бога. Однако Гегель не хотел бы оставлять за философией значение только «мирской мудрости» (мудрости о мире) и поэтому он настаивает на том, что «она фактически есть не познание истины мира, а познание неземного (eine Erkenntnis des Nichtweltlichen)»³². Тем самым Гегелем полагается предел для понимания логической философией того, что можно постигнуть «сотворение мира как понятие», выход за который может означать только одно: новое отношение философии религии к другим частям философии мира. Только Бог или «дух есть сила, господствующая над ними [над миром природы и миром конечного духа], которая творит их из себя и себя из них»³³. Без манифестации, откровения и явления Бога мы не сможем понять творение мира.

Было бы любопытно с позиции Гегеля на понимание творения мира оценить значение тезиса Гуссерля о дорегиозном характере жизненного мира. Во-первых, вопрос о небытии мира в феноменологии Гуссерля может возникнуть только как вопрос уже предполагающий «обычный реальный смысл бытия мира, [и поэтому]... любой вопрос предполагает невопрошаемое значение, почву для вопроса: тогда мир есть необходимо значимый универсум вещей — как сущее в вопрошаниях, именно так, что любое поставленное под вопрос предполагает невопрошаемое»³⁴.

Следовательно, небытие мира — это только гипотетическое предположение, которое не может быть исполнено реально, ибо отсутствует почва для его исполнения, т.е. творение мира, делая такой вывод за Гуссерля — это лишь религиозно-философская гипотеза, предполагающая невопрошаемый в ней остаток о сущем, из которого происходит творение. Во-вторых, аподиктическая достоверность «постоянной почвы моей жизни-в-мире»³⁵ может исчезнуть с горизонта моего опыта о вещах только по

³¹ Ibid. — S. 3, 4.

³² Ibid. — S. 33.

³³ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х томах. Т. 1/ Отв. Ред. А.В. Гулыга; Пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Мысль, 1975. — С. 225.

³⁴ Husserl E. *Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1917-1937). Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht. — 2008. — S. 256, 257.

³⁵ Ibid. — S. 258.

моему собственному произволу, совершаемого мною же эпохе. В-третьих, «творение меня как человека и как человека моего мира»³⁶ — это неразрывные процессы.

Таким образом, поскольку Гуссерль больше не нуждался в такого рода религиозно-философских гипотезах о происхождении мира, какие предлагал нам Гегель, (Гуссерль одновременно утверждал, что положение о том, что «мир есть, мир всегда был и всегда будет»³⁷ — это продукт наивной установки и предрассудок натурализма), то феноменология жизненного мира — это чистая философия без теологических вкраплений, которые все-таки у Гегеля возвышали философию до внеземного предназначения и служили в качестве смыслового идеала конечной цели мира.

Итак, преодолеть логику вопрошания можно только обратившись к «невопрошаемому остатку», который присутствует в этой логике и который делает невозможным поиск предельных оснований. Философия уже давно нашла способ поглощения «невопрошаемых остатков» тем, что она вопрошает от имени «Все» («Все есть вода» Фалеса). И это «Все» есть последний смысл философского вопрошания. У Гегеля это «Все» есть Бог, у Гуссерля — это Мир³⁸.

ЛИТЕРАТУРА

1. Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайна субъективности. О замысле феноменологии и логики у Гегеля. — М.: Наука, 1996. — 237 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории: Пер. с нем. А.М. Водена. — СПб.: Наука, 1993. — 480 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдурда Эрдмана и Фердинанда Вальтера: Пер. с нем. Кирилла Александрова. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — 304с.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — 501 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х томах. Т. 1 / Отв. Ред. А.В. Гулыга: Пер. с нем. М.И. Левиной. — М.: Мысль, 1975. — 532 с.
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Том 1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — 452 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа.— М.: Мысль, 1977.— 471с.
8. Кант И. Критика способности суждения // Соч. Т. 5. — М., 1955. — 414 с.
9. Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. — 2014. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Ausgabe von 1983. LXXXVI, 423 S.

³⁶ Ibid. — S. 490.

³⁷ Ibid. — S. 492.

³⁸ На эту тему для Гуссерля характерно следующее выражение: «Каждый отдельный предмет как значимость уже интенционально имплицитно подразумевает значимость всего мира как одно в мире» (Цит. по: Taguchi S. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl*. Die Fragen nach der selbstverständlichen 'Nahe' des Selbst. — S. 16).

10. Husserl E. Lebenswelt. *Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1917-1937). Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht. – 2008. – 959 s.

11. Kuzmin A. Die Reflexion und der Geist in Hegels Philosophie // *Hegel-Jahrbuch*. 2011 Geist? Zweiter Teil Herausgegeben von Andreas Arndt, Paul Cruysberghs, Andrzej Przylebski in Verbindung mit Lu De Vos und Peter Jonkers. – Akademie Verlag, 2011. – S. 69-72.

12. Kuzmin A. Der absolute Idealismus Hegels und seine Kritik durch Marx// *Hegel-Jahrbuch* 2015. Hegel gegen Hegel II. Herausgegeben von Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko in Verbindung mit ÖnaySözer und Alper Turken. – Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. 2015. S. 217-220.

13. Taguchi S. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl*. Die Fragen nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst. – Springer-Dordrecht / Boston / London. – 2006. – 260 s.

BIBLIOGRAPHY

1. Bykova M.F. Misteriya logiki i tayna subektivnosti. O zamysle fenomenologii i logiki u Gegelya. – M.: Nauka, 1996. – 237 s.

2. Gegel G.V.F. Lektsii po filosofii istorii. Per. s nem. A.M. Vodena. – SPb.: Nauka, 1993. – 480 s.

3. Gegel G.V.F. Lektsii po filosofii dukha. Berlin 1827/1828. V zapisi Ioganna Eduarda Erdmana i Ferdinanda Valtera: Per. s nem. Kirilla Aleksandrova. – M.: Izdatelskiy dom «Delo» RANKhiGS, 2014. – 304 s.

4. Gegel G.V.F. Nauka logiki: V 3-kh tomakh. T. 1. – M.: Mysl, 1970. – 501 s.

5. Gegel G.V.F. Filosofiya religii: V 2-kh tomakh. T. 1 / Otv. Red. A.V. Gulyga: Per. s nem. M.I. Levinoy. – M.: Mysl, 1975. – 532 s.

6. Gegel G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk: V 3 t. Tom 1. Nauka logiki. – M.: Mysl, 1974. – 452 s.

7. Gegel G.V.F. Entsiklopediya filosofskikh nauk. Tom 3. Filosofiya dukha. – M.: Mysl, 1977. – 471s.

8. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya // Soch. T. 5. – M., 1955. – 414 s.

9. Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. – 2014. Herausgegeben von Walter Jaeschke. Unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der Ausgabe von 1983. LXXXVI, 423 S.

10. Husserl E. Lebenswelt. *Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Texte aus dem Nachlass (1917-1937). Hrsg. von R. Sowa. Dordrecht. – 2008. – 959 s.

11. Kuzmin A. Die Reflexion und der Geist in Hegels Philosophie // *Hegel-Jahrbuch*. 2011 Geist? Zweiter Teil Herausgegeben von Andreas Arndt, Paul Cruysberghs, Andrzej Przylebski in Verbindung mit Lu De Vos und Peter Jonkers. – Akademie Verlag, 2011. – S. 69-72.

12. Kuzmin A. Der absolute Idealismus Hegels und seine Kritik durch Marx// *Hegel-Jahrbuch* 2015. Hegel gegen Hegel II. Herausgegeben von Andreas Arndt, Myriam Gerhard, Jure Zovko in Verbindung mit ÖnaySözer und Alper Turken. – Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston. 2015. S. 217-220.

13. Taguchi S. *Das Problem des 'Ur-Ich' bei Edmund Husserl*. Die Fragen nach der selbstverständlichen 'Nähe' des Selbst. – Springer-Dordrecht / Boston / London. – 2006. – 260 s.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

UDC 124.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-25-37

Н.М. СМИРНОВА

ПОНЯТИЕ СМЫСЛА В ЗЕРКАЛЕ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИХ ПРАКТИК

***Аннотация:** Предметом статьи является содержательная трансформация понятия смысла в классической, неклассической и (пост)неклассической герменевтике. Обосновано, что содержание понятия смысла относительно к процедурам его рациональной реконструкции. Показано напряженное противоречие между лингвофилософскими представлениями об интерсубъективной функции языка и субъективистской абсолютизацией роли интерпретатора, присущее постструктуралистской философии языка.*

***Abstract:** Intentional transformation of “meaning”-concept in classical, non-classical and (post)non-classical hermeneutics has been examined in this paper. It has been substantiated, that the very content of meaning should be viewed as correlative to its rational reconstruction procedures. Intensive contradiction between intersubjective functions of language, on the one hand, and subjective absolutization of interpreter’s role, on the other, adhered to XX century’s philosophy of language, has also been analyzed.*

***Ключевые слова:** язык, смысл, понимание, герменевтика, конфликт интерпретаций.*

***Keywords:** language, meaning, understanding, hermeneutics, conflict of interpretations.*

***От дисциплинарной герменевтики к философской.** Предметом статьи является не реконструкция герменевтических принципов самих по себе (герменевтической автономии объекта, смысловой связности, контекстуальности, аналогии, герменевтического круга и т.п. пред-понимания и т.п.), хорошо освещенных в философско-методологической литературе, а эволюция имплицитно порождаемого ими понимания смысла и осмысленно-*

Смирнова Наталья Михайловна – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философских проблем творчества, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: nsmirnova17@gmail.com.

сти, соответствующая историческим этапам рациональности в социальном познании. Я постараюсь показать содержание понятия смысла относительно к процедурам его рациональной реконструкции. Иными словами, смысл как идеальная предметность эпистемологии «отсвечивает» разными гранями в зависимости от различных практик истолкования. Он не представлен готовым к рецепции, но текстуально «сокрыт» хитросплетением фраз, тропов, идиом: когда семантическое соответствие знака и объекта установлено, в самих знаках нет следов этой работы. Но используемые процедуры смысловой реконструкции задают определенную оптику видения «образов смысла».

Начнем с различения созерцательного и интерактивного, т.е. коммуникативного подходов в понимании смысла. В первом случае задачей интерпретатора является обнаружить авторский смысл в «чистом виде», во втором смысл предстает как результат виртуального взаимодействия автора и интерпретатора. Подобным «образам смысла» соответствуют представления классической и неклассической герменевтик. «Синтетическая» герменевтика («конфликт интерпретаций» П. Рикера, «пролиферация интерпретаций» Ж. Деррида и т.п.) с отдельными оговорками соотносима с (пост)неклассическим типом герменевтики и рациональности социального познания в целом¹.

Внесем в определение П. Рикера одно важное уточнение: под *философской* герменевтикой будем понимать рефлексию над анализом проблем интерпретации в рамках «дисциплинарных» герменевтик, будь то филологическая, теологическая, историческая или социальная. Иными словами, философская герменевтика – это герменевтика второго порядка, философско-методологическая рефлексия над истолковательными практиками дисциплинарных герменевтик.

Истоки филологической герменевтики как искусства постижения смыслов мы находим еще в Аристотелевом труде «Об истолковании». Для понимания текста Стагирит полагал необходимым рассматривать логическую структуру суждений. Аристотель ориентирует на рациональное постижение смысла языковых выражений путем исследования взаимоотношений образа, знака и метафорического смысла. Он полагал, что дар создавать хорошие метафоры зависит от способности схватывать сходство в том, что по видимости не сходно, а живость метафоры – от способ-

¹ Возьмем за основу определение герменевтики, данное П. Рикером в московских лекциях и интервью 1995 г.: «под герменевтикой я понимаю теорию операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов; слово “герменевтика” означает не что иное, как последовательное осуществление интерпретации» (см.: *Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. – М.: Академия, 1995. – С. 3).

ности наглядного представления смысла в образах. С точки зрения общей эпистемологии существенно то, что *Hermeneia* Аристотеля имплицитно содержит критику наивного онтологизма смысла как «впечатлений», исходящих от самих вещей.

Средневековая теологическая герменевтика (*exegese*) вдохновляется стремлением к обмирщению сакрально-библейской мудрости в языке мирской повседневности. Интерпретация Слова как онтологической экспликации сакрального языка позволила вычленив в библейских текстах несколько (минимум два) пластов значений: историко-нарративное и собственно религиозное («духовное»). Подобная смысловая амбивалентность требовала разработки более изощренной теории знака и значения, в первую очередь, концепции символизации, которую мы и обнаруживаем у Августина Блаженного.

В знаменитом труде «О диалектике» (“*Dedialectica*”) Св. Августин изложил точку зрения, согласно которой исток символизации – во множественности смысловых пластов трактуемого текста (исторический, мифологический, религиозный и т.д.). Символ предполагает, что один смысл (явный) отсылает к другому (скрытому, непроявленному). И задача герменевтики – расшифровка символов, «срывание покровов» с неявного и обнаружение скрытых пластов значений, в раскрытии уровней значений, стоящих за очевидным (буквальным) значением. Но приобщение к сокрытым (сакральным) уровням значений требует посвящения в более глубокие пласты знания, нежели открыты обыденному сознанию верующего. Герменевтика Св. Августина элитарна, и уж по одной лишь этой причине едва ли могла бы служить основанием всеобщей философской теории истолкования.

Социальным запросом на дальнейшее развитие дисциплинарных герменевтик послужили культурные вызовы Просвещения и Реформации, пробудившие интерес к античному культурному наследию, с одной стороны, и потребность в протестантском прочтении Библии, с другой. Реформация, инспирировав культурную потребность массового перевода Библии на национальные языки, требовала реконструкции изначально, «примордиального» смысла, обращения к первоисточникам на древнееврейском и арамейском языках, а также и очищения самой («вульгарной») латыни от последующих языковых напластований.

Но перевод текстов со множественными смысловыми пластами «с одной культуры на другую» неизбежно чреват смысловыми сдвигами, референтными смещениями и перекрестной референцией. Ибо любому естественному языку присущи свои глубинные лингво-социальные механизмы порождения смысла, укорененные в привычных способах словоу-

потребления. Естественный язык – неисчерпаемая этимологическая кладовая потенциальных смысловых валентностей. Работа глубинных лингво-социальных механизмов смыслообразования задает *осмысленность* – таинственные семантические корреляции слов и вещей, за которыми, подобно хвосту кометы, отсвечивает intersубъективными смыслами вся культурная история языкового сообщества.

В ответ на вызовы Реформации и Просвещения дисциплинарные герменевтики развивалась под влиянием двух вышеназванных «велений времени»: защиты реформационного (протестантского) толкования Библии от традиционной католической догматики (*germeneutica sacra*), с одной стороны, и устремлений гуманистов к адекватному прочтению великого античного литературного наследия (*germeneutica profana*), с другой.

Подчеркну еще раз, что в своих истоках теологическая герменевтика Реформации и филологическая герменевтика (Ф.А. Вольф, Ф. Аст) – изначально представляли собою различные типы дисциплинарных герменевтик, относящихся к различным предметным областям духовной деятельности: первая развивалась в рамках теологии, вторая – логики и риторики. Но благодаря деятельным усилиям М. Лютера и Ф. Меланхтона, гуманистические настроения постепенно сближалась с реформационными устремлениями и, взаимно усиливая друг друга, совместно работали на становление собственно философской герменевтики – разделение герменевтики на филологическую и теологическую постепенно утрачивает былое значение. Философская классическая герменевтика сформировалась в результате когнитивного синтеза филологической и теологической герменевтик под влиянием усмотрения общности целей, задач и содержания их интерпретативных процедур.

Философская герменевтика отмечена печатью всеобщности. Она не усматривает принципиальных различий в процедурах интерпретации «сакрального» и «профанного»: ее принципы и приемы равно применимы как к «земному», так и «небесному», подобно тому, как «земная» и небесная механика впоследствии слились в единую науку. Так что зарождение собственно *философской* герменевтики, обладающей атрибутом философской всеобщности, следует связывать с освобождением наработанных практик истолкования от привязки к язычески-мифологическому и монологическо-догматическому контекстам.

Философская герменевтика есть герменевтика второго порядка – методологическая рефлексия над истолковательными правилами дисциплинарных герменевтик. Но результат когнитивного синтеза всегда больше суммы частей. Философская герменевтика устанавливает связь правил и процедур истолкования с общими проблемами языка и мышления

и — шире — типом рациональности в социальном познании. Свод этих правил (герменевтической автономии объекта, смысловой связности, контекстуальности, аналогии, герменевтического круга и т.п.) и составил ядро классической философской герменевтики, основателем которой принято считать протестантского теолога Ф. Шлейермахера.

Классическая философская герменевтика Ф. Шлейермахера. Для нее существенно то, что в ее рамках понятию смысла, равно как и любому объекту классической эпистемологии, присущ созерцательный характер. Смысл предстает чем-то вроде вложенной автором в текст идеальной книжной закладки (*resperse*). Его реконструкция идентифицируется со схватыванием потаенного замысла автора, — того смысла, что «вложен» автором в писанный текст. В соответствии с канонem *mens dicentis*: искомый смысл нельзя вложить в смылосодержащую форму — он должен быть извлечен из этой формы. Принцип герменевтической автономии объекта устанавливал соответствие смысла, извлеченного из текста, интенциям формообразующей воли в процессе словесного творчества.

Канон целостности, или смысловой связности герменевтического рассмотрения (соотнесении элементов с целым, частями которого они являются), Ф. Шлейермахер отстаивал наиболее энергично. Но эту целостность можно понимать и более широко: как целостность культуры, к которой принадлежит рассматриваемое произведение, — момент формообразующей деятельности «духа культуры».

В попытках ответить на этот вопрос, как применялись правила автономии объекта и герменевтической целостности, мы сталкиваемся с любопытной ситуацией. Дело в том, что сакральные тексты обладают высокой символической насыщенностью, и потому их смысл не лежит на поверхности. Парадокс, однако, заключается в том, что протестантские интенции М. Лютера со свойственным ему устремлением ограничить посредническую роль церкви в религиозной жизни, породили его убеждение, что Священное Писание, за исключением аллегорических включений, т.е. притч, постижимо через самое себя, и потому не требует истолкования.

Тем не менее, убеждение М. Лютера в изначально достаточной смысловой прозрачности священных текстов не устраняло практических проблем их истолкования. Важнейшая из них — «петля обратной связи», известная еще со времен античности под названием «герменевтического круга». Двигаясь в герменевтическом круге, интерпретатор на новом витке возвращается к ранее уже осмысленному содержанию и сверяет свои предположения с тем, что обнаружил в ходе последующей работы.

В духе классической герменевтики Ф. Шлейермахер и его последователи переносят принцип «герменевтического круга» на процедуру по-

нимания как всеобщий принцип интерпретации текстов — как светских, так и библейских. С его помощью удастся решить задачу философско-методологического характера — достижение понимания посредством правил грамматического и психологического истолкования, лишенных содержательной привязки как к церковной (протестантской) догматике, так и к определенному национальному языку.

Необходимость следовать всеобщим рациональным правилам, с одной стороны, и нацеленность на реконструкцию индивидуальных психологических интенций автора, с другой, подобны головам геральдических орлов, устремленных в разные стороны. Расходящиеся векторы этих устремлений обусловили известную амбивалентность классической философской герменевтики и обусловили двойственность понимания смысла в классической философской герменевтике (с одной стороны, это интерсубъективный смысл, доступный пониманию всех, но, с другой, — это индивидуальная психологическая интенция говорящего и/или пишущего).

Классическая герменевтика нацелена, главным образом, на реконструкцию «сокрытого смысла» — единственного, присущего авторской интенции. В амбивалентности грамматических и психологических интенций чаша весов все более склоняется в пользу последних: эволюция классической герменевтики именно их выдвигает на первый план, оттесняя ранее доминировавшие грамматические. На это обстоятельство, в частности, указывает Г. Гадамер, имея в виду рукописи Ф. Шлейермахера 1819 г., а также конспекты семинарских занятий в последнее десятилетие его жизни². Для нас же важно, что психологическая интерпретация герменевтики обусловила усмотрение «истинного смысла» как единственно возможного — интенционально обусловленного личностью автора-творца, свободного от «замутняющих» интерпретаций читателя. В таком понимании существа герменевтических установок нетрудно усмотреть отблеск классически-рационалистического идеала объективности знания как «очищения» его от всех характеристик когнитивной деятельности субъекта.

«Герменевтика жизни» Дильтея. Заданный поздними работами Ф. Шлейермахера субъективно-психологический крен в интерпретации смысла достигает апогея в «герменевтике жизни» В. Дильтея. Представитель «философии жизни» полагал, что методология Нового времени основана на изжитой метафизической предпосылке — картезиански-дуалистическом разделении тела и духа. Поэтому, а также в соответствии с антиметафизическим пафосом философии того времени (императива деск-

² См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. Б.Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — С. 243, 665 (прим. 20).

риптивности «наук о духе»), его интуитивистская герменевтика покоится на фундаменте описательной психологии, укореняющей смысл в «жизни» человеческого духа.

Онтологической импликацией психологической герменевтики Дильтея становится «сама жизнь», пребывающая «по ту сторону» дихотомии духовного и телесного, Бытия и Понятия. Понять — значит пережить лично, выявить жизненную связь понимаемого с совокупным личным опытом человека — системой его жизненных смыслов. В социально-антропологическом смысле понимание — духовная «сборка» сознания, опыт персональной идентификации. В своих высших формах обыденное понимание, по В. Дильтею, возвышается до уровня специализированного искусства интерпретации.

Хотя интуитивистская герменевтика В. Дильтея и может быть понята как продолжение субъективно-психологических интенций «позднего» Ф. Шлейермахера, различий между ними куда больше, чем сходства. Сравнимая философскую герменевтику В. Дильтея и Ф. Шлейермахера, подчеркнем, что в рамках дильтеевской интуитивистской герменевтики «понимание» окончательно утрачивает общезначимый (интерсубъективный) и обретает сугубо личностный смысл — трактовка, в направлении которой, как отмечено выше, исторически эволюционировала и шлейермахеровская классическая герменевтика. Но В. Дильтей смещает когнитивный акцент с интенции читающего на интенцию живущего (пере-живающего). А потому поиск единственно верного смысла изначально обречен на неудачу: мы все понимаем по-разному, убежден В. Дильтей, — если вообще понимаем.

Есть и другое отличие, вытекающее из первого. В рамках интуитивистской «герменевтики жизни» (жизни как текста) бессмысленно говорить о достижении «единственно верного» понимания «на все времена». Ведь с каждым последующим когнитивным усилием оно обнаруживает все новые горизонты жизненных переживаний³. Горизонт жизненных смыслов человека — в постоянном изменении и ре-интерпретации: он постоянно обогащается все новыми коннотациями — как под влиянием новых переживаний, так и вследствие обретения более объемной оптики исторического видения — «Критики исторического разума» (В. Дильтей).

Неклассический подход к понятию смысла. Данный подход исторически связан с именем Х.-Г. Гадамера⁴. В рамках неклассической герменев-

³ Впоследствии идея безграничного расширения смысловых пространств воплотились в феноменологии Э. Гуссерля в понятии интенционального горизонта сознания.

⁴ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. Б.Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.

тики смысл не есть идеальный объект, изначально «встроенный» в текст авторским замыслом, первозданная чистота которого подлежит герменевтическому «расколдованию», — исследование смысла погружено в контекст коммуникативной парадигмы и изначально философски нагружено коммуникативными смыслами. Авторский смысл — это идеальный объект, подлежащий реконструкции интерпретатором путем возвратного движения от результата, выраженного в тексте, к авторской интенции его порождения путем виртуального диалога. Интерпретатор, опираясь на собственный жизненный опыт и категории мышления своего времени (универсалии культуры), мысленно воссоздает авторский творческий процесс, свивая петлю обратной связи в сфере собственного духовного опыта. Иными словами, интерпретация авторского текста необходимо включает в себя самоинтерпретацию интерпретатора.

Таким образом, в неклассической герменевтике Г. Гадамера смысл является «дважды рожденным», продуктом активного когнитивного взаимодействия интерпретатора и творца. Искру смысла высекает когнитивное усилие интерпретатора, вступающего в виртуальный диалог с автором-творцом и вовлекающего глубинные пласты человеческого сознания. Позиция интерпретатора не является чисто рецептивной — она предполагает *повторное смысловое со-конституирование*. Выражаясь современным IT-языком, интерфейс творца и чтеца — вот подлинный локус рождения нового смысла. Язык — кладезь кристаллизованных значений и, пользуясь привычными словами, мы постоянно привносим новые значения, готовые кристаллизоваться в естественном языке и культуре.

Читатель — сообразно содержанию культурных универсалий своего времени — извлекает из текста более емкий смысл, чем тот, что изначально полагал сам автор. Так мы читаем великие тексты культуры, смысл которых «взрослеет» вместе с культурным сообществом. Эволюция их смыслового содержания обусловлена социально-историческими мутациями универсалий культуры поколений читателей.

Но виртуальное общение автора-читателя складывается не только на основе интересубъективного опыта, но и в соответствии с личной биографически-детерминированной ситуацией: опытом проживания жизни, кристаллизованном в системе субъективных значений. Поэтому мы и впрямь понимаем по-разному, солидарен с В. Дильтеем Г. Гадамер, — если вообще понимаем. Однако, в отличие от интуитивистской герменевтики, вариативность понимания Г. Гадамера заключена не в уникальности индивидуально-психологического переживания жизни, а в духовном своеобразии паттернов культурного диалога читателя и творца. И результат их виртуального диалога не предсказуем в принципе. Искру смысла высека-

ет взаимодействие двух сознаний, вовлекающих глубинные пласты аффективно-эмоциональных структур, вербально-смысловых ассоциаций.

И процесс этот не поддается рациональной реконструкции в полном объеме. А потому главной задачей философа-герменевтика в методологическом сопровождении процессов интерпретации, полагает Г. Гадамер, является *изучение условий, способствующих возникновению понимания, его культурные, социальные и деятельностные предпосылки*. В их числе — исторические обстоятельства, духовная атмосфера времени, его историческое априори и когнитивные «предрассудки»⁵ — коллективное бессознательное (К.Г. Юнг), географические, этнические и социальные опосредования. Подобная установка созвучна идеалам и нормам неклассической рациональности с присущей ей рефлексивностью в отношении опосредующего влияния на результаты познания операций и средств когнитивной деятельности. Однако сам процесс понимания, психологически манифестируемый заметными сдвигами в смысловой структуре сознания, таинственен и непредсказуем, как сама жизнь.

Постнеклассическая герменевтика. Ярчайший представитель (пост-)неклассической герменевтики П. Рикер характеризует свою программную установку как «прививку герменевтической проблематики к феноменологическому методу»⁶. С этой целью П. Рикер возвращает герменевтику из области хайдеггеровской онтологии *Dasein* в сферу семантического анализа процессов интерпретации. Его цель — создать синтетическую схему любой герменевтики на основе синтеза феноменологии, структурной лингвистики и психоанализа. «Рефлексивная философия, феноменология и герменевтика — три тенденции в развитии философской мысли, последователем которых я себя считаю»⁷, — утверждает он.

«Рефлексивная философия» — не только неокантианство, но и любая «философия субъекта» — привлекала П. Рикера заостренностью на проблеме когнитивного самосознания познающего. Лишь рефлексивный анализ, т.е. работа в логике возможного, узаконивает семантику двойного смысла — главную ось герменевтического поля исследования. Постановка семантики во главу угла герменевтического анализа позволяет подойти к исследованию значений без риска отделить понятие истины от метода, убежден П. Рикер.

⁵ Замечу, что Г. Гадамер освобождает понятие предрассудка от приписанных ему Просвещением негативных коннотаций и сближает его с «предпониманием».

⁶ *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: Пер. И. Сергеевой. — М.: Медиум, 1995. — С. 3.

⁷ Там же. — С. 7.

Общим элементом любой герменевтики, ее семантическим ядром — от экзегезы до психоанализа, — является, по П. Рикеру, определенная двойственная («дву-осмысленная») конструкция смысла. Ее роль состоит в том, чтобы «показывать, скрывая»⁸ в семантике показанного-скрытого. «Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл — прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый»⁹. Работа с двойственным смыслом, по П. Рикеру, составляет сущность герменевтической практики.

В соответствии с таким пониманием целей и задач герменевтики, понятие интерпретации предстает как работа по проявлению сокрытого смысла. «Интерпретация, скажем мы, это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении»¹⁰. Интерпретация, по П. Рикеру, — это работа с множественным смыслом. Смысл и интерпретация — понятия соотносительные: интерпретировать — значит понимать знаковую форму как воплощенную множественность смыслов.

Воздавая дань кантианскому анализу когнитивных структур сознания трансцендентального субъекта, П. Рикер решительно отвергает идею абсолютной прозрачности самосознания и полноты саморефлексии в отношении субъекта эмпирического. Это (а также влияние на него Р. Дальбьеца) приводит его к осознанию важности того, что одной лишь семантики для философского обоснования герменевтики недостаточно. Семантический план, по П. Рикеру, должен быть дополнен моментом *само-понимания*.

Однако рефлексирующий субъект само-понимания не является трансцендентальным: он живет в бытии, мыслит, чувствует, переживает. Следовательно, сам язык — «дом бытия» — требует соотнесения с человеческой экзистенцией. Это обращает Рикера к эвристическому потенциалу психоанализа — важнейшего источника его постструктуралистской герменевтики. Ибо техника психоанализа, основанная на презумпции, что бессознательное структурировано как язык, целиком работает в сфере естественного языка. Психоанализ имеет дело с объектом познания, — данным непосредственно, на манер писанных текстов. Его реальность — замещенные желания, вытесненные влечения и т.п. — ускользающая,

⁸ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: Пер. И. Сергеевой. — М.: Медиум, 1995. — С. 17.

⁹ Там же. — С. 18.

¹⁰ Там же.

скрытая, непроявленная. Но в той мере, в какой психоаналитическая рефлексия способна «выговаривать умолчания» вытесненных желаний, символ сна, оговорки, мифов она может быть использована как инструмент расшифровки скрытого (непроявленного) смысла. Психоаналитическая герменевтика обращена к игре двойного смысла, смысла отсроченного, замещенного, перемещенного, зашифрованного. Объект психоанализа расположен в поле смысла, а предмет — это деятельность искажения, протекающая в нем.

П. Рикер стремится превзойти структуралистские установки изучения языка как застывшей структуры, закрытых схем и таксономической систематизации, выражающих приоритет «моментального снимка» языка над его историей¹¹. Поэтому третьим компонентом рикеровской «синтетической» герменевтики является концепция порождающих грамматик Н. Хомского — *постструктуралистская лингвистика*.

П. Рикер опирается на важнейшее положение генеративной грамматики Н. Хомского, чтобы понять, как работает «живой» язык с его свободной комбинаторикой и генерированием. А для этого мы должны принять во внимание его иерархическое строение. Подлинно фундаментальное понимание языка, убежден П. Рикер, предполагает осознание его как иерархии уровней. При этом переход к новой единице дискурса (фразы или высказывания) представляет собой разрыв, мутацию в иерархии уровней¹². Это, в частности, означает, что представление о том, что хорошо изложенный текст имеет лишь одну «правильную» интерпретацию (и множество неправильных) не соответствует современному уровню развития философской герменевтики.

Опыт структурализма в его постструктуралистской интерпретации учит, что двойственность смысла заключена в его амбивалентной природе: внутреннем различии означающего и означаемого (места во внутренней системе языка как упорядоченной структуры) и внешнем: как соответствие знака и вещи. Так в концепции П. Рикера сочленены структурирующая инвентаризация и постструктуралистская импровизация. Смысл подобен двуликому Янусу, обращенному как на свой собственный мир языковых значений, так и на жизненный мир человека, в котором он живет и действует. В свою очередь, интересубъективное содержание жизненного мира детерминировано наличными универсалиями культуры. Последние создают интересубъективный контекст смысловых содержаний,

¹¹ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: Пер. И. Сергеевой. — М.: Медиум, 1995. — С. 126.

¹² Там же. — С. 124.

полагающий предел чрезмерной зависимости содержания интерпретации от конкретного интерпретатора — будь то «пролиферация интерпретаций» Ж. Деррида или «конфликт интерпретаций» самого П. Рикера. Таков предварительный итог схематизации когнитивных метаморфоз смысла в исторических типах герменевтик.

Ю.М. Лотман замечал, что в художественном тексте, да и в обыденной речи, слово, наряду со своим интерсубъективным словарным значением, выполняет и роль местоимения для еще не выявленного содержания. Это содержание (открытый горизонт значений, по Э. Гуссерлю) конституируется из их связей. В современном философском дискурсе тезис о роли этих связей — операции предикации в процессах интерпретации — обретает дальнейшее углубление и обоснование в трудах А.В. Смирнова. Определяя осмысленность как установление (выявление, прочувствование, экспликацию в языке) связности текста, он подчеркивает многоаспектность самой этой связности. Подобная многоаспектность коренится в предикации, способе связи субъекта и объекта. «И самое интересное, — отмечает он, — что эта связь может быть устроена по-разному, причем по-разному на самом глубинном уровне»¹³. Поэтому спрашивать, что «на самом деле» означает данный текст, данная субъект-предикатная конструкция, убежден он, — бессмысленно. В многообразии характера этой предикативной связи — исток многообразия и возможного конфликта интерпретаций.

Заключая, можно констатировать, что понятие смысла относится к типу герменевтических практик и — шире — к типу рациональности в социальном познании. Само понятие, его полнота, единственность или множественность (вариативность), а также и способы его реконструкции «заданы» рамками превалирующего типа рациональности в социальном познании и герменевтической практике. А потому философское исследование смысла — важнейший путь самопознания человека и его культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. Б.Н. Бессонова. — М.: Прогресс, 1988. — 704 с.
2. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. — М.: Академия, 1995. — 159 с.
3. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике: Пер. И. Сергеевой. — М.: Медиум, 1995. — 412 с.
4. Смирнов А.В. Анатомия текста: как работает сознание // Анатомия философии: как работает текст / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. — М.: Изд. Дом ЯСК, 2016. — С. 29-58.

¹³ Смирнов А.В. Анатомия текста: как работает сознание // Анатомия философии: как работает текст / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. — М.: Изд. Дом ЯСК, 2016. — С. 30.

5. Хомский Н. Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли: Пер. с англ. Б.П. Нарумова. – М.: КомКнига, 2005. – 232 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Gadamer Kh.-G. Istina i metod. Osnovy filosofskoy hermenevtiki / Per. s nem., obshch. red. B.N. Bessonova. – М.: Progress, 1988. – 704 s.
2. Riker P. Hermenevtika. Etika. Politika. Moskovskie lektzii i intervyyu. – М.: Akademiya, 1995. – 159 s.
3. Riker P. Konflikt interpretatsiy. Ocherki o hermenevtike: Per. I. Sergeevoy. – М.: Medium, 1995. – 412 s.
4. Smirnov A.V. AnATOMiya teksta: kak rabotaet soznanie // AnATOMiya filosofii: kak rabotaet tekst / Sost. i otv. red. Yu.V. Sineokaya. – М.: Izd. Dom YaSK, 2016. – S. 29-58.
5. Khomskiy N. Kartezianskaya lingvistika. Glava iz istorii ratsionalisticheskoy mysli: Per. s angl. B.P. Narumova. – М.: KomKniga, 2005. – 232 s.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

UDC 130.12

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-38-52

А.С. АЛЕХНОВИЧ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ОНТОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРОБЛЕМА «Я»

***Аннотация:** Предметом исследования является анализ феноменов «Я», самости и сознания в их соотношении с дофеноменальными порождающими предпосылками. Такие предпосылки обнаруживаются автором в досознательном опыте человеческой субъективности, которая запускается смыслообразующей спонтанной способностью воображения. Автором показано, что проблема формирования «Я» заключается в неразличении субъективности сознания и субъектности мышления. Сознание выступает как смыслообразующая спонтанная активность, которая проявляется в двух планах: сверхреальном (воображаемом) и реальном (возможном). Субъектность мышления возникает в связи с необходимостью упорядочить в социально опосредованные формы культуры и адаптировать к реальности нестабильный эмоционально-образный комплекс воображения. Действительность сознания открывается как нередуцируемая субъективность присутствия, которая в явлении себя самой (самость), т.е. дорефлексивном и рефлексивном соотношении, отсылает к самообнаружению — кажимости «Я», идентифицирующей себя в речи и мышлении. Делается вывод, что в результате номинативных и коммуникативных практик формируется индивидуальный субъект с персональной идентичностью в социальном мире.*

***Abstract:** In the article the phenomena of the “I”, self and consciousness in their relation with the pre-phenomenal generative premises are analyzed. Such premises are revealed by the author in the subconscious experience of human subjectivity, which is triggered by the sense-forming spontaneous ability of the imagination. The imaginative concept of consciousness is also used, which allows one to interpret human subjectivity from the pre-phenomenal premises of meaning. The author shows*

Алехнович Александр Сергеевич — аспирант кафедры философии ФСФ ИОН РАНХиГС (Москва). E-mail: alehnovich.san@rambler.ru.

that the problem of the formation of the self is the non-distinction of subjectivity of consciousness and personality of thinking. Consciousness appears as a senseful spontaneous activity, which manifests itself in two planes: superreality (imaginary) and reality (possible). The personality of thinking arises in connection with the need to streamline into socially-mediated forms of culture and adapt to reality an unstable emotional-imaginative complex of imagination. The actuality of consciousness is revealed as a non-reducible subjectivity of presence, which in the phenomenon of self (self), i.e., pre-reflexive and reflexive self-relationship, refers to self-discovery – the self-identity of the “I”, identify myself in speech and thinking. It is concluded that, as a result of the nominal and communicative practices, an individual subject with a personal identity in the social world is formed.

Ключевые слова: Я, самость, сознание, субъективность, воображение, феномен, субъект, идентичность, смысл.

Keywords: I, self, consciousness, subjectivity, imagination, phenomenon, subject, identity, sense.

Постановка вопроса о субъекте, субъективности и «Я»

Появление метафизического концепта «Я» связывают с именами Р. Декарта и Б. Паскала. Первый философ приступил к разработке проблематики существующего в своем вопрошании *cogito sum*, а второй, собственно, и ввел субстанциализированное понятие «Я» (*lemoi*) в своих «Мыслях». С этого времени данный концепт становится одним из центральных для новоевропейской метафизики. Субъективность *cogito* понималась как опыт самосознания, удостоверяющего свое существование. Именно из фигуры «Я» как «мыслящей вещи» (*rescogitans*) разворачивается истолкование не совпадающих с ним понятий самости (*lesoi*, *Selbst*), субъекта, духа, души, индивида и личности¹.

Конечно, идея себя, как и техники работы с «Я», присутствовали и ранее – в мыслительных практиках античности и средних веков. Начиная с диалогов Платона, в философии развивалась проблема самости (греч. αὐτό αὐτό) и «познания самого себя» (греч. γυῖβίσεαὐτόν). М. Фуко выделял две традиции выстраивания самости (технологии «заботы о себе»): стоическую и христианскую. Стоическая традиция трансформации самости («эпистофэ» – обращение к самому себе) подразумевала сохранение постоянства самого себя при самоанализе своего поведения. Христианская же традиция прямо указывала на необходимость «метанойи» – коренного изменения своей самости, разрыва с самим собой в своих про-

¹ См.: Карпо В. Вопрос кто? Ego и Dasein // Субъективность и идентичность. – М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. – С. 80-101.

шлых состояниях, отказа от самого себя для преобразования души². Поэтому можно говорить об исторических модусах становления сознания, которые получают различную концептуализацию в европейских традициях понимания человека.

От картезианского *cogito* до постструктуралистских концепций субъективности история Я-субъекта развивалась под знаком проблематизации теории суверенного и неизменного субъекта («метафизики субъективности», по выражению М. Хайдеггера) и всех связанных с ним дискурсов, что означало постепенную десубстантивацию субъекта. В попытке преодоления абсолютного трансцендентального Его были намечены две линии неэгологических концепций сознания, объединенных критикой «антропоцентрического гуманизма»: «Я» — производное от сознания (Ж.-П. - Сартр — Ж. Делез) и «Я» — производное от языка и текста (Г.-Г. Гадамер — Ж. Деррида). Сартр в работе «Трансцендентность Эго» постулирует неэгологическую субъективность сознания: Эго — трансцендентный объект рефлексивного сознания, которое является спонтанной активностью состояний, продуцирующей саму себя³.

В концепции субъективации М. Фуко и концепции индивидуальности Ж. Делеза мы видим устранение позиции субъекта как сущности: для Фуко фигура субъекта является результатом практик субъективации и технологий властных эффектов, а для Делеза — переходом от индивидуума к дивидууму⁴. Вторая линия методологических подходов связана со стратегиями «лингвистического поворота» в проблематике субъективности у представителей герменевтики, структурализма и аналитической философии языка и сознания⁵. Таким образом, речь идет о стратегиях перехода к бессубъектной онтологии субъективности в ситуации разрастания архаических практик жизни в попытках преодоления проекта Модерна.

Целью настоящей статьи является прояснение вопроса о соотношении феноменов «Я», самости и сознания с их дофеноменальными порождающими условиями, которые мы находим в человеческой субъективности, генетически запускаемой смыслообразующей способностью воображения. Как возможно бытие человеческой субъективности до концепту-

² См.: Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. — СПб.: Наука, 2007. — С. 235, 237.

³ Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. — М.: МОДЕРН, 2011. — 160 с.

⁴ Делез Ж. Postscriptum к обществам контроля // Переговоры. 1972-1990. — СПб.: Наука, 2004. — С. 226-233.

⁵ См.: Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 112 с.

ализации его в формах мышления и деятельности, т.е. до субъекта и объекта? Кто существует и мыслит, когда мы говорим о субъекте и личности? Что является связующим единством сознания в качестве условия формирования любых субъектных (Я) и интерсубъектных структур (Мы)?

Феноменологический анализ сознания и мышления

Проблема обнаружения, или конституирования, «Я», на наш взгляд, заключается в *неразличении сознания и мышления*. Модус ясного и отчетливого для себя мышления был приписан Декартом всей субъективности человека (в рамках парадигмы тождества бытия и мышления) с ее разнообразными способами проявления⁶. Однако феноменология, экзистенциализм и герменевтика в XX веке подорвали сложившееся в западноевропейской метафизике представление о «прозрачности субъекта для самого себя»⁷. Под воздействием тематики бессознательного и тематики человеческой конечности появилось понимание того, что «Я» не тождественно содержанию сознания (самосознания) и не является сущностным рефлексивным центром сознания.

Итак, мышление — только один из модусов сознания человека, а последнее наряду с бессознательным составляет многоуровневую структуру субъективности. Мышление — познавательная способность человека, которая для своей предметности нуждается в субъектном основании. Субъектность задает, во-первых, предметность речи, т.е. она продуцирует способность к дифференциации и определению реальности для репрезентации в речи, а во-вторых, условия возможности для предметного мышления, или иначе — представляющего мышления. Если позиция субъекта организует произвольную активность в человеческом сознании, а именно мышление, язык, коммуникация и социальное взаимодействие, то субъективность развертывается как спонтанная активность сознания, включая воображение, телесность и аффекты. *Субъективность является онтологическим горизонтом активности сознания, а субъектность — основополагающим принципом организации «Я».*

Для прояснения нашего тезиса о несовпадении сознания и мышления, субъективности и субъектности, необходимо указать на переход в истории новоевропейской философии от метафизики тождества к метафизике различия. Парадигма тождества (бытия и мышления, мышления и воли) не рефлексировала проблему различия между явлением сознания

⁶ Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. — М.: Академический проект, 2011. — С. 152.

⁷ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — С. 16-18.

и его понятием, бытием и представлением о нем (мышление). С точки зрения философии тождества, существовать — значит соответствовать самому себе, своей сущности (мышлению).

Философия различия предлагает альтернативный принцип отношения бытия и мышления: существовать — значит быть иным, проводя «онтологическое различие между бытием сознания и его понятием»⁸. Все теоретические построения включают в себя формальные оппозиции, вся содержательная определенность которых состоит во взаимном противопоставлении, взаимной соотнесенности. В противопоставлении элементов находятся не сущности, а различия. Сознание же в таком случае — это первичный опыт различий. Первично не сознание, не его интенциональный предмет, а сам доинтенциональный опыт различий, который их формирует и удерживает как определенности.

Таким образом, *сознание не тождественно самому себе, оно есть различие смысла и его явления, феномена и его бытия*. Если бы не существовало разрыва между бытием и его феноменом в сознании, стало бы невозможно самосознание. Иными словами, чтобы относиться к себе (рефлексия), нужно не совпадать с собой (различение). Субъективность — это предпосылка непосредственного отношения к своему бытию, к бытию-с-другими и бытию-в-мире в целом. *Субъективность есть специфическое бытие сознания (феномен бытия), благодаря которому мы обнаруживаем сознание в своем сознании как самосознание: сознание как мы его обнаруживаем и как оно позволяет себя обнаруживать*.

Самость — это процесс субъективности, не заданный и постоянно продолжающийся в течение человеческой жизни. Самость не является устойчивой сущностью или «ядром» личности, которое бы задавало способ его бытия, но это есть динамическое образование, которое включает *самоактуализацию, самовоздействие и несовпадение с собой* в границах сознания⁹. Эти границы сознания определяются изнутри как проективная сила экзистенции человека, а не извне как психофизическая детерминация. Результатом постоянной актуализации становится самоотрицание и потеря своей наличности (тождественности).

Таким образом, «Я» не тождественно сознанию, которое оказывается не прозрачным для самого себя: сознавая нечто (интенциональный генезис сознания), я себя не сознаю (рефлексивный генезис сознания).

⁸ Комаров С.В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии: дис. ... док. философских наук. — Екатеринбург, 2007. — С. 32.

⁹ Гиренок Ф.И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. — М.: Академический Проект, 2012. — С. 29.

Способ, которым я вижу мир, обнаруживает меня в мире, но скрывает меня от самого себя. Позицию «Я» можно определить как переживание агентивности при концентрации внутреннего внимания на интенциональных актах сознания, от которых «Я» неотделимо. Сознание — континуальный процесс, в котором «Я» выступает участником, подчиняющимся его развитию.

Как же возможно единство согласованного опыта сознания (личной идентичности) без отсылки к трансцендентальному Ego? Начнем с тезиса, что *человек — это существо, основой существования которого является телесный опыт, а условием возможности — сознание, включая сюда мышление, язык и социальность*. Далее мы исходим из имагинативной онтологии сознания, которая позволяет интерпретировать феномены «Я», самости и субъективности из дофеноменальных предпосылок смыслогенеза¹⁰.

Помыслить предпосылки сознания — значит ли это выйти за пределы сознания? Очевидно, что осознание сознания не может предшествовать самому сознанию, т.е. быть собственной предпосылкой. Однако среди таких порождающих предпосылок указывают на мозг, язык, тело, действие, социум или нарратив. Мы же попробуем указать, что источник субъективности изначально лежит в области дорефлективного «уже-сознания»¹¹, и определим сознание как *смыслообразующую субъективность человека*, которая: 1) феноменологически — есть опыт различения между бытием и его феноменом, 2) экзистенциально — есть опыт присутствия в мире (специфический модус бытия).

Становление человеческой субъективности разворачивается на пересечении опыта тела (аффекты), опыта социума (язык и коммуникация) и опыта сознания (смыслы). В качестве самоидентичности субъективного опыта сознания феноменологическая традиция, помимо темпорального синтеза на уровне формы потока переживаний, предлагает ассоциативные синтезы на уровне содержания переживаний кинестетического и аффективного опыта.

Таким образом, в качестве основных опытных измерений субъективности выступают такие конститутивные феномены, как *аффективность, телесность, интерсубъективность и темпоральность, которые подразумевают тотальное единство бытия сознания*¹². *При этом дорефлективный опыт*

¹⁰ См.: Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 607 с.

¹¹ Гиренок Ф.И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого. — М.: Академический Проект, 2012. — 237 с.

¹² Козырева А.С. Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе // Вопросы философии. — 2014. — № 4. — С. 156-167.

самости (самоприсутствия) выступает необходимым условием для конституирования минимальных, далее нередуцируемых характеристик сознания («данность в перспективе первого лица», «минимальное самосознание»). Границы теории субъективного тождества личности вынуждают искать ее истоки в «феноменологическом исследовании дорефлексивной и докогнитивной организации первичной самости»¹³. В любой самой примитивной жизни сознания присутствует самоощущение (ощущения всегда мои, целостное телесное ощущение и т.д.). Самоощущение (senseofself) существует прежде всякой рефлексии (пререфлексивное самосознание), но в рефлексии фиксируется самоданность сознания, рефлексия и есть субъективный опыт самоданности сознания в темпоральном потоке¹⁴.

Концепции пререфлексивного самосознания (неэгологическая концепция Ж.-П. Сартра, концепция «минимальной самости» Д. Захави¹⁵), как и рефлексивного самосознания новоевропейской философии от Декарта до Гуссерля («Я» как формальный принцип тождества в сознании), претендуют стать условием возможности единства сознания, удерживающего все свои состояния и идентифицирующего их как свои собственные. Однако они не могут преодолеть традицию рефлексивного философствования, в рамках которого гипотетический дорефлексивный характер «Я» обосновывается в структуре временного потока сознания рефлексивным способом. Иными словами, рефлексивная интерпретация сознания и обнаружение «Я» в основе своей не могут быть чисто рефлексивными процедурами, т. е. в самосознании сознание сталкивается с тем, что само себя выстраивает до уровня самосознания: это вершина айсберга, основание которого уходит в досознательный опыт субъективности.

Что подразумевается нами под досознательным опытом субъективности в качестве основания сознания? Генезис человеческой субъективности неотделим от антропогенеза, а значит, и от происхождения мышления, общества и языка, появление и взаимообусловленное развитие которых определено активностью воображения. Из трех традиционных модусов сознания — мышление (*vóησις*), чувственность (*αἴσθησις*) и воображение (*φαντασία*) — именно воображение является первичной формой сознания.

Кант был первым, кто начал разрабатывать категорию воображения (*facultas imaginandi*) в качестве конститутивной для всего человеческого познания. В главе «О схематизме чистых понятий рассудка» «Критики

¹³ Там же. — С. 165-166.

¹⁴ Zahavi D. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness // *The New Husserl: A Critical Reader* / ed. by Donn Welton. — Bloomington: Indiana University Press, 2003. — P. 160-161.

¹⁵ Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. — N.-Y.: Oxford University Press, 2011. — Pp. 316-335.

чистого разума» он определял чистую (трансцендентальную) способность воображения как третью основную способность познавательной деятельности, которая априорным образом синтезирует чувственные представления сообразно категориям рассудка¹⁶.

По словам Ю.М. Бородай, активность воображения является «перерывом» «непрерывности внешней детерминации рефлекторной динамики, как “реакцией на отсутствие”, т.е. как рождением произвольного идеального представления»¹⁷. Сознание — это исключительно человеческое приобретение, его основа — воображение, которое, с точки зрения эволюции, является избыточным и даже небезопасным для выживания в экстремальных условиях окружающей среды. Воображение разрывает рефлекторный круг растормаживающих реакций (стимул-реакция) и ведет от внешней детерминации среды к спонтанному внутреннему смыслогенезу и внешнему опосредованию, т.е. конвертации биопрограмм в смысловые конструкции культуры¹⁸.

Феноменальное бытие сознания возникает между реальным и воображаемым. Воображение наделяется особым режимом темпоральности — «присутствие без определенного настоящего», тогда как восприятие — это присутствие в настоящем¹⁹. *Сознание конституирует само себя и является, таким образом, имманентным процессом дофеноменального образования и различения смыслов.* Поэтому для понимания сознательного опыта следует различать *имагинативное* и *интенциональное* сознание. Или иначе, анонимно воображаемое (продуктивная активность досознания) определяет субъективное интенциональное (репродуктивная активность сознания). Имагинативное сознание можно уподобить пассивному синтезу (субстрату) как прафеноменологической структуре самообразующихся становящихся смыслов, а интенциональное сознание — активному синтезу в гуссерлевской терминологии. Следовательно, феноменологическое исследование направлено на то, «что находится по эту сторону данности и явления, или до сознания» (феноменологическое бессознательное, по выражению М. Ришира)²⁰.

Что такое смысл для сознания? *Сознание может переживать эмоционально явленные смыслы (сознание в модусе воображения), а может пред-*

¹⁶ Кант И. Критика чистого разума. — М.: Наука, 1999. — 655 с.

¹⁷ Бородай Ю.М. Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. — М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. — С. 85.

¹⁸ Пелипенко А.А. Постигание культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — С. 328.

¹⁹ См.: Детистова А.С. Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. — 2012. — № 6. — С. 139-148.

²⁰ Там же. — С. 146.

ставлять предметные смыслы (сознание в модусе мышления). Воображение предшествует представляющей способности сознания (репрезентация наличного). Воображающая способность сознания создает смыслы, эмоционально упакованные в образы — неустойчивые смыслообразы (сверхреальное состояние — воображаемое), которые через социально опосредованную деятельность седиментируются в концепты-представления, затем в концепты-понятия (реальное состояние — знание).

Иными словами, взаимодействующее человеческое сообщество, опосредованное знаками, определяет переход от воображаемого к символическому плану действительности. В этом процессе как раз необходимым звеном выступают обобщающие схемообразы, которые формируют динамическую структуру воображаемого, преобразующего сенсорные рецепции в знаковые репрезентации. Если сознание образует смыслы-связи образов с неопределенными эмоциями, то мышление — это машина по различению существующего и несуществующего, которая формирует устойчивую социально организованную реальность. Единицами сознания выступают феномены, а единицами мышления — концепты, разделенные на типы знания, а следовательно, на типы мышления.

Интересно, что мозг не видит разницы между воспринимаемым и воображаемым²¹ (например, эффект плацебо), это делает мышление. И этот факт согласуется с «*сущностным законом*» сознания у Гуссерля, согласно которому воспроизведение в фантазии и репродукция в восприятии являются эквивалентные по смыслу феномены²². Иначе говоря, данность сущностей (эйдосов) одинаково выводима как из актуального опытного, так и не-опытного (фантазия) созерцания²³. Фантазия освобождает конституируемые смыслы от модусов бытийной значимости (существование/ несуществование): «существование вещи не требуется данностью с необходимостью, — оно в известном отношении всегда случайно»²⁴. С этим положением соглашается и Хайдеггер, характеризую способность воображения через специфическую непривязанность к сущему²⁵.

Имагинативное сознание в своей спонтанной активности переживает прафеномены (доинтенциональные смыслы), интенциональное сознание

²¹ См.: Рамачандран В. С. Рождение разума. Загадки нашего сознания. — М.: Олимп-Бизнес, 2006. — 224.

²² Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1. — М.: Гнозис, 1994. — С. 153.

²³ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. — М.: Академический проект, 2009. — С. 37.

²⁴ Там же. — С. 140.

²⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: Логос, 1997. — 143 с.

имеет дело с явлениями (языковые значения), которые представляют реальность вещей (референциальное сущее) с помощью знаков (кажимость).

Таким образом, переход от доинтенционального к интенциональному — это переход от выражения к обозначению, от непосредственной смысловой данности переживания к замещающей репрезентации определенных мыслей и совместных действий в горизонте значимого мира. Согласно Хайдеггеру, феномен — не понятие или представление, но то, что «само-по-себе-себя-кажет». Явление, подразумевая отсылающую связь как проявление «чего-то», «означает соответственно как раз не-показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание <...> Явление есть давание знать о себе через нечто, что себя кажет»²⁶. В таком случае знак «кажет себя как то, что оно в самом себе не есть. Показывая себя, сущее «выглядит так, словно...». Такое казание себя мы называем кажимостью»²⁷. Таким образом, феномен не явление, а явление не кажимость, поскольку они по-разному имеют свое основание в феномене.

Феномен — это смысл бытия экзистирующего сущего, т.е. внутренняя структура такого способа существования, которое можно назвать самоприсутствием («присутствием по отношению к себе», по выражению Сартра). Что из этого следует? Сознание — есть невозможный переход к возможному, который проявляется в двух планах: сверхреальном (воображаемом) и реальном (возможном). *Человек — трансгрессивное сущее, активность которого вытекает не благодаря, а вопреки всем предшествующим возможностям*. Если фактичность определяет порядок реального (бытие-в-мире), то экзистенциальность человека дает проект — на-бросок себя самого за пределы своей изначальной биологической конституции. Бытие-вне-мира — выход за пределы реального-возможного, а человек — сущее невозможного (транс-возможного), т.е. сверхреального.

Экзистенция состоит в постоянной разрыве своей наличности, которая оказывается трансцендентной для рефлексивного самообнаружения. Мы ищем смыслов, а репрезентативная машина мышления подкладывает нам значения, упакованные в знаки, концептуализируя то, что мы называем «самость» в форме языковой, нарративной или перформативной самопрезентации «Я», давая нам ощущение постоянства субъективного опыта.

Иными словами, кажимость «Я» кажет себя так, что явление самости дает знать о феномене присутствия как то, что себя не кажет. *Действительность сознания — нередуцируемая субъективность присутствия, кото-*

²⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2013. — С. 29.

²⁷ Там же. — С. 28-29.

рая в явлении себя самой (самость), т.е. дорефлексивном и рефлексивном самоотношении, отсылает к самообнаружению — кажимости «Я», идентифицирующей себя в речи и мышлении.

Итак, сознание определяет существование как свою субъективность, что антропологически стало возможным благодаря взрыву воображаемого. Как уже было сказано, мышление, язык и коммуникация в качестве модификаций сознания возвращают телесные аффекты досознательного (допредикативного) опыта сознания к реальности, точнее, не возвращают, а конституируют реальность жизненного мира. Мышление — это событие различения действительного (модальность присутствия) и возможного (модальность отсутствия), а воображение — это трансгрессия возможного/невозможного из порядков наличного. Язык привязывает спонтанный смыслогенез воображения к упорядоченной реальности через концептуализацию предметных значений. Социально разделяемое воображаемое удерживает присутствие в действительности через реальность (табу, стереотипы, модели, паттерны поведения и восприятия, роли, персоны и т.д.), взаимосвязанно организуя реальность на порядке действительности и одновременно ее воспроизводя. Появление культуры — социально и телесно взаимообусловленный процесс формирования и трансформирования докогнитивных способов организации наших смысловых связей с вещами, т.е. с реальностью (от лат. *res* — «вещь»).

Таким образом, *мышление — это деятельность, практическая адаптация к реальности и когнитивная ее интерпретация в концептах, а сознание — процесс самовоздействия переживаемыми образами в субъективном опыте (сознание-для-себя)*. Мышление что-то делает со своими предметами, а сознание не делает, а «делается». Субъективность сознания шире субъектности мышления, ее телесная конституция неотделима от конкретного человеческого существования.

Мышление можно отделять и моделировать на небιологических носителях, перенося (пока гипотетически) когнитивные функции мышления на внешние устройства. В последнем случае мышление выступает в форме компьютерного интеллекта, который вычисляет (от англ. *computation* — «вычисление»), считает и решает другие познавательные задачи (алгоритмические операции когнитивных актов). Интеллект работает с информацией (от лат. *in-formare* — «придавать форму») — формализованными данными, которые вбиваются в форму для хранения, передачи и обработки. Наличие интеллекта обнаруживается в тех или иных формах у высших животных. В частности, эксперименты В. Келлера с шимпанзе показали, что обезьян можно обучить начаткам логических (инструментальных) операций. Кроме того, интегральная теория интел-

лекта (когнитология) активно продвигает идею моделирования искусственного интеллекта и создания роботов, которые, по сути, представляют собой компьютерные системы на базе самообучающихся программ.

В контексте этих рассуждений можно констатировать процесс постепенного отчуждения мышления от сознания: естественный интеллект (эмоциональный, практический, социальный и т.д.) трансформируется в качество искусственного интеллекта, решающего свои собственные задачи. Когнитивные исследования проектируют новую модель мышления без сознания, что несет вызов личностному бытию человека. Видимо, направление эволюционного антропогенеза развивается от рефлекторного круга детерминированного поведения животных через спонтанную активность сознания и упорядоченное социальное мышление к знаково-кодируемому функционированию бессубъектных структур, точнее, кибернетических субъектов без субъективности (искусственный интеллект).

В рассматриваемом нами аспекте проблематики человеческой самости эта тенденция разворачивается через имперсональный по форме процесс смыслообразования в досознательном опыте сознания, который предшествует субъективной деятельности мышления и речи, далее, к коллективно-персональному, а затем и индивидуально-персональному способу существования, которое снова сменяется гипотетическим деперсонализированными неосознаваемыми программами автоматического управления собственным поведением²⁸.

Заключение

Подводя итоги, подчеркнем, что целостность и идентичность самовосприятия «Я» «есть лишь результат (всегда отчасти искусственной) фиксации и стабилизации смысловых и феноменальных структур» при переходе от воображения к восприятию²⁹. В воображении сознание есть всегда «ужезнание», которое не осознает себя как «Я», а свои переживания как собственные. В этом модусе сознания еще нет языкового представления (репрезентации), задающего рефлексивные структуры восприятия (презентации). И только в языковой самообъективации появляется самореферентное выражение «Я», или рефлексивная позиция к себе и миру от первого лица. Такая позиция «Я» обосновывает идентичность своей личности во

²⁸ См.: Bargh J.A. Bypassing the will: toward demystifying the nonconscious control of social behavior // R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (eds.). *The New Unconscious*. — N.-Y.: Oxford University Press, 2005. — P. 37-60.

²⁹ Ямпольская А.В. Феноменологическая редукция как прием // Вопросы философии. — 2017. — № 2. — С. 201.

взаимосвязанных структурах языка (пропозициональная идентичность), коммуникации (коммуникативная идентичность), дискурсивных практик (дискурсивная идентичность), личной и исторической памяти (нарративная идентичность) и взаимодействия (этическая идентичность) — всего того, что соответствует субъектному и интерсубъектному мышлению (совместно опосредованной лингвокогнитивной деятельности).

В результате этих номинативных и коммуникативных практик означивания наличной реальности формируется индивидуальный субъект с персональной идентичностью (заданностью) в социальном мире. В этой организуемой заданности индивид выстраивается идентичностью на уровне индивидуальности тела, а личность — идентичностью на уровне социально оформленной самости.

Итак, эмоционально-образный комплекс воображения, объединяя смысл и переживание смысла в одно состояние, разворачивает минимальные условия для до- и сознательного опыта выражения своей субъективности. Номинативно-коммуникативный комплекс восприятия и мышления, формируя основания культурного опосредования человека при переходе его от организма к личности, определяет опыт существования от первого лица. Эмпирический опыт сознания раскрывает возможность опыта самовосприятия (минимального самосознания) в пределах реального положения дел в мире. *Экзистенциальный опыт сознания раскрывает опыт самобытия как феномена присутствия, пробрасывая экзистенциальность человека от возможного опыта к опыту невозможного — сверхреальному состоянию воображаемого и готовности его осуществить.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бородай Ю.М.* Эротика-смерть-табу: трагедия человеческого сознания. — М.: Гнозис, Русское феноменологическое общество, 1996. — 416 с.
2. *Пиренок Ф.И.* Абсурд и речь. Антропология воображаемого. — М.: Академический Проект, 2012. — 237 с.
3. *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени // *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1. — М.: Гнозис, 1994. — 162 с.
4. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. — М.: Академический проект, 2009. — 489 с.
5. *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках и другие философские работы. — М.: Академический проект, 2011. — 335 с.
6. *Делез Ж.* Postscriptum к обществам контроля // Переговоры. 1972-1990. — СПб.: Наука, 2004. — С. 226-233.
7. *Демистова А.С.* Феноменологический проект М. Ришира: фантазия как измерение феноменологического // Вопросы философии. — 2012. — №6. — С. 139-148.
8. *Кант И.* Критика чистого разума. — М.: Наука, 1999. — 655 с.
9. *Карро В.* Вопрос кто? Его и Dasein // Субъективность и идентичность. — М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. — С. 80-101.

10. Козырева А.С. Субъективность и единство самости в феноменологической перспективе // Вопросы философии. — 2014. — № 4. — С. 156-167.
11. Колесников А.С., Ставцев С.Н. Формы субъективности в философской культуре XX века. — СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — 112 с.
12. Комаров С.В. Проблема субъективности в трансцендентально-феноменологической традиции западной философии: дис. ... д.филос.н. — Екатеринбург, 2007. — 481 с.
13. Пелипенко А.А. Постижение культуры: в 2 ч. Ч. I. Культура и смысл. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. — 607 с.
14. Рамачандрани В.С. Рождение разума. Загадки нашего сознания. — М.: Олимп-Бизнес, 2006. — 224.
15. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. — СПб.: Владимир Даль, 2002. — 471 с.
16. Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. — М.: МОДЕРН, 2011. — 160 с.
17. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981-1982 учебном году. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. — М.: Логос, 1997. — 143 с.
19. Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Академический проект, 2013. — 460 с.
20. Ямтольская А.В. Феноменологическая редукция как прием // Вопросы философии. — 2017. — №2. — С. 195-205.
21. Bargh J.A. Bypassing the will: toward demystifying the nonconscious control of social behavior // R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (eds.). *The New Unconscious*. — N.-Y.: Oxford University Press, 2005. — P. 37-60.
22. Zahavi D. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness // *The New Husserl: A Critical Reader* / ed. by Donn Welton. — Bloomington: Indiana University Press, 2003. — Pp. 157-181.
23. Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. (ed.) *The Oxford Handbook of the Self*. — N.-Y.: Oxford University Press, 2011. — Pp. 316-335.

BIBLIOGRAPHY

1. Boroday Yu.M. Erotika-smert-tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya. — М.: Gnozis, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1996. — 416 s.
2. Girenok F.I. Absurd i rech. Antropologiya voobrazhaemogo. — М.: Akademicheskij Proekt, 2012. — 237 s.
3. Husserl E. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni // Gusserl E. *Sobr. soch.* T. 1. — М.: Gnozis, 1994. — 162 s.
4. Husserl E. *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaya.* — М.: Akademicheskij proekt, 2009. — 489 s.
5. Dekart R. *Rassuzhdenie o metode, chtoby verno napravlyat svoj razum i otyskivat istinu v naukakh i drugie filosofskie raboty.* — М.: Akademicheskij proekt, 2011. — 335 s.
6. Delez Zh. *Post scriptum k obshchestvam kontrolya // Peregovory. 1972-1990.* — SPb.: Nauka, 2004. — S. 226-233.
7. Detistova A.S. *Fenomenologicheskij proekt M. Rishira: fantaziya kak izmerenie fenomenologicheskogo // Voprosy filosofii.* — 2012. — № 6. — S. 139-148.
8. Kant I. *Kritika chistogo razuma.* — М.: Nauka, 1999. — 655 s.
9. Karro V. *Vopros kto? Ego i Dasein // Subektivnost i identichnost.* — М.: Izd. Dom VShE, 2012. — S. 80-101.
10. Kozyreva A.S. *Subektivnost i edinstvo samosti v fenomenologicheskoy perspektive // Voprosy filosofii.* — 2014. — № 4. — S. 156-167.
11. Kolesnikov A.S., Stavtsev S.N. *Formy subektivnosti v filosofskoy kulture XX veka.* — SPb: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshchestvo, 2000. — 112 s.

12. Komarov S.V. Problema subektivnosti v transtsendentalno-fenomenologicheskoy traditsii zapadnoy filosofii: dis. ... d.filos.n. – Ekaterinburg, 2007. – 481 s.
13. Pelipenko A.A. Postizhenie kultury: v 2 ch. Ch. I. Kultura i smysl. – M.: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2012. – 607 s.
14. Ramachandran V.S. Rozhdenie razuma. Zagadki nashego soznaniya. – M.: Olimp-Biznes, 2006. – 224.
15. Reno A. Era individa. K istorii subektivnosti. – SPb.: Vladimir Dal, 2002. – 471 s.
16. Sartr Zh.-P. Transtsendentsiya Ego. Nabrosok fenomenologicheskogo opisaniya. – M.: MODERN, 2011. – 160 s.
17. Fuko M. Germenevtika subekta: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981-1982 uchebnom godu. – SPb.: Nauka, 2007. – 677 s.
18. Haydegger M. Kant i problema metafiziki. – M.: Logos, 1997. – 143 s.
19. Haydegger M. Bytie i vremya. – M.: Akademicheskii proekt, 2013. – 460 s.
20. Yampolskaya A.V. Fenomenologicheskaya reduktsiya kak priem // Voprosy filosofii. – 2017. – №2. – S. 195-205.
21. Bargh J.A. Bypassing the will: toward demystifying the nonconscious control of social behavior // R.R. Hassin, J.S. Uleman, J.A. Bargh (eds.). The New Unconscious. –N.-Y.: Oxford University Press, 2005. – P. 37-60.
22. Zahavi D. Inner Time-Consciousness and Pre-Reflective Self-Awareness // The New Husserl: A Critical Reader / ed. by Donn Welton. –Bloomington: Indiana University Press, 2003. – Pp. 157-181.
23. Zahavi D. Unity of Consciousness and the Problem of Self / Gallagher S. (ed.) The Oxford Handbook of the Self. –N.-Y.: Oxford University Press, 2011. – Pp. 316-335.

Поступила в редакцию 30.03.2018 г.

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-53-58

О.Ю. ГЛУХОВА

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ЧЕЛОВЕКА И ИХ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ПОСТРОЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА

Аннотация: В статье затрагивается проблема единых мировоззренческих оснований картины мира современного человека; в качестве примера соответствующих концепций рассматривается смыслогенетическая теория А.А. Пелипенко; делаются выводы об объяснительных возможностях таких теоретических построений.

Abstract: The article is concerned with unified world-view foundations for the world-picture of modern human being. By way of example, it touches upon the concept of sense-genetic theory by A.A. Pelipenko. The conclusions on the explanatory value of such theoretical constructs are offered.

Ключевые слова: общество, культура, картина мира, научная картина мира, смысл, смыслогенетическая теория.

Keywords: society, culture, world-picture, scientific world-picture, sense, sense-genetic theory.

*Внешний мир мы познаем через окружающую природу,
а внутренний познаем душой.*

Яо Цзуй (555–603)

В современной социальной теории до сих пор остается открытым вопрос, приобретший особую остроту еще со времен «Теории коммуникативного действия» Ю. Хабермаса: как возможно — и возможно ли в принципе — для нынешнего глобализирующегося общества такое положение дел, при котором оно, как в свое время локальные архаические со-

Глухова Ольга Юрьевна — магистрант ФСФ ИОН РАНХиГС (Москва, Чебоксары). E-mail: o.y.glukhova@yandex.ru.

общества, руководствовалось бы в своей жизнедеятельности некоей всеобщей «метанормой», гарантирующей такое общество от войн и иных масштабных конфликтов и опирающейся на единые мировоззренческие основания?¹

Многочисленные примеры «всесильных» и «верных» учений, претендовавших на то, чтобы обеспечить своим приверженцам единогласие в разрешении любых социальных конфликтов, на поверку оказывались лишь идеологическими системами, предназначенными не столько для примирения внутри себя самых разных взглядов на мир и человека в нем, сколько для перекраивания этих самых взглядов по шаблону единственно верного учения.

Система мировоззренческих смыслов, лежащих в фундаменте той или иной культуры в определенную историческую эпоху и характеризующихся внутренней самосогласованностью и структурной целостностью, может быть названа «картиной мира», или «моделью мира», данной эпохи². Картина мира «идеологизируется» тогда, когда одни смыслы, нормы и ценности культуры становятся догмами³, в то время как другие «предают-ся анафеме» или попросту замалчиваются.

По мнению некоторых исследователей, современное общество как раз живет в эпоху расцвета очередной догматизированной системы убеждений, лишь увеличивающей с течением времени социальную напряженность, хотя и располагает при этом всеми возможностями для гармонизации мировоззренческих смыслов среди сторонников самых разных воззрений, различных социально-культурных норм и ценностей. Например, отечественный исследователь, автор фундаментального труда «Постижение культуры» А.А. Пелипенко утверждает, что роль единственной законодательницы мировоззренческих смыслов сегодня пытается принять на себя такая достаточно молодая и не самая широкая область культуры человечества, как позитивистская наука.

Основываясь на довольно позднем, с исторической точки зрения, методе эксперимента, «...позитивистская методология клеймит и осмеивает любые “абстрактные идеи” как мистические, антинаучные и вообще, несерьезные, не понимая, что пока “не абстрактным” и вообще существующим считается лишь то, что можно “пощупать”, описать и изме-

¹ См.: Habermas, J. *The Theory of Communicative Action. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* / Trans. by T. McCarthy. — Boston: Beacon Press, 1987. — P. 157 et sqq.

² См.: Степин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. — М.: ИФРАН, 1994. — С. 13-14.

³ Там же. — С. 78-79.

речь, о подходе к решению теоретических вопросов не может быть и речи»⁴. Не будучи, разумеется, в состоянии «пощупать и измерить» такие движущие силы человеческой деятельности, которые обычно обобщаются в понятиях веры, убежденности, чувств и эмоций, ценностей и тому подобного, методология позитивизма сводит все мотивы человеческих поступков (а затем и всей неспешной поступи истории) к «стремлению бесконечно улучшать материальные условия существования», стараясь представить данное положение в виде некоей аксиомы⁵.

Как следствие, картина мира вообще, и научная картина мира, в частности, упускает из виду широчайший пласт мировоззренческих смыслов современного человека и вместо объективного изучения социальных, природных и психологических феноменов в их взаимосвязи и взаимовлиянии, напротив, старается подогнать совокупность фактов о мире и человеке под некогда сооруженный теоретический фундамент.

А именно, в противоположность некогда существовавшему в локальных сообществах «метанормам» честности, преданности, взаимопомощи, иным субъективно значимым основаниям социальной интеграции — словом, в противоположность всему тому, что может быть обобщено в понятии «коммуникативного разума», «инструментальный разум», особенно начиная с механицизма Нового времени, стремится к тому, чтобы понять окружающий мир, разъяв его по линиям раздела субъект-объектной взаимосвязи⁶. Не в состоянии проникнуть в тайники человеческой субъектности и объяснить ее роль в формировании, в т.ч. социальной действительности, позитивистская субъект-объектная методология механицизма заходит в тупик, вынося субъективно значимые мировоззренческие смыслы за пределы научной картины мира и не находя для них равнозначной замены⁷.

В свою очередь, развернутая в «Постижении культуры» авторская «смыслогенетическая теория» предполагает иной подход к изучению социокультурных явлений, основанный на «...движении не от поверхности вглубь, а, наоборот: от когнитивных технологий, через ментальные структуры к наличным продуктам смыслообразования — социально-культурным практикам и от них — к историческим фактам и феноменам культу-

⁴ См.: *Пелипенко А.А.* Культура как полевое образование // <http://cult-cult.ru/culture-as-a-field-formation/> (дата обращения — 20.12.2017 г.).

⁵ *Пелипенко А.А.* Постижение культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. — М.: РОССПЭН, 2012. — С. 30.

⁶ Habermas J. Op. cit.; Habermas J. *The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* / Trans. by T. McCarthy. — Boston: Beacon Press, 1984. — P. 389.

⁷ *Пелипенко А.А.* Постижение культуры. — С. 16.

ры»⁸. По убеждению автора, такое движение исследовательской мысли «от корней» (отсюда и название, «смыслогенетическая теория») способно преодолеть «расколотость» современной картины мира и указать воинствующему позитивизму его действительное место в культуре и истории.

Для расширения объяснительных возможностей научной картины мира и введения в круг ее интересов наиболее значимых аспектов смыслообразования современности А.А. Пелипенко предлагает обратить внимание на возможности концепта «культурного поля» (КП): «...концепт КП, не будучи при современном состоянии науки в полной мере экспериментально доказан, подтверждает право на свое существование тем, что способен объяснять явления и феномены, которые признанные теории объяснить не могут или объясняют неполно и неудовлетворительно»⁹.

Согласно смыслогенетической теории, правомерность представлений о существовании культурного поля находит свое подтверждение в идее всеобщей эмпатической связи (ВЭС), распространенной во всех мировоззренческих системах за исключением новоевропейского механистического рационализма¹⁰. Начиная с древнейших верований, допускавших возможность взаимовлияния человека и окружающего мира через средство магического символа и ритуала, и вплоть до современных представлений синергетики и квантовой механики, признающих деятельность и сознание человека ключевыми факторами некоторых изменений и процессов в окружающей среде, основополагающие смыслы картины мира никогда не исключали идею непрерывности пространства и «слитности с пространственно-временным континуумом» человека его психики¹¹.

Почему же, в целом не исключая континуальных представлений о реальности, современная научная картина мира все же не использует свой объяснительный потенциал для исследований по проблемам существования культурного поля и подобным, чье решение могло бы способствовать формированию единых мировоззренческих оснований среди представителей самых разных экономических, политических, культурных подразделений глобального общества?

Автор смыслогенетической теории видит причину такого положения дел в жестком дисциплинарном разграничении разных видов научно-исследовательской деятельности. Переданные в ведение, с одной стороны, естествознания и, с другой, социально-гуманитарных наук, окружающий

⁸ Там же. – С. 25.

⁹ Пелипенко А.А. Культура как полевое образование.

¹⁰ Пелипенко А.А. Постигание культуры. – С. 55.

¹¹ Там же. – С. 260.

мир природных явлений и внутренний мир человеческой психики оказались по разные стороны баррикад субъект-объектной методологии: «...перехода из сфер космологии, физики и биологии в область историко-культурной реальности, мы будто бы оказываемся в совершенно другом мире, куда, однако, протягиваются фундаментальные закономерности эволюции всего сущего»¹². Смыслогенетическая теория, изучая эти самые связующие нити общих закономерностей бытия человека и окружающего мира, по замыслу как раз и призвана «...преодолеть зазор между естественнаучным и гуманитарным дискурсами»¹³.

Основным логико-понятийным средством такого рода исследований является концепт «смысла» — локально сформированного психического состояния, выраженного в кодах и транслируемого в сферу социальной коммуникации. Уникальность подобных психических образований позволяет рассматривать их как частные дискретные состояния общего континуума культурного поля; при этом наивно-позитивистское видение такой «ряби» и «волн» единого непрерывного пространства заставляет принять их за отдельные независимые объекты, рисуя нам механистическую картину мира. Согласно последней, «...“твердые кусочки” вещества разбросаны в пустоте»¹⁴, тогда как альтернативный подход в дополнение к такому видению реальности позволяет увидеть также и «сгустки поля» «гетерогенного пространственно-временного континуума»¹⁵, что может объяснить, в т.ч. и такие, казалось бы, необъяснимые социально-культурные явления, как существование общечеловеческих ценностей или же взаимовлияние субъективных норм поведения и объективных социальных процессов.

Таким образом, мировоззренческие структуры человека, лежащие в основе современной картины мира, дают возможность разностороннего осмысления социальной и культурной действительности. Недостаточное внимание к одним мировоззренческим смыслам или же их исключение, догматическое преувеличение значимости других — все это ведет к противоречиям и парадоксам современной картины мира в целом и научной картины мира как ее важной составляющей. Смыслогенетическая теория А.А. Пелипенко убедительно показывает нам, что человек современности способен учесть в своей модели мира различные точки зрения на окружающую действительность и самого себя, так чтобы разные грани заложенного в таких построениях смысла взаимно уравновешивали и дополняли друг друга.

¹² Там же. — С. 35.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. — С. 44.

¹⁵ *Он же*. Культура как полевое образование.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пелипенко А.А. Постижение культуры: в 2 ч. Ч. 1. Культура и смысл. – М.: РОССПЭН, 2012. – 607 с.
2. Пелипенко А.А. Культура как полевое образование // <http://cult-cult.ru/culture-as-a-field-formation/> (дата обращения – 20.12.2017 г.).
3. Степин В.С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л.Ф. Кузнецова. – М.: ИФ РАН, 1994. – 274 с.
4. Habermas J. *The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* / Trans. by T. McCarthy. – Boston: Beacon Press, 1984. – 465 p.
5. Habermas J. *The Theory of Communicative Action. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason* / Trans. by T. McCarthy. – Boston: Beacon Press, 1987. – 457 p.

BIBLIOGRAPHY

1. Pelipenko A.A. Postizhenie kultury: v 2 ch. Ch. 1. Kultura i smysl. – M.: ROSSPEN, 2012. – 607 s.
2. Pelipenko A.A. Kultura kak polevoe obrazovanie // <http://cult-cult.ru/culture-as-a-field-formation/> (obrashchenie – 20.12.2017).
3. Stepin V.S. Nauchnaya kartina mira v kulture tekhnogennoy tsivilizatsii / V.S. Stepin, L.F. Kuznetsova. – M.: IF RAN, 1994. – 274 s.
4. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Volume 1: Reason and the Rationalization of Society / Trans. by T. McCarthy. – Boston: Beacon Press, 1984. – 465 p.
5. Habermas J. The Theory of Communicative Action. Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason / Trans. by T. McCarthy. – Boston: Beacon Press, 1987. – 457 p.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

Раздел 2. Проблемы цивилизационной идентичности человека

UDC 140.8

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-59-68

Н.М. СМИРНОВА

ЦИВИЛИЗАЦИОННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

***Аннотация:** Рассмотрен эвристический потенциал (пост)неклассической методологии социального анализа и философско-методологические проблемы исследования цивилизационной идентичности. В их числе социально-онтологические основания когнитивных пределов адекватности классических методологий и эвристичности двух взаимодополнительных исследовательских стратегий: структурно-функционального и коммуникативно-смыслового подходов. Показана когнитивная специфика взаимоотношения идеального типа и реальности применительно к исследованию цивилизационной идентичности.*

***Abstract:** Heuristic power of (post)non-classical social sciences' methodology as well as special problems of civilization's identity studies have been analyzed in this paper. Both socio-ontological foundation of cognitive framework's adequacy of classic methodologies and complementarity of structure-functional and communicative-meaningful strategies have also been involved in the study. Cognitive correlation of ideal type and reality in civilization studies has clearly been demonstrated.*

Смирнова Наталья Михайловна – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философских проблем творчества, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: nsmirnova17@gmail.com.

Ключевые слова: общество, цивилизация, индустриальное общество (Модерн), кризис идентичности, социальные коммуникации, интерсубъективная смысловая структура.

Keywords: society, civilization, industrial society (Modernity), identity crisis, social communications, intersubjective meaningful structure.

Методологические презумпции

Императивом современной (пост)неклассической социальной методологии является требование рассматривать сложные теоретические проблемы в рефлексивном соотношении с используемыми методологическими средствами, а также с целями и ценностями субъекта социального мышления и действия. Ибо научная картина (социального) мира существенным образом зависит от когнитивных характеристик используемых подходов, задающих концептуальный каркас и ракурс интерпретации объекта познания, являясь онтологической проекцией сетки метода¹. Императивы же классической рациональности, адекватные социально-научным задачам XIX в., отнюдь не всегда соразмерны масштабам и сложности проблем социального анализа века XXI. Почему?

Классическая социальная («системосозидающая») теория, заимствующая идеалы и нормы классического естествознания, адекватна идеальному типу индустриального общества с присущей ему жесткостью социальных структур и институтов, образующих устойчивые цивилизационные «скрепы» классического Модерна. Ныне восходящий (классический) капитализм канул в Лету. Современному «мягкому» (soft, liquid) Модерну свойственна *условность социальной стратификации*. Социальный «класс», убежден крупнейший французский социолог П. Бурдьё, — не что иное, как «класс на бумаге», т.е. категория ни организационно, ни идеологически не связанных друг с другом лиц, объединенных лишь сходством налоговых деклараций. Стратификационные единицы классического Модерна — классы и социальные прослойки, скрепленные общностью социальных интересов, — теснят эвентуальные объединения, как по мановению волшебной палочки, исчезающие по завершению подчас одной-единственной публичной акции.

Но и более устойчивые социальные структуры, объединенные условностью культурного символа или ритуалами символических практик, отнюдь не всегда предполагают продолжительную и целенаправленную социально-групповую деятельность. Неотрайбализм и неоязычество, рели-

¹ См.: *Степин В.С.* История и философия науки. — М.: Академический проект, Трикста, 2011. — С. 270-288.

гиозные секты и эстетизация примитива, поглотившие уставший от бремени культуры молодежный Запад, не обошли стороной и Россию. Нарастание неоархаических тенденций порождает цивилизационный синдром «нового средневековья». По словам У. Эко, «Средние века уже начались»².

Текущее состояние социальных структур liquid Modernity чревато «новой робинзонадой» – *разрушением базисных структур социально-групповой идентификации*. Невозможность самоотождествления с социальной группой и как следствие – фрагментация человеческой экзистенции – порождает специфический социально-психологический феномен, известный как «*кризис идентичности*». В свою очередь, размывание устоев социально-групповой идентификации влечет за собою заметное ослабление *коммуникативной поддержки субъективной реальности*, лишает человека социально-психологической защищенности, даруемой социальным классом, старорусской общиной или германской маркой.

Прошедший горнило Реформации и Просвещения человек европейской культуры, утратив веру в небесное покровительство, лишился и социально-групповой поддержки. «Кризису идентичности» сопутствует ощущение раскола собственного Я, обращение в «непродуктивного индивида» (А. Кара-Мурза), «одномерного человека» (Г. Маркузе), а то и вовсе в «человека без свойств» (Р. Музиль). Социальная бездомность и экзистенциальное одиночество перед лицом универсума порождает парадоксальные социально-психологические синдромы «бегства от свободы» (Э. Фромм) и «ускользания реальности».

Социально-онтологическим основанием «размягчения» социальных структур позднеиндустриального общества является масштабная массовизация современных экономически развитых обществ, классические проявления которой описаны еще Х. Ортегой-и-Гассетом. Но в отличие от классической массовизации – разложения традиционалистских структур кланово-родовой идентификации и становления социальных классов индустриального общества – «новая массовизация» (З. Бауман) подобна социальной энтропии, ведущей к деградации и обеднению социальных связей³.

«Размягчение» жестких социальных структур в «ситуации постмодерна» (Ж.-Ф. Лиотар) и «размывание» классовобразующих признаков индустриального общества инспирирует поиск новых методологий, адекватных те-

² См.: Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258-267.

³ См.: Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2002. – С. 176-192.

оретическому описанию «мягкой» социальной стратификации «soft Modernity». Подобный социальный запрос на преодоление «теоретической дальности» макросоциальных концепций требует обращения к анализу низовых, рутинных практик в структурах жизненного мира человека и адекватных им «смыслопостигающих» методов социального познания с гибкой настройкой на социально-культурную специфику исследуемого объекта.

Но это не значит, что классические (системосозидающие) методы социального теоретизирования следует отбросить как отжившие. Выбор исследовательской стратегии в конкретной познавательной ситуации — процесс творческий. И обусловлен он не только когнитивной адекватностью, но и (в значительной мере) — исследовательской целесообразностью, постановкой исследовательской задачи, задающей концептуальные рамки и ракурс ее предметного анализа — «структуры релевантности»⁴. Поэтому системно-структурные (макросоциальные) и коммуникативно-смысловые (микросоциальные) подходы, основанные на различных социально-онтологических допущениях, взаимодополняют друг друга, «работая» на решение различных исследовательских задач⁵.

В современной социальной методологии работают как взаимодополнительные, но пока что отнюдь не равноправные, две различные когнитивные стратегии, олицетворяющие методологические полюса философских исследований социальной реальности, между которыми — целый спектр промежуточных (гибридных) образований. Первая — структурно-функциональная⁶ — составляет мейнстрим традиционной (преимущественно позитивистской) социальной науки. В ее когнитивном фокусе — функции, выполняемые социальными структурами и институтами в поддержании целостности («социального равновесия») социального организма.

Альтернативная исследовательская стратегия исходит из понимания глубокого онтологического различия природного и социального миров, которое развитая социальная наука не может игнорировать, — презумпция того, что, в отличие от мира природы, социальный мир — это «мир, светящийся смыслом»⁷. Вне интересубъективной смысловой структуры

⁴ См.: Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с англ., сост. тома, послесл. Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 235-400.

⁵ Что, конечно же, не снимает задачи построения теории среднего уровня. Однако ее методологические презумпции — предмет отдельного анализа.

⁶ С известными оговорками его можно считать логическим (но не идеологическим) продолжением марксизма.

⁷ См.: Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом / Пер. с англ., сост. тома, послесл. Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.

социальной реальности как культурного артефакта совместной человеческой деятельности просто не существует. Поэтому *коммуникативно-смысловая* стратегия сфокусировала внимание на реконструкции *смысловой структуры* изучаемого социального явления — интерсубъективной структуры социально разделяемых значений, объединяющих людей в культурное сообщество (Meaningful structure of the social world).

К числу ее концептуальных вариаций следует отнести, прежде всего, «понимающую социологию» М. Вебера, символический интеракционизм (Ч.Х. Кули, М. Мид⁸), и, наконец, социальную феноменологию — когнитивный синтез понимающей социологии М. Вебера и «феноменологии жизненного мира» позднего Э. Гуссерля. Суть феноменологического проекта социального анализа состоит в установке на изучение социальных явлений с точки зрения их роли в интерсубъективной системе социальных значений, или — феноменологически — в «смысловой структуре социального мира» (Meaningful structure of the social world). Интерсубъективная структура социальных значений образует «фоновое», непроблематизируемое «само собой разумеющееся» (“takenforgranted”) знание культурного сообщества — седиментацию прошлого социального опыта и горизонт его типичных социальных ожиданий.

В парадигмальных рамках социальной феноменологии социальный анализ задается не традиционными научно-социологическими вопросами «сколько?» и «почему?», но: «как это возможно?» и «что это значит для человека?». Поэтому культурно-антропологическая, «человекомерная» составляющая «встроена» в саму суть методологических установок социально-феноменологического проекта анализа социальной реальности.

Россия в парадигме цивилизационного анализа

О России принято говорить как о стране с непредсказуемым прошлым. Это скорее остроумно, чем глубоко. Социально-феноменологический анализ учеников и последователей А. Шюца — отца-основателя социальной феноменологии — П. Бергера и Т. Лукмана⁹ свидетельствует о том, что глубокие социальные трансформации, чреватые изломами человеческой повседневности, неизбежно влекут за собою ре-интерпретацию прошлого социального опыта с высоты вновь обретенного. В основе этого процесса — потребность согласовать (привести в соответствие) новые

⁸ См.: Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок: Пер. с англ. Н.М. Смирновой, О.А. Зотова. 2-е изд., испр. — М.: Идея-Пресс, 2001. — 328 с.

⁹ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: Пер. с англ. Е. Руткевич. — М.: Academia-Центр, Медиум, 1995. — 321 с.

социальные значения с ранее уже кристаллизованными в смысловой структуре социального мира (Meaningful structure of the social world). Поэтому рассмотренное сквозь призму наличного опыта, прошлое человека столь же «не предсказуемо», как и история целого народа.

Сегодня отечественные специалисты в области социальной философии далеки от консенсуса в определении цивилизационной идентичности современной России. Как цивилизационно атрибутировать современную социокультурную ситуацию? Объективная сложность анализа цивилизационного развития в России состоит в том, что и по сей день отсутствует консенсус по поводу теоретических рамок интерпретации данных социологических исследований, которые «сами по себе», не будучи встроены в отсутствующую на сегодня научную картину социальной реальности, не слишком информативны. Отсутствие относительно устойчивой интерпретативной схемы не позволяет создать надежную «базу данных» для построения возможных сценариев устойчивого развития.

Сложность наличной социокультурной ситуации усугубляется и тем, что ответы на извечные «русские вопросы», по сей день будоражащие российское общественное мнение («Что делать?» и «Кто виноват?»), отражают интересы различных социально-экономических сил в куда большей мере, нежели результаты непредвзятого социально-философского анализа. Это проявление борьбы «за стиль легитимной перцепции» (П. Бурдье) — выбора концептуальной оптики анализа цивилизационной идентичности современного российского общества¹⁰.

Наконец, объективная сложность социально-философского анализа цивилизационной идентичности современной России усугубляется и тем, что наиболее зарекомендовавшие себя западные методологии — как структурно-функциональный анализ, даже и в его обновленной неофункционалистской версии¹¹, так и веберовская теория целерационального действия — не адекватны наличной социокультурной ситуации в России — как бы ее ни понимать. Ибо обе они являются элементами того образа социально-теоретического знания, который адекватен хорошо структурированному экономически и социально стабильному гражданскому обществу с развитым средним классом — классическому Модерну.

¹⁰ «Стиль легитимной перцепции» выражает расстановку социальных сил: «у кого длиннее палка, у того и больше шансов навязать обществу свою концепцию общества» [Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: Пер. с англ. Е. Руткевич. — М.: Academia-Центр, Медиум, 1995. — С. 151-189].

¹¹ См.: Луман Н. Общество как социальная система // Луман Н. Общество общества / Пер. с нем. под ред. О. Никифорова, А. Антоновского. — М.: Логос, 2011. — С. 15-202.

Теория социального действия М. Вебера, например, основанная на когнитивной презумпции его целерациональности, исходит из прозрачности отношения цели и средств. Действие считается целерациональным, если агент социального действия, руководствуясь типичными мотивами в ситуации общественно-нормальных «фоновых» ожиданий, достигает поставленной цели оптимальными доступными средствами¹². В российской экономике целесредственные отношения «замутнены» множеством институционально-бюрократических посредников¹³, работающих не столько на поддержание рационального тонуса социальной деятельности, сколько в крайне узких социально-групповых интересах.

Что же касается структурно-функционалистской модели, то в современной методологии социального анализа переживающей свое второе рождение в концепции неофункционализма, социально-онтологической предпосылкой ее адекватности является наличие устойчивого и высокоструктурированного социума с четко распределенной системой *институциональных ролей*. В рамках подобной структурно-функциональной модели *культура* — падчерица российского «политического класса» — выполняет важнейшую функцию хранения и передачи (в потоке культурной трансляции) *социальных образцов* деятельности, поведения и общения. И если, согласно структурному функционализму, в основе общественной стабильности лежит баланс структур и функций социального организма, то важнейшая функция культуры в том и состоит, чтобы обеспечивать преэминентность цивилизованных форм социальной жизнедеятельности, устойчивые образцы которой в условиях непрерывных изломов российской повседневности так и не сформировались.

Социально-феноменологическая концепция также неявно предполагает наличие устойчивых «типизаций»¹⁴ — относительно стабильных социокультурных паттернов, аккумулирующих социально одобренный опыт. Именно они выступают когнитивными эталонами понимания типичного социального действия в системе типичных целей и средств. Подобные образцы в условиях глубоких трансформаций российской повседневности не сформированы. «Седиментация значений» (А. Шюц) — процесс неспешный, требующий устойчивого развития и относительно стабильной повседневности.

¹² См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. — М.: Прогресс, 1990. — С. 602-633.

¹³ Потемкин А.П. Элитная экономика. — М.: ИНФРА-М, 2001. — С. 352.

¹⁴ Под «типизациями» в социальной феноменологии понимаются социальные конфигурации, сложившиеся эмпирически в синтезе образцов социального опыта.

Наконец, последнее соображение относительно методологических процедур цивилизационного анализа я бы условно обозначила как *демон реификации*. Объективная сложность философско-методологического анализа проблемы цивилизационной идентичности состоит также и в том, что в социально-теоретическом познании общеметодологическая проблема соотношения реальности и идеального типа осложняется (подчас неосознанным) стремлением приписать теоретическому конструкту бытийный статус. Но идеальный исторический тип цивилизации в чистом виде невозможно обнаружить в конкретном социальном организме.

Исторический тип цивилизации – социальная конструкция, созданная «в пробирке» научно-теоретического анализа. «Эмпирический» же социальный организм является многомерным («многослойным») воплощением многообразия культурно-исторических типов социальных коммуникаций, исторически преобладавших в тот или иной период его развития. И если на уровне теоретической модели исторические типы цивилизации – традиционное, индустриальное и постиндустриальное общество – последовательно сменяют друг друга, то в социальной реальности отдельные цивилизационные пласты не только «наплывают» друг на друга, но и обладают мощным потенциалом возвратного движения (особенно в условиях «догоняющей» модернизации). Ибо любой социальный организм, во всяком случае, в Старом свете, где индустриальное общество возникало не с «чистого листа», но несло отпечаток культурно-исторической памяти, неизбежно предстает причудливой констелляцией типологических черт различных исторических типов цивилизации, образующих относительно устойчивую уникальную целостность.

В простейшем случае превращенные формы цивилизационных характеристик принимают вид сознательных культурных стилизаций (имитация одежды римских патрициев во времена Великой Французской революции, «дворянские собрания» в постсоветской России и т.п.). И в современной социокультурной ситуации можно обнаружить реликты цивилизационных характеристик традиционного и даже родоплеменного общества (неокочевничество, неоязычество, неотрайбализм и т.п.), сложным образом взаимодействующие с социальными продуктами индустриального и постиндустриального развития.

Не слишком огрубляя, можно предположить, что в конкретном социальном организме констелляция различных цивилизационных пластов столь же уникальна, как и отпечатки человеческих пальцев. Поэтому цивилизационно атрибутировать конкретный социальный организм можно лишь в рамках теоретически оговоренных условий. Ибо его цивилизационный статус представлен причудливой мозаикой многообразных ти-

пов цивилизационных характеристик, превращенные формы функционирования одних цивилизационных структур в условиях преобладания других, а подчас и мимикрирующие под них.

Социально-философский анализ цивилизационной идентичности предстает как отнесение к идеальному типу: распутывание узелков социальной ткани различных (причудливо переплетенных) типов коммуникаций. С идеальным типом цивилизации следует соотнести также intersубъективную смысловую структуру социального организма: его «ценности и жизненные смыслы» (В.С. Степин), конституирующие цивилизационную специфику исследуемого социального организма, систему его универсалий культуры.

В основе российского архетипа восприятия социальной реальности также нетрудно усмотреть симбиоз социокультурных паттернов — сложную констелляцию цивилизационных образцов социального мышления, деятельности и социальной организации. Активно внедряемые в массовое сознание стандарты рыночного поведения (индивидуализм, конкуренция и т.п.) накладываются на социальные привычки, восходящие к традиционалистской («короткой») социальной связи персонифицированного типа (коллективизм, товарищеская взаимопомощь, бескорыстие, уравнительная справедливость) и сложным образом взаимодействуют с ними.

Но постсоветский архетип не чужд и социокультурных ориентаций постиндустриального общества: гедонизма и консьюмаризма, установки которого явно контрастируют как с традиционалистской, так и с модернистской системой ценностей и жизненных смыслов. Философский подход к изучению таких феноменов — в сравнении с культурологическим, социологическим, социально-психологическим, также имеющим в них свой предмет, — состоит в выявлении и анализе их цивилизационной «многослойности» и изучении дифференцированного воздействия различных цивилизационных пластов на направление и характер протекания социальных процессов. В эффективности социально-философского анализа цивилизационной идентичности современной России и состоит залог нашей способности адекватно ответить на вызовы постсовременности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество /Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2002. — 390 с.
2. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: Пер. с англ. Е. Руткевич. — М.: Academia-Центр, Медиум, 1995. — 321 с.
3. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.

4. Кули Ч.Х. Человеческая природа и социальный порядок: Пер. с англ. Н.М. Смирновой, О.А. Зотова. 2-е изд., испр. — М.: Идея-Пресс, 2001. — 328 с.
5. Луман Н. Общество как социальная система // Луман Н. Общество общества / Пер. с нем. под ред. О. Никифорова, А. Антоновского. — М.: Логос, 2011. — 640 с.
6. Потемкин А.П. Элитная экономика. — М.: ИНФРА-М, 2001. — 360 с.
7. Смирнова Н.М. Социальная феноменология в изучении современного общества. — М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. — 400 с.
8. Степин В.С. История и философия науки. — М.: Академический проект, Трикста, 2011. — 423 с.
9. Степин В.С. Философская антропология и философия культуры. Избранное. — М.: Академический проект, Альма Матер, 2015. — 542 с.
10. Шюц А. Избранное: мир, светящийся смыслом / Пер. с англ., сост. тома, послесл. Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.
11. Шюц А. Размышления о проблеме релевантности // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / Пер. с англ., сост. тома, послесл. Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — 1056 с.
12. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. — 1994. — № 4. — С. 258-267.

BIBLIOGRAPHY

1. Bauman Z. Individualizirovanoe obshchestvo / Per. s angl. pod red. V.L. Inozemtseva. — М.: Logos, 2002. — 390 s.
2. Berger P., Lukman T. Sotsialnoe konstruirovaniye realnosti. Traktat po sotsiologii znaniya: Per. s angl. E. Rutkevich. — М.: Academia-Tsentr, Medium, 1995. — 321 s.
3. Veber M. Osnovnye sotsiologicheskie ponyatiya // Veber M. Izbrannyye proizvedeniya / Per. s nem. sost., obshch. red. I poslesl. Yu.N. Davydova. — М.: Progress, 1990. — 808 s.
4. Kuli Ch.Kh. Chelovecheskaya priroda i sotsialnyy poryadok: Per. s angl. N.M. Smirnovoy, O.A. Zotova. 2-e izd., ispr. — М.: Ideya-Press, 2001. — 328 s.
5. Luman N. Obshchestvo kak sotsialnaya sistema // Luman N. Obshchestvo obshchestva / Per. s nem. pod red. O. Nikiforova, A. Antonovskogo. — М.: Logos, 2011. — 640 s.
6. Potemkin A.P. Elitnaya ekonomika. — М.: INFRA-M, 2001. — 360 s.
7. Smirnova N.M. Sotsialnaya fenomenologiya v izuchenii sovremennogo obshchestva. — М.: Kanon+ ROOI «Reabilitatsiya», 2009. — 400 s.
8. Stepin V.S. Istoriya i filosofiya nauki. — М.: Akademicheskiiy proekt, Triksta, 2011. — 423 s.
9. Stepin V.S. Filosofskaya antropologiya i filosofiya kultury. Izbrannoe. — М.: Akademicheskiiy proekt, Alma Mater, 2015. — 542 s.
10. Shyuts A. Izbrannoe: mir, svetyashchiysya smyslom / Per. s angl., sost. тома, poslesl. N.M. Smirnovoy. — М.: ROSSPEN, 2004. — 1056 s.
11. Shyuts A. Razmyshleniya o probleme relevantnosti // Shyuts A. Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom / Per. s angl., sost. тома, poslesl. N.M. Smirnovoy. — М.: ROSSPEN, 2004. — 1056 s.
12. Eko U. Srednie veka uzhe nachalis // Inostrannaya literatura. — 1994. — № 4. — S. 258-267.

Поступила в редакцию 15.01.2018 г.

UDC 316.61

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-69-79

В.Н. ЩЕРБИНА

ИДЕНТИЧНОСТЬ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ КУЛЬТУРНОЙ МНОГОУКЛАДНОСТИ ОБЩЕСТВА

***Аннотация:** В статье рассматривается проблема изучения процесса формирования идентичности в условиях современных обществ, которые обладают свойствами культурной многоукладности. Автор предлагает инновационный концепт понимания процесса социализации личности как активного конструирования идентичности в многомерных средах социализации. Эти среды обладают признаками различных культурных укладов — архаического, традиционного, современного и коммуникативного.*

Нормы и ценности, которые усваивает индивид в процессе социализации, интерпретируются в рамках культурных укладов различным образом, что создает неопределенность в их трактовке конкретным индивидом и определяются в процессе его социальной активности. В статье также представлены результаты социологического исследования, проведенного с использованием аналитических инструментов, разработанных на основе авторской концепции. На основе анализа полученных эмпирических данных сделан вывод о наличии эвристического потенциала данного подхода.

***Abstract:** The article deals with the problem of studying the process of identity formation in the conditions of modern society, which have the properties of cultural diversity. The author offers an innovative concept of understanding the process of socialization of the individual as an active design of identity in multistructural socialization environments. These environments have signs of different cultural patterns — archaic, traditional, modern and communicative.*

The norms and values that the individual assimilates in the process of socialization are interpreted in various ways in the cultural structures, which creates uncertainty in their interpretation by a specific individual and is determined in the

Щербина Виктор Николаевич — доктор социологических наук, профессор, главный советник Института стратегических исследований «Новая Украина» (Киев, Украина). E-mail: s-vn@mail.ru.

process of his social activity. The article also presents the results of a sociological study conducted using analytical tools developed on the basis of the author's concept. Based on the analysis of the empirical data obtained, a conclusion is made about the heuristic potential of this approach.

Ключевые слова: личность, идентичность, социализация, современное общество, культурный уклад.

Keywords: personality, identity, socialization, modern society, cultural way.

«Человеческое общество, вся культура и вся цивилизация в конечном счете есть не что иное, как мир понятий, застывших в определенной форме и определенных видах...»

П. Сорокин

Актуальность. Эпоха научного изучения проблем личности относительно невелика и её можно условно разделить на два этапа. Первый охватывает период с конца XIX до середины XX в. и примерно совпадает с периодом становления классической психологии. В это время были сформулированы фундаментальные положения о личности, заложены главные направления психологических исследований личности. Второй этап исследований проблем личности начался во второй половине XX в. Проблема социализации личности здесь имеет уже междисциплинарный характер. Она рассматривается в рамках социальной философии, философской антропологии, культурологии и аксиологии, к ней обращаются также социология и педагогика. Для философии XX-XXI вв. характерно усиление интереса к проблеме личности в современном социуме, различным аспектам проявления её активности и индивидуализации в процессе социализации.

Среди направлений, которые актуализировали эту тему, — экзистенциализм Ж.-П. Сартра и Ясперса, где социализация сводится к ряду социальных ролей, противостоящих настоящей сущности человека; концепция «массового человека» Х. Ортеги-и-Гассета, который раскрывает социально-психологический тип человека толпы; Франкфуртская философская школа (Г. Маркузе, Э. Фромм, Ю. Хабермас) рассматривает соотношения общечеловеческого, социального и индивидуального; постструктурализм (Ф. Гваттари, Ж. Делез), в рамках которого развивается концепция индивидуализации.

В отечественной философии советского периода социализация личности рассматривалась в общем контексте марксистской концепции человека — как проблема формирования личности нового исторического типа. Немалый вклад в разработку проблем изучения личности внесли такие исследователи,

как Б. Ананьев, Е.А. Ануфриев, В.С. Барулин, Л.П. Буева, А.Г. Здравомыслов, Е.Б. Ильенков, Н.С. Каган, В.П. Киселев, Л.Н. Коган, В.В. Москаленко, И.И. Резвицкий.

На постсоветском пространстве, в условиях перестройки методологической парадигмы, проявился новый интерес к проблематике социализации. Особое внимание уделяется проблеме идентичности человека в трансформационном обществе (Е.Г. Трубина). Осмысление социализации как социально-философской проблемы, ее структурно-компонентный анализ находит отражение в исследованиях таких ученых, как Е.В. Антюхов, А.Н. Васильева, В.П. Воробьева, Г.И. Ловецкий, Д. Мандшира, К.С. Пигров, Ю.М. Плюсин, В.М. Шитов. В философии проблемы социализации личности нашли свое воплощение в работах И.И. Кального, А.А. Ручки, В. Табачковського, А.Д. Шоркина.

В истории социологии к изучению социализации обращаются прежде всего представители «понимающей социологии» и структурного функционализма — М. Вебер, Э. Дюркгейм, Р. Мертон, Т. Парсонс рассматривали личность как объект социализации. Проблемы соотношения социализации и индивидуализации представляют научный интерес для Ф. Гиддинга, Г. Зиммеля. Эта же проблема поднимается и в символическом интеракционизме Дж. Мида и в теории «зеркального Я» Ч. Кули, и в феноменологической социологии П. Бергера, Т. Лукмана, А. Шюца, которые настаивают на том, что личность — это субъект социализации. Этапы социализации рассматривает Г. Тард.

Современная социология обращается к осмыслению социализации личности в условиях формирования информационного общества. Это исследования Д. Белла, З. Баумана, Н. Смелзера, А. Тоффлера, на постсоветском пространстве — И.Ю. Киселева, В.В. Малахова, В.А. Матусевич, К.Г. Мяло, Н.М. Федотовой, В.Г. Полохало, И.П. Поповой, И.М. Растова, А.Г. Смирновой, Т.В. Хриенко, В.А. Ядова.

Несмотря на имеющуюся палитру теоретических средств изучения личности в условиях современности, возникла ситуация, делающая их недостаточными для изучения новых аспектов бытия индивида в обществе — а именно возросшей сложности (сверхсложности) социальных систем, включающих индивида в глобальные процессы цивилизационных изменений. Множество проблем формирует и кризис социальных институтов, в котором общества находятся уже более четверти века.

Модели идентичности личности в условиях многоукладности культуры
«Личность» как общенаучный и жизненный термин означает понятие, имеющее два смысла. Во-первых, это человеческий индивид как субъект

отношений и сознательной деятельности и, во-вторых, это устойчивая система социально значимых черт, характеризующих индивида как члена того или иного общества или общности. В психологии под личностью подразумевается также некоторое ядро, интегрирующее начало, связывающее воедино различные психические процессы индивида, предоставляя его поведению необходимую последовательность и устойчивость. В зависимости от того, в чем именно усматривается такое начало, психологические теории личности подразделяются на психобиологические (У. Шелдон), биосоциальные (Ф. Олпорт, К. Роджерс), психосоциальные (К. Адлер, К. Хорни и другие неопрейдисты), психостатичные («факторные») – (Р. Кеттел, Д. Айзенк и др.). Исходя из указанных теорий осуществляется и типологизация личности. Различают конкретно-исторические типы личности, идеальные типы, соответствующие определенным теоретическим концепциям, а также эмпирические группировки обследованных лиц.

В социологии выделение и существование различных социальных типов личности связывается с особенностями и характеристиками общественно-экономических формаций (например, классовые, социально-групповые типы личности). Категория «социально-исторический тип личности» используется для обозначения некоторых совокупностей характеристик личности, обусловленных той или иной исторической эпохой, социальной структурой общества. Социализация личности является одним из фундаментальных процессов образования социальных связей и формирования социальной структуры общества. Идентичность имеет процессуальную природу, формируясь и развиваясь на протяжении всей жизни человека.

В качестве одной из гипотез для изучения специфики социализации человека в условиях современности, в данной статье предлагается использовать концепт социокультурной многомерности, согласно которого современный социум следует рассматривать как формирующийся на основе культурной многоукладности¹.

В соответствии с этим концептом различные культурные уклады существуют рядоположенно, выступая основаниями формирования социализационных сред с различными социально-мировоззренческими особенностями. Личность при этом рассматривается как субъект, активно формирующий систему идентичности в среде с качественно различными ценностно-нормативными комплексами.

В современных условиях «социальный заказ» на социализацию стал многомерным, возникли условия, при которых одномерная структура

¹ *Щербина В.* Развитие гуманитарной среды Крыма как многоукладного социокультурного пространства – режим доступа: http://www.vestnik.isras.ru/files/File/Vestnik_2015_15/Sherbina.pdf

личности не то, чтобы трудно достигается, а все в большей степени становится недостижимой в принципе. Личность вынуждена быть многомерной по факту своего взаимодействия в качественно многомерной социальной жизненной среде. Однако в рамках теоретической гипотезы культурной многоукладности можно предположить, что эти процессы не становятся определяющими для формирования человеческой личности.

Кризис современных механизмов социализации личности заключается в том, что они концептуально уже не ориентированы на доминирование определенного культурного уклада, поколения или культурную гегемонию социальной группы, однако структурно и функционально еще несут в себе эту задачу. Поэтому общества не ориентированы на культурную многоукладность, в то время как в процессе глобализации, информатизации идет поиск практических моделей поведения и трансформации жизненных сред в этом направлении. Соответственно, отдельный человек предстает перед вызовом — попытаться отказаться от стремления к целостности своей личности, ограничившись ориентацией на частичность участия в общественной жизни или же каким-то образом найти новую модель целостности, соответствующий множественным вызовам культурной многоукладности.

Иными словами, социализация личности становится более сложной задачей. Она предполагает уже не только усвоение социально необходимых свойств, но и выработку персонального конструкта, соединяющего различные составляющие культурных укладов современности. Подобно тому, как в предыдущую эпоху индустриализации для эффективной социализации и полноценного участия в жизни общества индивид был вырван из общинно-родового уклада и вынужден становиться личностью (выбирая и осваивая профессию и т.п.), так и сегодня он вынужден становиться персоной. В современных исторических условиях социализации принцип «профессия — это судьба» уже не работает.

Поиск новых моделей социализации может осуществляться путем анализа типичных способов ценностной ориентации, которые возникают в условиях настоящего и как предмет исторического творчества, поисков и ошибок, которые происходят в наше время. Мы исходим из возможности осуществить выделение соответствующих типичных черт процессов социализации на основе анализа мировоззренческой активности индивида — трактовки личностью тех или иных ценностей в рамках специфической их интерпретации, присущей тому или иному культурному укладу. Индивиды, формирующиеся в различных социальных средах, ориентированы в своей социализации на различные социокультурные уклады, поэтому, будут различным образом интерпретировать одни и те же ценности. Это проявляется в социальном поведении и

особенностях персонального понимания ценностей и норм социальной жизни.

Согласно гипотезе культурной многоукладности, в обществе существуют различные типы социализации в разных культурных средах, а в результате этой социализации формируются многомерные процессы социального взаимодействия. Аналитические инструменты для изучения этих сред могут формироваться на основе использования понятия «культурный уклад». Культурные среды представляют собой исторически формирующиеся конструкты, которые характеризуются определенной композицией черт различных культурных укладов. Композиция складывается на основе активности индивидов по освоению ценностей и норм жизненной среды, в которой они социализируются, она виртуальна, здесь-и-сейчас явлена как единство деятельности и рефлексии.

Культурный уклад в этой концепции можно определить как исторически выработанный устойчивый тип порядка, организации и содержательной наполненности нормативно-ценностных конструктов. Он воплощён в материальных, духовных, организационных и символических атрибутах жизни людей, взаимодействующих в составе конкретно-исторических обществ. В социологии культуры можно использовать это понятие как идеальный тип, дающий возможность различать конкретно-исторические конструкты жизненных сред, присущие социуму, которые различаются принципами построения, способами обмена деятельностью, материально-технологическим основанием, интерпретацией ценностей и норм, социально-исторической и пространственно-временной определенностью.

Культурные уклады обладают специфическими чертами, влияющими на способы освоения элементов культуры общества, в котором живёт индивид. Общество, нормы, ценности — всё это понимается и воспринимается различно, в разных смысловых фокусировках — несмотря на то, что объективно индивиды находятся в едином процессе общественной жизни. Различные виды социальной деятельности предполагают ориентацию индивида на тот или иной культурный уклад, однако осознание этого в жизненных практиках происходит далеко не всегда, что приводит к противоречиям во взаимопонимании и даже к конфликтам.

Архаический культурный уклад характеризуется непосредственно коллективной, внеличностной, синкретичной, беспонятной системой ценностных оснований социального взаимодействия, выраженной в виде анимистических представлений и верований, а также в отсутствии выделенных социальных механизмов нормотворчества и социального регулирования. В рамках этого уклада факт жизни в обществе осознаётся индивидом синкретично, как органическая природная черта и не выделяется в

качестве отдельного предмета понимания. Нормы и ценности не рефлексированы как особый предмет мышления и передаются непосредственно в акте совместного действия. Индивид, будучи участником социальных отношений, здесь не мыслит себя как качественно отдельное от других существо (групповое сознание), а социальные факторы не выступают предметом осмысления. Индивид, социализирующийся в рамках такого уклада, не воспринимает общество как некоторую самобытную реальность, поскольку сам социальный порядок в его жизненной среде не обозначен как предмет отношений, а реальность общения между людьми понимается как продолжение и часть их непосредственно природного бытия.

Традиционный культурный уклад характеризуется выделенной системой ценностных представлений, выраженной как особый компонент культуры в виде мифологических конструктов, содержащих структуру субъективного детерминирования социальных взаимодействий в абстрактно-личностной и групповой форме. Общество понимается как самобытно существующая, извечная, особая реальность — созданный внешней по отношению к человеку силой порядок отношений между людьми, «собор единства» всех людей. Смысл жизни видится в том, чтобы быть полноценной частью этого «собора». Нормы, ценности и общественные институты понимаются здесь как категорические императивы — установленные извне и неизменные, существующие вне контекста любого взаимодействия. Отношение к ним не предполагает критичности. Элементы культуры здесь ориентированы на соответствие природным процессам, а социализация индивида происходит в логике освоения практики социального взаимодействия как совместного служения вышеположенным целям.

Модерный культурный уклад характеризуется социальным взаимодействием, опосредованным совместной производственной деятельностью, направленной на изменение жизненных условий, деятельностью, включающей рациональное производство общезначимых ценностных конструктов и совместное нормотворчество. Общество понимается здесь как объединяющая ситуация совместной деятельности и, в то же время, как необходимое средство, производимое самими людьми в контексте удовлетворения их потребностей. Для этого им необходимо изменять природные и общественные условия своей жизни — в этом видится и её смысл. Нормы и ценности, которые усваиваются в процессе социализации, сами общественные институты рассматриваются здесь как создаваемые в процессе совместной деятельности, с необходимостью изменчивые (развивающиеся), в конечном итоге зависящие от исторического состояния общественной практики. Нормы и образцы в рамках такого видения воспринимаются как такие, что конструируются экспертными сообществами

ми и проходят «проверку» на соответствие интересам групп, которые, в свою очередь, формулируются в процессе общественного разделения видов деятельности. Культура с этой точки зрения критически зависима от коммуникативной сферы — компетентность и адекватность медиа формируют диалог относительно общих ценностей и норм. Отношение к ним критическое — они конструируются и изменяются, исходя из необходимости решения конкретных общественных проблем. Культурная коммуникация (обмен информацией и диалог) является средством такого конструирования. Индивид понимается как находящийся в состоянии постоянного ответственного выбора по отношению к нормам и ценностям, следствием чего становится их активное принятие либо неприятие. Поэтому необходима их общественная легитимация, что предполагает особый элемент культуры — идеологию.

Коммуникативный (постсовременный) культурный уклад характеризуется социальным взаимодействием на основе открытой коммуникации (создания ситуативных общих пространств) в сетевой форме, отсутствием институализированной системы ценностно-нормативного регулирования, преобладанием персонифицированной самореферентности сообществ, образуемых на основе символической самоидентификации. В отличие от принципа заданности или продуктивности, присущих соответственно традиционному и модерному укладам, социальные отношения здесь ориентированы на принцип неопределенности — как в отношении целей, так и в отношении качественно-количественных характеристик социального взаимодействия. Для ориентированного в рамках такого уклада допустимо, что в одном и том же социальном действии могут присутствовать акторы с различными целями, ценностями и нормами. Культура и общество понимаются в этой оптике как условие межличностной коммуникации, его целью представляется самореализация индивида в процессе коммуникации как сетевой игры. Социальные институты видятся в рамках этого уклада как формы коммуникативных потоков, формируемых людьми, а содержанием социальной жизни как игровое взаимодействие, в котором индивиды актуализируют и реализуют себя в контексте складывающихся игр. Ценности и нормы если и возникают, то понимаются как ситуативные правила протекания игры, которые формируют и согласовывают между собой конкретные индивиды. Общие правила и нормы, социальные институты понимаются как ограничение, в лучшем случае, как контекст и источник такого согласования. Устойчивые общепринятые ценности, нормы и образцы поведения здесь воспринимаются, с одной стороны, как система ограничений, а с другой — как материал, на котором находящиеся в коммуникации индивиды создают всякий раз новый «рисунок игры». Элементы куль-

туры в рамках такого уклада ориентированы на модели игры.

Культурные уклады присутствуют в каждом обществе на протяжении известной нам истории цивилизаций, они взаимосвязаны и взаимозависимы, а в своём единстве представляют конкретное исторически сформированное общество, определяют типы личности, социальные роли, характер и границы социального взаимодействия. Культура каждого конкретного общества с этой точки зрения может быть проанализирована как уникальный ансамбль, содержащий компоненты всех четырёх укладов. В каждом обществе присутствуют черты, присущие различным культурным укладам, однако в разной степени выраженности и в разной комбинации — поэтому можно идентифицировать общества как архаические, традиционные, современные и коммуникативные.

Общество как целое на уровне жизни индивида представлено в виде конкретных жизненных сред (жизненных миров), где происходит его социализация и где он вступает в процессы социального взаимодействия. Индивиды социализируются в средах, где тот или иной культурный уклад доминирует, «прочитывая» и осваивая все общественные идеи и компоненты культуры соответствующим этому укладу образом. По этому признаку в обществе можно выделить группы, ориентированные на социальную активность в соответствии со спецификой различных укладов, поэтому они воспринимают одни и те же культурные явления и процессы в различных смыслах.

Соответственно этим смыслам формируются как социальная деятельность различных индивидов, объединенных в группы, так и ожидания от неё. Культура в узком смысле может быть понята как массив различным образом осваиваемых элементов организации жизни общества и индивида. В процессе исторических трансформаций общества проходят разные организационные состояния — культура как бы пульсирует, переходя из системного, организованного состояния в хаотическое и обратно. Состояния организационной целостности, в которых доминирует нормативно-ценностная система, свойственная одному укладу, можно назвать моноукладными, те же, в фазе хаотизации которых наблюдается равноположенность различных — многоукладными. В состоянии институциональной зрелости в обществе, как правило, доминирует один из укладов, в тот период, когда институты приходят в состояние глубокого кризиса или разрушены, культурные уклады сосуществуют рядоположенно.

Выход из институционального кризиса общества в этом смысле — это создание общественного принципа, на основе которого происходит политико-правовое, этическое и экономическое связывание этих укладов в единый системный социальный конструкт, позволяющий осуществлять

социальное взаимодействие между разнородными субъектами и удовлетворять потребности людей, составляющий это общество.

Среда, в которой происходит процесс социализации конкретного индивида, представляет собой процессуальное единство всех видов деятельности, ориентированных на различные культурные уклады. Они присутствуют в ней в виде конкретного сочетания, который определяет ее отличие от других социальных сред. В обществе как целом сосуществует множество таких культурных сред и социализированные в них индивиды имеют схожие социальные характеристики, образуя ту или иную социокультурную страту.

С целью проверки изложенной выше гипотезы была выработана методика эмпирического исследования культурно-типических ориентаций личности и в 2012-2015гг было проведено два исследования среди студентов украинских ВУЗов (выборка составила 516 чел. от 17 до 22 лет 1-5 курсов учебных заведений всех макрорегионов страны)². При создании инструмента диагностики мы исходили из того, что любой человек не является последовательно ориентированным на один из укладов, однако в тенденции ответов он обнаруживает свою ориентированность на их определенную комбинацию, что и составляет его идентификационный профиль и на основе эмпирического обобщения данных опроса возможно типологизировать эти профили.

Результаты анализа данных массового опроса показали наличие шести кластеров, которые могут рассматриваться как эмпирически фиксированная структура процессов социализации в условиях многоукладной общества. Каждый из этих кластеров характеризуется специфической комбинацией социокультурных ориентаций и ценностно-экзистенциальных установок личности.

Кластерный анализ позволил разделить исследуемую выборку студентов по характеру преобладания в процессе их социализации того или иного культурного уклада, выраженному в относительных показателях. Так, в первый кластер (19% выборки) вошли опрошенные с преобладанием современного (12,98), коммуникативного (15,28) укладов и низкими суммарными показателями традиционного уклада (-1,42). Этот тип был обозначен как «постмодернист-модернист». Второй кластер (36% выборки) составили лица с одинаково высокими суммарными показателями по всем укладами (традиционный (13,41), современный (16,02), коммуникативный

² Подробнее см.: *Шербина В.* Социализационные ориентации современной студенческой молодежи: культурно-типологический подход (укр.) – режим доступа: <http://problemp.s.kpnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/58/2016/12/30-64.pdf>; *Шербина В.* Целостность личности в условиях многоукладного общества (укр.) – режим доступа <http://apspp.soc.univ.kiev.ua/index.php/home/article/view/320>.

(постмодернистский) (16,94)). Этот тип обозначен как «высокоукладный». Третий кластер (8% выборки) составили лица с преобладанием современного (15,15) и традиционного (12,33) укладов, а также с низкими суммарными показателями коммуникативного уклада (-5,03). Это тип «традиционалист-модернист». Четвертый кластер (5% выборки) объединяет лиц, не разделяющих ценности традиционного общества (-6,60) и имеющих средние показатели по современному (1,60) и коммуникативному (3,56) укладам. Этот тип был назван как «отрицающий традиции». Пятый кластер (27% выборки) объединил респондентов со средними суммарными показателями по всем укладам — «среднеукладный». Шестой кластер «чистые традиционалисты» (5% выборки) составили лица с выраженными ориентациями на традиционный уклад (9,26) а также с низкими показателями современного (-0,91) и коммуникативного (-0,09) укладов.

Дальнейшие исследования в данном направлении были прерваны в силу причин, не имеющих отношения к науке. На следующем этапе предполагалось исследовать социальные и психологические характеристики индивидов, относящихся к установленным типам, что создало бы возможность формирования новых исследовательских проектов и выработки практических решений в различных сферах социального взаимодействия.

Таким образом, в современном многоукладном обществе сосуществуют несколько цивилизационных типов человека: «модернист-постмодернист», «высокоукладный тип», «традиционалист-модернист», «тип, отрицающий традиции», «среднеукладный тип», «чистый традиционалист».

Выводы. Проведенные исследования подтвердили эвристический потенциал культурно-типического подхода в отношении исследований социализации личности и, в частности, формирование личностной идентичности в условиях культурно многоукладного общества. На основе полученного знания о специфических идентичностях подобного рода возможно выработать новые модели социокультурной политики, ориентированной на формирование механизмов общественного диалога, которые учитывали бы различия в восприятии и интерпретации одних и тех же ценностей индивидами-носителями различных типов культурно-типической идентичности. На основе выработанного подхода могут проводиться также исследования в различного рода общностях (поселенческих, профессиональных и т.п.) на предмет выявления социальных напряжений, связанных со спецификой личностного восприятия общих ценностей. Это позволит оптимизировать как процессы социального управления, так и сплочение этих общностей вокруг общих жизненных ценностей.

Поступила в редакцию 10.05.2018 г.

UDC 316.321

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-80-89

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН

ФОБИИ В ЕВРОПЕ КАК МЕХАНИЗМ МЕЖЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗМЕЖЕВАНИЯ

Аннотация: Статья связывает воедино два таких явления, как размежевание цивилизационных проектов и возникновение ксенофобии. Последняя рассматривается как один из механизмов возникновения социальных границ. Здесь анализируются три механизма: угроза с Востока, разделение церквей и геополитическая конкуренция.

Abstract: Article connects together two such phenomena as delimitation of civilization projects and emergence of xenophobia. The last is considered as one of mechanisms of emergence of social borders. Here three mechanisms are considered: threat from the East, division of churches and the geopolitical competition.

Ключевые слова: геополитическая конкуренция, ксенофобия, социальные границы, угрозы, церковный раскол, цивилизация.

Keywords: geopolitical competition, xenophobia, social borders, threats, church split, civilization.

Предисловие. Эта статья посвящена механизму разделения единой до определенного времени европейской цивилизации на ее восточную и западную части. Как я полагаю, основными механизмами этого процесса были политическое размежевание и возникновение ксенофобии (русофобии). К этой теме меня подтолкнул швейцарский исследователь Ги Мэттен, на которого я буду впоследствии ссылаться. Кроме того, очевидны современные проявления русофобии, которые стали слишком заметными за последние 10–15 лет. На эту проблему тоже надо отреагиро-

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН (Москва). E-mail: leonethnography@yandex.ru.

вать. Я сосредоточусь на истории вопроса, так как современные реалии вполне исследованы¹.

Важнейшие здесь понятия: «цивилизация» и «ксенофобия/русофобия». Среди определений понятия «цивилизация» можно привести метафору американского политолога С. Хантингтона «цивилизация — это самое большое МЫ, в котором человек чувствует себя как дома». Но наиболее интересной мне показалась попытка французского историка Фернана Броделя, который рассматривает становление этого понятия, а также анализирует ряд локальных цивилизаций.

По мнению Броделя, писать о цивилизациях — это значит писать о пространствах, землях, рельефах, разнообразии климата, т.е. говоря современным языком, о «вмещающих ландшафтах» (Л. Гумилев). Следует учитывать также общее культурное пространство. При этом формирование географических и культурных границ не исключает их прозрачности. Следует учитывать, что вопреки мнению А. Фергюсона, цивилизация не единичное, а множественное понятие. Понятия «цивилизация» и «общество» касаются одной реальности. Экономической жизни всегда присущи колебания, но в рамках цивилизации она всегда создает излишки. Участникам цивилизации зачастую присуща коллективная психика или коллективное бессознательное. И в этом смысле религия представляет собой наиболее важный феномен цивилизации².

Отечественные исследователи под цивилизацией понимают определенную целостность, совокупность всеобщих феноменов, ценностей — материальных, духовных, политических, моральных, эстетических и др. Цивилизация является реальностью «коллективного порядка», «типом гиперсоциальной социальной системы», надэтническим, надгосударственным образованием, связанным с универсальными культурными чертами.

Вне зависимости от влияния мнения Ф. Броделя, под цивилизацией понимается устойчивая в пространстве и во времени большая общность людей (социально-культурная целостность³), чье единство оценивается по следующим критериям: культурно-религиозному (идеологическому), политическому, социальному и экономическому, а иногда и географичес-

¹ См.: *Леонтьев М.* Большая Игра. — М.: Астрель-СПб, АСТ, 2008. — С. 207, 272; *Багдасарьян Н.Г., Гаврилина Е.А., Зенько А.А.* Россия в Зеркале Европы: образ России в европейских СМИ // Россия и Европа. Том II. Россия в зеркале Европы. — М.: Издательство ВЕЧЕ, 2014. — С. 3-62; *Миттен Г.* Запад-Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. — М.: Паулсен, 2016. — С. 31-89.

² См.: *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. — М.: Издательство «Весь Мир», 2014. — С. 33-53.

³ *Мчедлов М.П.* Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедия. Словарь. — М.: Республика Москва, 2001. — С. 488.

кому. Это означает относительную общность духовного начала, политической организации, социальных институтов и экономических законов. Цивилизации (или социально-культурные целостности) имеют социальные границы по отношению к аналогичным образованиям, могут иметь язык общего общения, а также общую систему письма⁴.

Теперь о фобиях. Сейчас в мире насчитывается несколько сот групп фобий, которые представляют собой устойчивые страхи по отношению к чему-либо⁵. «Расстройствами, вызванными страхом, страдает большее число людей, чем любой другой формой психических болезней. /.../ Некоторые люди настолько привыкают к своему страху, что считают совершенно естественной свою постоянную нервозность и раздражительность и рассматривают их как черты своего характера»⁶. Надо сказать, что фобии не самозараждаются, а происходят из личного опыта человека, в том числе и навязанного ему семьей и обществом.

Здесь для нас важна лишь одна из групп, и именно ксенофобия в ее русофобском варианте. Можно сослаться на несколько примеров русофобии, зафиксированных социологами. Вот примеры. Исследовав содержание зарубежных газетных статей по поводу России за 2008-2010 гг., отечественные ученые выяснили, что значительная часть контента имеет негативный характер. Так, в 58% случаев говорится о войне, в 56% — о конфликте, в 46% — о холодной войне, в 44% случаев — об угрозе⁷.

Понятно, что больше всего ругают российскую власть. Я, однако, не очень верю в независимость западной прессы: собственно журналисты, главные редакторы и издатели пока никуда не делись, но именно они и проводят медийную политику в соответствии с представлениями своих работодателей. Последний аккорд в этом разделе: вспыхнувшая в отдельных сегментах украинского общества русофобия. Вот что пишет по этому поводу украинский специалист: «...современный украинский национализм по своей сути является лишь адаптированной к украинским реалиям русофобией, непрерывно внедряемой в украинское общество западной пропагандой»⁸.

Угроза с Востока. Европа — это полуостров, с Юга, Запада и Севера омываемый морями. Лишь с Востока есть сухопутный доступ во внутрен-

⁴ Относительно этого понятия см.: *Перепелкин Л.С.* Проблемы социальной эволюции: Очерки по социально-культурной антропологии. — М., 2014. 20 а.л. (деп. ИНИОН РАН: N 61133, 11 декабря 2014 г.).

⁵ См.: *Чистяков К.А.* (ред.) RИPOLФАКТ. Ежегодный Альманах фактов: Весь мир. Полный спектр информации о странах, мире и вселенной. — М.: РИПОЛ классик, 2007. — С. 243-248.

⁶ *Виттхен Г.-У.* Энциклопедия психического здоровья. — М.: Алетейя, 2006. — С. 133.

⁷ *Багдасарьян Н.Г., Гаврилина Е.А., Зенько А.А.* Россия в Зеркале Европы. — С. 22.

⁸ *Ваджра А.* Самоубийство Украины. Хроника и анализ катастрофы. — М.: Яуза-Пресс, 2015. — С. 59.

ние европейские территории. Да, европейские страны по большей части воевали друг с другом⁹, но наибольший ужас им доставляла угроза с Востока. Возможно, эту традицию заложил Геродот (ок. 484-425 гг. до н.э.), написавший книгу «История» о греко-персидских войнах. Эта книга оказывает влияние на европейцев и до настоящего времени. Стоит сказать, что деление «Запад-Восток» стало геополитической категорией¹⁰ во времена «холодной войны», а К. Маркс и Ф. Энгельс в своей философии истории выделили «азиатский (восточный) способ производства», не внося в это понятие никакой ясности¹¹.

Перепрыгивая через века, хочу напомнить о гуннском нашествии на Европу Аттилы (вождь гуннов в 434-453 гг., «Бич Божий»), который сначала обрушился на Восточную, а затем и на Западную Римскую империю. С Аттилой было покончено, и даже неизвестно место его захоронения, но фобии остались. Одна из них проявилась в ужасе по отношению к Земле Тартар (или Татарию), которая лежала к востоку от России. Хотя «Земли Тартар» точно никогда не было, но татарское (вернее татаро-монгольское) нашествие точно существовало. В 1241 г. оно закончилось со смертью хана Угэдэя. И не надо думать, что для Европы угроза с Востока на этом исчезла: ведь были еще и арабы-мусульмане, и турки-сельджуки. «Угроза с Востока» была запрограммирована на века и создала устойчивые фобии. Но и средневековые фобии остаются заразными.

Россия, в отличие от Европы, не полуостровное, а континентальное государство, в котором неприступным является только северный рубеж. То есть Запад, Юг и Восток наших границ всегда были открыты для вражеских нашествий. В этих условиях трудно сформировать устойчивые «целенаправленные» фобии. Надо было формировать систему безопасности, включая расширение границ до «естественных» параметров. Во многом — в Закавказье и Центральной Азии — мы в этом соревновались с англичанами. Иногда — в Центральной Европе — с немцами, австрийцами и поляками. Но я не помню такого случая, когда бы мы напали на

⁹ См.: Дехийо Л. Хрупкий баланс. Четыре столетия борьбы за господство в Европе. — М.: КМК, 2005.

¹⁰ Палестино-американский культуролог Эдвард Саид в известной книге «Ориентализм» утверждает, что деление мира на «Запад» и «Восток» — искусственная категория, восходящая к Геродоту.

¹¹ Кстати, сам К. Маркс был отчаянным русофобом. Вот одно из его высказываний: «Московия была вскормлена и выросла в кровавой и омерзительной школе московского рабства... В конечном счете, Петр Великий создал систему универсальной агрессии. Он соединил ловкость монгольского раба с притязаниями монгольского владыки, которому Чингизхан передал в наследство по завещанию дело завоевания всей земли». К. Маркс (Цит. по: Леонтьев М. Большая Игра. — М.: Астрель-СПб, АСТ, 2008. — С. 44).

страны европейского «Запада»: если не защищались или не были в коалиции с другими западными странами (исключением могут быть Ливонские войны Ивана Грозного, и понятно почему). Вот о чем должны знать нынешние европейские и российские русофобы.

Разделение церквей. Возникновение социальных границ. Религиозные расколы, произошедшие по политическим преимущественно причинам, чаще всего вели к образованию новых социально-культурных общностей. Так, в VIII в. распалась мусульманская умма на суннитов и шиитов по поводу наследования власти в Халифате. До сих пор обе эти группы мусульман противостоят друг другу больше, чем другим конфессиям.

В период Реформации в XVI в. произошел раскол западного христианства на католичество и протестантизм. Очевидным поводом этого разделения церквей было нежелание иметь политическую зависимость от Папы Римского. Здесь естественным примером может служить Англиканская церковь, формальной главой которой является английский монарх (Архиепископ Кентерберийский является по сути и.о.), но обрядность соответствует католичеству. Таким образом, если придерживаться взгляда Арнольда Тойнби на классификацию цивилизаций по религиозному принципу, то в основе такого разделения лежат политические мотивы.

Здесь надо немного отвлечься на вопрос о социальных границах. Ведь разделение общностей предполагает проведение между ними границ. Границы могут быть разнообразны, включая религиозные/идеологические, но в основе их всегда лежит наличие/отсутствие брачных связей. Только так могут формироваться социально-культурные целостности, включая их цивилизационную разновидность. Социальные границы, включая их религиозные составляющие, конечно же, подвижны. Прекрасной иллюстрацией к этому могут быть некоторые диалоги из романа А. Дюма «Три мушкетера». Слуга Д'Артаньяна Планше так рассказывал о своем отце: он выбрал себе религию, смешанную между католичеством и протестантизмом. Когда он встречал католика, он грабил его, как протестант. И наоборот. Но своих детей он воспитал в отдельных религиях, и поэтому они убили и католика, и протестанта, которые поквитались с отцом.

Дело в том, что социальные границы — это не границы физического мира, которые определяются законами природы (например, гравитация). Социальные границы подлежат законам общества и проницаемы в любую сторону. Для любого общества их лучше иметь, чем не иметь. Но к ним надо относиться сознательно.

А теперь к вопросу о возникновении социальных границ между Западом и Востоком Евразии. Сначала надо сказать о разделении на Восточную и Западную Римские империи, которое произошло в 395 г. И там

и тут северные варвары громили границы императорского Рима, везде трепетали старые устои, но только Византия продержалась на 1000 лет дольше и за все это время была самым развитым государством Европы. Совершенно понятно, откуда Русь приняла Христианство (тогда еще не православие, 988 г.). В Россию «...Византия принесла систему письменности (кириллица), язык богослужения (старославянский) и новые виды искусства (например, иконопись), которые внесли огромный вклад в становление молодой русской нации»¹².

Надо отметить, что до схизмы (1054 г.), вся Европа была общехристианским миром вплоть до междинастических браков. Так, в 1051 г. российская принцесса Анна Ярославна, оставаясь православной, была обвенчана с французским королем Генрихом I. При этом Анна владела несколькими иностранными языками, читала и писала на них, а Генрих был неграмотным. «Восток» тогда был более процветающим и развитым, чем «Запад».

Расколу церковью предшествовали столетние теологические споры между церквями, которые касались символов веры и обрядности. Сейчас, в нашем маловерующем христианском мире они кажутся пустяковыми, но тогда имели существенное значение. Но, как и во многих других случаях, религиозный раскол имел сильную политическую подоплеку. Дело в том, что после разгрома арабов в 732 г. французским королем Карлом Мартеллой, французская династия Каролингов стала самой могущественной в Европе, Каролинги мечтали возродить Западную Римскую империю, а то и подчинить себе весь христианский мир. Каролинги, и особенно короновавшийся в 800 г. в качестве императора Карл Великий, сумели наладить тесные отношения с папским двором. Ведь для расширения политической власти надо укреплять власть религиозную. Схизма стала неизбежной. Она произошла в 1054 г., разделив единую до того времени христианскую цивилизацию на западную и восточную ветви.

Наступление же на Восток продолжается до сих пор. Наиболее яркие исторические примеры – это завоевание крестоносцами Константинополя в 1204 г., создание Униатской церкви (1596 г., результат Брестской унии), создание рыцарских орденов в Прибалтике (XIII в.)¹³.

Для России военная, политическая и идеологическая угроза с Запада, а также западная русофобия всегда были и остаются актуальными. Напомню, что после кровопролитной мировой войны, в которой Россия и Англия были союзниками, в 1946 г. английский премьер У. Черчилль

¹² *Mutten Г.* Запад-Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. – М.: Паулсен, 2016. – С. 137.

¹³ *Mutten Г.* Запад-Россия: тысячелетняя война. – С. 135-179.

произнес свою знаменитую Фултонскую речь, в которой объявил нашей стране «холодную войну». Возможно, отторжение Западом России и русофобия связаны не только с религиозными и идеологическими различиями, но и с отношениями конкуренции на мировой арене. В любом случае, международная конкуренция лишь усилила межцивилизационный разлом между двумя направлениями христианства.

Международная конкуренция. До XVIII в., насколько я знаю, хоть русофобия и была, но она связывалась с обычными захватами земель между соседними государствами. Однако в середине XVIII в. на «Западе» произошла промышленная революция в экономическом смысле, а в геополитическом смысле началось строительство мировых империй. Началась так называемая Большая игра, связанная в первую очередь с геополитическим разделом мира между крупными державами. До этого в принципе нечего было делить, так как было невозможно удержать поделенное. Следует отметить, что в России, в отличие от Британии, речь шла в первую очередь не о завоевании «плодоносных» земель, а о защите собственных территорий. Об этом может свидетельствовать в первую очередь создание и укрепление казачьих войск, генерал-губернаторств, а сегодня — округов на окраинных территориях.

Россия практически сразу, по крайней мере, со времен Петра I включилась в этот процесс как геополитический конкурент. В это же время началось промышленное переоборудование нашей страны, которое хоть и шло медленно, но позволяло выравниваться с западными державами. Более устойчивым стало социально-политическое устройство страны, хотя еще на несколько столетий вперед Россия оставалась довольно отсталым государством.

«Большая Игра — название холодной войны XIX в. Большая Игра — это львиная доля того самого бремени белого человека, которое, надрываясь, тащат наши американские партнеры. Исторические корни Большой Игры — панический страх Британии за Индию. Британия была просто уверена — Россия обладает таким могуществом, что в принципе не может не претендовать на Индию. Собственно, это и было единственным основанием британских страхов, временами доходящих до паранойи»¹⁴. Большая игра продолжается до сих пор, включая «холодную войну». И всегда нашими основными конкурентами были англо-саксы. Собственно говоря, в XIX-XX и XXI вв. этот феномен стал особенно очевиден. Хотя в двух мировых войнах XX в. Россия и англо-саксонский мир были союзниками.

Здесь нет смысла говорить о многих исторических фактах, но следует напомнить некоторые значимые вещи. Так, при присоединении к России

¹⁴ Леонтьев М. Большая Игра. — С. 9.

Средней Азии (1864-1895 гг.) и в ходе присоединения Кавказа (1817-1864 гг.) «Запад» был нашим постоянным и яростным конкурентом. В 1948 г., если говорить о другой исторической эпохе, Европа была разделена на два военно-политических блока. Впрочем, это деление ощутил на себе весь мир. Возникло также Движение неприсоединения, страны-члены которого не желали ориентироваться на «полюса». По сути, тогда границы между цивилизационными проектами были особенно вняты — их можно было проследить по географическим картам. Ситуация, однако, стала меняться в связи с процессами деколонизации, в ходе которых были разрушены империи, а также в связи с распадом СССР и бурным развитием некоторых государств «третьего мира». Но я что-то не вижу, чтобы сильно уменьшилось межцивилизационное противостояние и русофобия.

Здесь следует отметить еще одну форму глобального противостояния, которое можно назвать научно-технической конкуренцией. Несомненно, Запад значительно опережает Россию в этой области. Западные технологии и научные открытия в нашей стране весьма востребованы, да и вполне могут быть адаптированы. Но все-таки есть ряд сфер, где всегда соблюдался относительный паритет.

Во-первых, это — область ядерного оружия. Это в наше время является оружием наибольшей разрушительной силы. Разработка его в США началась в 1939 г., а статус государственного проекта (Манхэттенский проект) программа приобрела уже в 1943 г. Проект оказался «удачным» — уже в августе 1945 г. были уничтожены два японских города: Хиросима и Нагасаки. Япония, военный противник США, в то время была уже на последнем издыхании, так что подталкивать ее к капитуляции таким способом было бесчеловечно. Но, судя по всему, преследовалась и иная цель — показать Советскому Союзу, соратнику по антигитлеровской коалиции, конкурентную мощь американского оружия.

Впрочем, о проекте создания американцами «сверхоружия» в Советском Союзе стало известно еще до войны, а в 1942 г. был создан специальный институт по исследованию урана. В августе 1949 г. было проведено первое испытание отечественной атомной бомбы, так что американцы опередили нас ненамного. Стали создаваться целые арсеналы атомных и ядерных бомб, а также средств их доставки. Но потом выяснилось, что обмен атомными/ядерными ударами неизбежно приведет к «ядерной зиме», в которой погибнет большая часть человечества. Так что оружие этого типа рассматривается преимущественно как оружие взаимного сдерживания.

Во-вторых, очень важную роль в международной конкуренции имело освоение космоса. Россия, несомненно, имеет первенство в этой обла-

сти, возможно, под влиянием философии русского космизма. Но конкуренция в этой сфере была весьма плотной. Так, 20 февраля 1947 г. США на ракете V-2 Америка отправила на орбиту первое живое существо – плодую мушку. 4 октября 1957 г. СССР был запущен первый искусственный спутник Земли, а 12 апреля состоялся первый полет человека в космос (Ю. Гагарин). До сих пор подобный баланс в космических прорывах сохраняется, ведь космос – не только зона исследований и экономической деятельности, но и потенциальная зона военных действий. Впрочем, следует отметить, что если идет геополитическое противостояние, то соревнование в сфере вооружения является условием существования страны.

Конечно, здесь выбраны примеры конкуренции между Западом и Востоком в самых высокотехнологичных областях, связанные в первую очередь с военным делом. Ведь конкуренция может переходить и в вооруженные формы: если хочешь мира, готовься к войне. К сказанному следует добавить и конкуренцию в сфере обычных вооружений, по крайней мере, США требуют от своих союзников и партнеров покупать свое, а не российское обычное оружие. Хотя наше оружие не хуже, а во многом даже лучше. При этом следует, конечно, добавить, что в сфере гражданских технологий мы пока не вышли на конкурентоспособный уровень, хотя в стране есть множество интересных разработок.

Заключение. В данной статье автор лишь легкими мазками попытался затронуть темы глобальной значимости. Естественно, на эти сюжеты уже написано много книг, и будет написано еще больше. Я лишь предполагал наметить определенную логику в мире фактов и суждений.

Человечество всегда делилось и будет делиться на группы, хотя численность подобных групп постоянно возрастает. В обозримой перспективе речь может идти о создании социально-культурных целостностей цивилизационного типа, которые уже сейчас проявляются в создании региональных интеграционных объединений. Но для того, чтобы подобные группы были именно целостностями, а не конгломератом различных обществ, между типологически родственными группами должны быть проведены социальные границы. Один из действенных механизмов подобного рода границ – это возникновение фобий (ксенофобии). На примере русофобии я пытался показать механизм возникновения этого явления: исторические страхи, культурное/религиозное/идеологическое размежевание, геополитическая конкуренция.

ЛИТЕРАТУРА

1. Багдасарьян Н.Г., Гаврилина Е.А., Зенько А.А. Россия в Зеркале Европы: образ России в европейских СМИ // Россия и Европа. Том II. Россия в зеркале Европы. – М.: Издательство ВЕЧЕ, 2014. – 272 с.

2. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. — М.: Издательство «Весь Мир», 2014. — 552 с.
3. *Леонтьев М.* Большая Игра. — М.: Астрель-СПб, АСТ, 2008. — 320 с.
4. *Миттен Г.* Запад-Россия: тысячелетняя война. История русофобии от Карла Великого до украинского кризиса. — М.: Паулсен, 2016. — 464 с.
5. *Мchedlov M. P.* Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энци. Словарь. — М.: Республика Москва, 2001. — 544 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Bagdasaryan N.G., Gavrilina E.A., Zenko A.A. Rossiya v Zerkale Evropy: obraz Rossii v evropeyskikh SMI // Rossiya i Evropa. Tom II. Rossiya v zerkale Evropy. — М.: Izdatelstvo VECHE, 2014. — 272 s.
2. Brodel F. Grammatika tsivilizatsiy. — М.: Izdatelstvo «Ves Mir», 2014. — 552 s.
3. Leontev M. Bolshaya Igra. — М.: Astrel-SPb, AST, 2008. — 320 s.
4. Mitten G. Zapad-Rossiya: tysyacheletnyaya vojna. Istoriya rusofobii ot Karla Velikogo do ukrainskogo krizisa. — М.: Paulsen, 2016. — 464 s.
5. Mchedlov M. P. Rossiyskaya tsivilizatsiya: Etnokulturnye i dukhovnye aspekty: Ents. Slovar. — М.: Respublika Moskva, 2001. — 544 s.

Поступила в редакцию 23.07.2018 г.

Раздел 3. Цивилизационные смыслы российского человека

UDC 316.45

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-90-100

Е.С. ВОРОБЬЕВА

О ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ ИЗУЧЕНИЯ СОВРЕМЕННОГО ТАТУИРОВАНИЯ: ОПЫТ ТИПОЛОГИЗАЦИИ

***Аннотация:** В современных обществах татуирование достаточно широко распространено, и в западной социологии исследования этого явления проводятся с середины 80-х гг. XX в. Цель данной статьи – представить типологию основных теоретических подходов западной социологии к этому явлению и выявление их возможностей для постижения его социокультурных смыслов. Основными методами исследования являются анализ источников по теме и их типологизация.*

Выделено пять основных подходов. Первый опирается главным образом на критическую теорию Франкфуртской школы. Второй исследует татуирование с точки зрения теории идентичности. Третий опирается на проблемную область социологии тела. Четвёртая группа социологов анализирует современное татуирование с позиций социологии гендера. Пятый подход рассматривает современное татуирование в понятиях теории культуры потребления.

Представленная в статье типология подходов к анализу татуирования в российской социологии осуществлена впервые.

***Abstract:** In modern societies, tattooing is widespread enough, and in Western sociology studies of this phenomenon have been conducted since the mid-80's. The*

Воробьева Екатерина Сергеевна – научный сотрудник ФНИСЦ РАН(Москва). E-mail: e-vorobieva@yandex.ru.

purpose of this article is to present a typology of the main theoretical approaches of Western sociology to this phenomenon in order to understand its sociocultural meanings. The main research methods applied by author are the analysis of main sources on the topic and the types construction.

Five basic theoretical approaches to analysis of tattooing have been identified. The first approach is based primarily on the critical theory of the Frankfurt School. The second approach examines tattooing from the point of view of the theory of identity. The third approach is based on the concepts of the sociology of the body. The fourth group of sociologists analyzes contemporary tattooing from the standpoint of the sociology of gender. The fifth approach considers modern tattooing in terms of the theory of consumption culture.

The typology of theoretical approaches to the analysis of tattooing in Russian sociology is presented for the first time.

Ключевые слова: татуирование, конструирование идентичности, рефлексивные техники тела, гендер, стратегии потребительского поведения, типология.

Keywords: tattooing, identity construction, reflexive body techniques, gender, consumer behavior strategies, typology.

Введение. Татуирование в современных западных обществах — явление достаточно распространенное. Если в 1989 г. татуировки имели от 4% до 6% взрослого населения США¹, то в 2001 г. число татуированных колебалось в диапазоне от 15 до 20%², а в 2006 г. их численность составляла уже 24%³, в 2015 — 25%⁴.

В России официальная статистика по количеству татуированных отсутствует, и о распространённости явления можно судить по косвенным данным. Как следует из статей и фотографий в СМИ, адептами тату-культуры становится и молодёжь, и представители самых высоких социальных страт (политики, звёзды кино, спорта и шоу-бизнеса). В целом, судя по ряду источников, татуирование в стране приобрело достаточно широкое

¹ См.: Sanders C. *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*. — Philadelphia: Temple University Press, 1989. Steward S. *Bad Boys and Tough Tattoos: A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors, and Street Corner Punks*. — New York: Haworth Press, 1990.

² Atkinson M., Young K. *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Rediscovery of Radical Body Modification // Deviant Behavior*. — 2001. — P. 22.

³ См.: Laumann A. and Derick A. *Tattoos and Body Piercings in the United States: A National Data Set // Journal of the American Academy of Dermatology*. — 2006. — 55 (3). — P. 413–421.

⁴ По данным журнала «To Ink or Not to Ink: the Meaning of Tattoos Among College Students» за 2015 г., татуировку имеет каждый пятый американец. Среди татуированных людей 25% составляют студенты и выпускники колледжей. См.: Dickson L., Dukes R. *ACAD // College Student Journal*. — 2015. — Vol. 49. — Issue 1. — P. 106–120.

распространение, и его масштабы продолжают увеличиваться⁵. Ответственные же гуманитарные дисциплины пока только подступают к осмыслению этого феномена, и научные исследования являются единичными и фрагментарными. Между тем, осмысление социокультурных смыслов татуирования утвердилось в западной социологии, начиная с середины 80-х гг. XX в. Данная статья призвана кратко представить типологию основных социологических подходов к исследованию этого феномена и их теоретические истоки⁶.

Типология теоретических подходов к изучению современного татуирования. Структурирование и типологизация исследований татуирования последних 50 лет в современных европейских обществах позволяют выделить пять основных теоретических подходов к этому явлению. *Первый подход* (К. Сандерс, М. Аткинсон и др.) опирается главным образом на «критическую теорию», разработанную Франкфуртской школой, прежде всего на концепты «субкультурного эскапизма» и «протестного поведения». *Второй подход* исследует татуирование с точки зрения теории идентичности (Д. Ле Бретон, Дж.А. Фоллетт и др.). *Третий подход* опирается на концепты социологии тела: «рефлексивных техник тела» и «конструирования себя» (Дж.А. Фоллетт и др.). *Четвёртая группа* социологов анализирует современное татуирование с позиций социологии гендера (М. Миффлин и др.). *Пятый подход* (Б. Тёрнер, Дж.А. Фоллетт⁷ и др.) рассматривает современное татуирование в понятиях теории культуры потребления: «рыночных механизмов регулирования поведения» и «стратегии потребительского поведения».

Критическая теория. Создатели «критической теории», виднейшие представители Франкфуртской школы Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно фиксируют одно из фундаментальных противоречий современного общества: между автономией личности и властью социального, стремящегося полностью подчинить личность индивида своему контролю. Автономия личности, личная идентичность, в современном мире, по мнению авторов «критической теории», проблематична: весь мир оказывает

⁵ Например, в изданиях «Ъ-Россия» с 1991 по 1995 гг. насчитывается 54 сюжета о татуировке, а с 2011 по 2015 гг. — уже 302 (данные получены по запросу на слово «татуировка» на сайте <http://www.kommersant.ru>. (Дата обращения — 20.09.2016 г.).

⁶ Типология татуирования в «большом» обществе и «закрытых» социальных группах подробнее представлена в статье: Воробьева Е.С. Татуирование как объект социологического исследования // Журнал социологии и социальной антропологии. — 2016.— № 3 (86). — С. 148-161.

⁷ Дж. А. Фоллетт одновременно использует положения теории идентичности, положения социология тела и положения теории культуры потребления.

ся «пропущенным через фильтр культуриндустрии»... «Могущество индустриального общества подчиняет себе человека раз и навсегда»⁸. «Свобода выбора», основа либеральной идеологии современного общества, с их точки зрения, оказывается фикцией.

Потребность в свободе выбора, как и ощущение акторами того, что дело обстоит именно так, как описывают сторонники «критической теории», запускает процесс формирования осознанной потребности в автономии, в рефлексивном и контролируемом конструировании идентичности, не подпадающей ни под один из социально санкционированных образцов. Отчасти этим можно объяснить принимающие протестную форму социальные действия, направленные на утверждение личностной автономии и личной идентичности. Этим же можно объяснить и возросший интерес к татуированию как одному из элементов альтернативной практики конструирования личной идентичности, своего Я. Именно этот теоретический ракурс характерен для работ К. Сандерса, пионера в области исследования современного татуирования⁹.

Теории идентичности. Современные социология и социальная психология выделяют два типа идентичности: идентичность как принадлежность к «мы-группе», или «ин-группе» (социальная идентичность) и «Я-идентичность» (личная идентичность). Социальная идентичность понимается как социоструктурный «процесс определения себя через членство в социальной группе» или как «идентичность для других». Личная идентичность понимается как механизм формирования «самости», утверждения собственной, независимой от группы онтологии, как «идентичность для себя».

Поскольку современность связывается большинством авторов с увеличением доли рациональности в процессе формирования идентичности, возрастает и концептуальная роль мотивации при объяснении социальных действий индивидов в целом, и татуирования в частности.

В социологии различаются *внешняя мотивация*, не связанная с содержанием определенной деятельности, но обусловленная внешними по отношению к нему обстоятельствами, и *внутренняя мотивация*, связанная с самим содержанием деятельности, решением какой-либо задачи.

У индивидов в современных обществах формируется идентичность обоих типов: и социальной, и личной. Татуирование участвует в форми-

⁸ См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Дialeктика Просвещения. – М.-СПб., 1997. – С. 157-158.

⁹ См.: Sanders C. *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*. – Philadelphia: Temple University Press, 1989. Steward S. *Bad Boys and Tough Tattoos: A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors, and Street Corner Punks*. – New York: Haworth Press, 1990.

ровании этих двух типов идентичности. То, каким образом татуирование способствует формированию личной и социальной идентичности, показано, в частности, в исследованиях Д. Ле Бретона и Дж. Фоллетта¹⁰.

Социология тела. Социология тела — одна из довольно развитых проблемных областей современной социальной науки. Начало данной области было положено в классической работе Марселя Мосса «Техники тела» (1935). В ней он, в частности, делает вывод о том, что «походка, стиль плавания, другие явления подобного рода носят специфический характер в определённых обществах»¹¹. Эта специфика выражается в различных *техниках* тела, представляющих собой *формы* телесного поведения, обусловленные «привычками», которые варьируются «не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом в зависимости от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах»¹².

Иной подход обнаруживает Норберт Элиас, автор фундаментального исследования «О процессе цивилизации». «Цивилизация» рассматривается Элиасом как разворачивающийся во времени процесс структурных изменений, протекающих в направлении всё большего упрочения и дифференциации контроля людей над своими аффектами и своими действиями. Значительный объем трактата занимает подробное описание конкретных ограничений, накладываемых на человеческое телесное поведение в «процессе цивилизации». *Росту «свободы» людей сопутствует рост внутреннего принуждения.* Становление такого способа закрепления привычек имеет следствием *конфликт между социально необоримыми силами влечений и схемами социальных требований*¹³.

Дальнейшее развитие трактовка истории цивилизации как истории администрирования телесного поведения получает у Мишеля Фуко, теоретический анализ которого стартует в том пункте, в котором останавливается Элиас. У Фуко речь идёт о «*биополитике*», о политической подоплёке конструирования телесного поведения, и этот пункт станет централь-

¹⁰ См.: Le Breton D. *Tatouages et piercing... un bricolage identitaire? // Identite(s) : L'individu, le groupe, la société.* — Paris, 2004. — P. 109-115. Follett J.A. *The consumption of tattoos and tattooing: the body as permanent text.* 2009. URL: http://wlv.openrepository.com/wlv/bitstream/2436/88534/1/Follett_PhD%20thesis.pdf (дата обращения — 20.06.2017 г.).

¹¹ *Мосс М.* Техники тела // *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А.Б. Гофмана. — М.: КДУ, 2011. — С. 305.

¹² Там же. — С. 308.

¹³ *Элиас Н.* О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. — М.; СПб: Университетская книга, 2001. — С. 222.

ным в наследующих Фуко конструктивистских теориях «гендерных тел», провозгласивших, что «частное» — это на самом деле «политическое».

В качестве политической реакции индивидов на технологии власти, «определяющие поведение индивидов и подчиняющие их определенным целям или силам посредством объективации субъекта», Фуко предлагает стратегию «технологии себя, позволяющей индивидам, самим или при помощи других людей, совершать определенное число операций на своих телах и душах, мыслях, поступках и способах существования, преобразуя себя ради достижения состояния счастья, чистоты, мудрости, совершенства или бессмертия»¹⁴.

Идеи Мосса, Элиаса и Фуко релевантны исследованию татуирования в целом. При этом, если подход Мосса применим в большей степени к объяснению татуирования в традиционных обществах и в «закрытых» социальных группах современных обществ (татуирование в них является нормативной «техникой тела»), то оптика Элиаса больше подходит для объяснения того, почему в процессе цивилизации татуирование перестало считаться культурной нормой: в «процессе цивилизации» человек стремился противопоставить себя животному миру, а татуировка воспринималась как атавизм, свойственный «диким», «примитивным» народам. Подход Фуко обладает существенным объяснительным потенциалом для современных тату-практик в условиях специфической культурной ситуации, предписывающей современным индивидам определённый набор вариантов телесной презентации, среди которых татуирование не предстаёт социально одобряемым и потому может рассматриваться как протестная телесная практика «технологии себя».

Социология тела, таким образом, объясняет динамику татуирования как социокультурного процесса, проходящего три этапа: от (1) нерефлексируемой телесной практики через (2) самозапрет к (3) рефлексивному конструированию «Я». Один из немногих авторов, рассматривающих татуирование как процесс, а не как социальную практику, — М. Аткинсон¹⁵.

Социология гендера. Социологическим теориям гендерных различий присущ больший критический пафос по сравнению с социологией тела, поскольку они более тесно связаны с политическим движением феминизма. Общеизвестно, что у истоков этого направления находится книга Симоны де Бовуар «Второй пол» (1949).

¹⁴ Фуко М. Технологии себя // Логос. — 2008. — № 2 (65). — С. 100.

¹⁵ См.: Atkinson M., Young K. *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Rediscovery of Radical Body Modification* // *Deviant Behavior*. — 2001. — P. 22. Atkinson M. *Tattooed: the sociogenesis of a body art*. — London: University of Toronto Press Incorporated, 2003. DeMello M. *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. — Durham, NC: Duke University Press, 2000.

Понятие «гендерный дисплей», введённое в понятийный аппарат социологии гендера Ирвингом Гоффманом, является осознаваемым индивидами выражением институциональных гендерных различий, институционально обусловленный способ производства гендерной идентичности¹⁶. Одним из значимых тезисов Гоффмана является тезис об инкорпорированности властных отношений в гендерные. В его подходе делается акцент и на *активности* индивида в ходе гендерной социализации. «Субъект своими действиями создаёт гендерные правила и гендерные отношения, а не только усваивает и воспроизводит их»¹⁷.

Гендерная социология обладает определённым объяснительным потенциалом в той части, которая касается роли гендерной компоненты в общении к тату-практике в целом, и к выбору тату-изображений, в частности. При этом, именно подход, который учитывает не столько пассивное принятие индивидом санкционированной культурой общества гендерной роли, сколько рефлексивное конструирование собственной, зачастую противоречащей общепринятой, убедительно объясняет, например, почему женщины, начиная со второй половины XX в. активно включились в тату-практики, которые исторически были прерогативой сильной половины человечества, и почему некоторые тату-изображения, которые выбирают современные женщины и мужчины, зачастую разрушают созданные культурой в целом, и рекламной индустрией в частности, гендерные образы, когда мужчинам — *rigor* приписывается мужественность, агрессивность, сила, а женщинам — женственность, нежность, беззащитность.

Так, если маскулинность связана в культуре с такими символами, как лев, тигр, медведь, череп, ружьё и пр., а фемининность — с кошкой, пантерой, бабочкой, цветком и пр., то отказ индивидов от воспроизводства гендерных стереотипов объясняет, почему символы маскулинности появляются на женских телах и почему в целом появляется всё больше гендерно универсальных сюжетов. Этот подход лежит в основе исследований татуирования М. Миффлином, К. Роблевски¹⁸.

Теория культуры потребления. Теория культуры потребления (Consumer Culture Theory, CCT), как её определяют Э. Дж. Арнольд и К. Дж. Томсон, это «междисциплинарная область, которая объединяет критические подходы к потребительскому поведению»¹⁹.

¹⁶ См.: Гоффман И. Гендерный дисплей // Жеребкин С. (ред.) Введение в гендерные исследования. Ч. 2.: Хрестоматия. — Харьков: ХЦГИ; СПб.: Алетейя, 2001.

¹⁷ Там же. — С. 258.

¹⁸ См.: Mifflin M. *Bodies of Subversion: A Secret History of Women and Tattoo*. New York: Juno Books, 2001. Wroblewski C. *Tattooed Women*. — London, Virgin Publishing, 1992.

¹⁹ См.: Arnould E.J., Thompson C. J. Consumer culture theory (CCT): Twenty Years of Research // *Journal of Consumer Research*. — 2005. — № 31 (4). — P. 868-882.

ССТ включает четыре концептуальных аспекта: 1) рыночная культура; 2) конструирование потребительской идентичности; 3) идеологии масс-медиа и потребительские интерпретативные стратегии; 4) социо-исторические контуры потребления.

Цель исследования рыночных культур — понять, каким образом потребление переопределяет культурные паттерны действий, их интерпретации, и наоборот. Интерес представляет то, как потребители формируют группы вокруг культурных концептов, связанных с такой специфической идеей, как «бегство от рынка»²⁰. К этим группам можно отнести, например, рэйд-культуру или байк-культуру. Потребление в таких группах включает не только потребление идей, но также и специфическую *деятельность*. Этот вид потребления описывается как создание «отличительных, фрагментарных, самостоятельно избранных и преходящих культурных миров посредством поиска общих потребительских интересов»²¹.

Эти группы, сформированные через потребление и вокруг потребления, описывались как «потребительские миры», «потребительские племена», «группы фанатов», «субкультуры потребителей» и «микрокультура потребителей». Через потребление индивиды формируют коллективные идентичности посредством принятия общих ценностей, символики, мифов, ритуалов, практик и иерархических структур. Субкультуры потребления часто определяют себя как оппозиционные по отношению к другим потребительским группам, в особенности, к представлениям о нормативных стилях жизни.

Формирование культуры потребления татуировок начинается с самой татуировки, получая которую, индивид приобретает автоматический доступ к реальному или виртуальному сообществу татуированных. Благодаря этому, индивид получает возможность идентифицировать себя с группой «обладающих татуировкой». В контексте обретения потребительской идентичности более важным становится именно символический смысл потребления как такового, а не обретение какого-то конкретного изображения. Акт татуирования становится актом ритуального или сакрального потребления.

При этом, учитывая историю развития татуирования, к которому в разные годы приобщались представители и низших социальных классов,

²⁰ См.: Kozinets R.V. Can Consumers Escape the Market? Emancipatory Illuminations from Burning Man // *Journal of Consumer Research*. — 2002. — №29 (1). — P. 20-38.

²¹ Arnould E.J. and Thompson C.J. Consumer Culture Theory (and we really mean theoretics): Dilemmas and posed by an academic branding strategy // Belk R.W. and Sherry J.F. (eds.) *Consumer Culture Theory, Research in consumer behavior*. — 2007. — Vol. 11. Oxford: Elsevier. — P. 30.

и девиантных сообществ, и криминальных групп, а также благодаря традиции «окультуривания» телесности, о которой говорит Элиас, современное общество атрибутирует обладателя татуировки как принадлежащего к низшим и маргинальным социальным группам. Из этого следует, что приобщение к современной тату-культуре неизбежно несёт в себе энергию протеста, осознаёт это носитель татуировки или нет.

Вторым концептом ССТ является концепт проекта потребительской идентичности. Групповая идентичность определяется потреблением в рыночных культурах. В основе этого — понимание рынка как хранилища ресурсов (фактических и символических), которые индивиды используют посредством прямого и опосредованного потребления. Формирование идентичности понимается как активный процесс, в ходе которого потребители одновременно и ищут, и производят идентичности.

Идеологии масс-медиа и потребительские интерпретативные стратегии (третья область ССТ) исследуют, как возникают потребительские системы значений и как они направляют чувства и деятельность потребителей таким образом, что они охраняют и защищают правящие или преобладающие интересы в обществе. Сюда входят исследования того, каковы нормативные значения тех сообщений, которые коммерческие СМИ делают относительно потребления, и того, каким образом потребители интерпретируют эти сообщения и формируют на них ответ. Индивиды, откликающиеся на сообщения, рассматриваются как «интерпретирующие агенты», и выделяется два их основных типа. Деятельность потребителей первого типа оценивается как принимающих доминирующие оценки потребительской идентичности и стили жизни, которые репрезентированы в масс-медиа и рекламе. Деятельность потребителей второго типа — как сознательный выбор альтернатив, которые отличаются от той идеологии, которую распространяют реклама и СМИ.

Применительно к татуированию подобная теоретическая типология поведенческих стратегий позволяет говорить о существовании трёх типов потребителей татуировки. Первый тип потребителей отвергает татуирование как недопустимую телесную практику. Второй тип воспринимает татуирование как один из допустимых современных стандартов телесного поведения и следует предлагаемым тату-рынком образцам изображений и стилей, рекламируемых селебритиз в СМИ. Татуировки этого типа потребителей часто невелики по размеру, мало заметны, а сами изображения подражательны. Третий тип потребителей воспринимает татуирование как альтернативный способ поведения на рынке эстетических услуг и демонстрирует творческое, рефлексивное поведение в процессе приобщения к миру тату. Татуировки этого типа потребителей занимают

большую поверхность кожного покрова, а изображения, как правило, отличаются большой оригинальностью и качеством исполнения.

ССТ задаёт несколько направлений анализа современных тату-практик. Она позволяет проанализировать, как: (1) современные тату-практики воспринимаются общественным сознанием (приемлемые или неприемлемые образцы потребительского поведения); (2) как современные тату-практики репрезентируются в СМИ, и как их интерпретируют акторы; (3) как акторы посредством приобщения к тату-культуре формируют социальную (через приобщение к группе потребителей татуировок) либо личную (через отрицание предлагаемых СМИ и рекламы образцов идентичности) форму идентичности; (4) как адепты тату-культуры встраивают собственные тату-практики в культурную ситуацию в современном обществе.

Этот подход активно использует и Фоллетт при анализе современного татуирования²².

Итоги. Из пяти описанных теоретических подходов каждый обладает существенным объяснительным потенциалом в объяснении современного татуирования. Однако пафос «критической теории» является отправной точкой и для теории идентичности, и для социологии тела, и для социологии гендера, и для теории культурного потребления. Причина, видимо, в том, что для всех рассмотренных выше подходов тема индивида, его подавления современным капитализмом, индустриальными, в т.ч. культурно-индустриальными структурами, и протеста против этого подавления оказалась в центре теоретического внимания и политико-практических устремлений.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воробьева Е.С. Татуирование как объект социологического исследования // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2016. – № 3 (86). – С. 148-161.
2. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / М. Мосс; сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А.Б. Гофмана. – М.: КДУ, 2011. – 416с.
3. Фуко М. Технологии себя // Логос. – 2008. – № 2 (65). – С. 96-122.
4. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. – М.-СПб., 1997. – С. 157-158.
5. Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования. Т. 1. – М.; СПб: Университетская книга, 2001. – 330 с.
6. Atkinson M., Young K. *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Rediscovery of Radical Body Modification* // *Deviant Behavior*. – 2001.
7. Atkinson M. *Tattooed: the sociogenesis of a body art*. – London: University of Toronto Press Incorporated, 2003.

²² См.: Follett J.A. *The consumption of tattoos and tattooing: the body as permanent text*. – 2009. URL: http://wlv.openrepository.com/wlv/bitstream/2436/88534/1/Follett_PhD%20thesis.pdf (дата обращения – 20.06.2017 г.).

8. DeMello M. *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. – Durham, NC: Duke University Press, 2000.
9. Dickson L., Dukes R. *ACAD //College Student Journal*. – 2015. – Vol. 49. – Issue 1. – P. 106-120.
10. Laumann A. and Derick A. Tattoos and Body Piercings in the United States: A National Data Set // *Journal of the American Academy of Dermatology*. – 2006. – 55 (3). – P. 413-421.
11. Sanders C. *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*. – Philadelphia: Temple University Press, 1989.
12. Steward S. *Bad Boys and Tough Tattoos: A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors, and Street Corner Punks*. – New York: Haworth Press, 1990.

BIBLIOGRAPHY

1. Vorobeva E.S. Tatuirovaniye kak obekt sotsiologicheskogo issledovaniya // *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoy antropologii*. – 2016. – № 3 (86). – S. 148-161.
2. Moss M. Obshchestva. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii / M. Moss; sost., per. s fr., predislovie, vstupit. statya, kommentarii A.B. Gofmana. – M.: KDU, 2011. – 416s.
3. Fuko M. Tekhnologii sebya // *Logos*. – 2008. – № 2 (65). – S. 96-122.
4. Khorkkhaymer M., Adorno T. *Dialektika Prosveshcheniya*. – M.-SPb., 1997. – С. 157-158.
5. Elias N. O protsesse tsivilizatsii: Sotsiogeneticheskie i psikhogeneticheskie issledovaniya. T. 1. – M.; SPb: Universitetskaya kniga, 2001. – 330 s.
6. Atkinson M., Young K. *Flesh Journeys: Neo Primitives and the Rediscovery of Radical Body Modification // Deviant Behavior*. – 2001.
7. Atkinson M. *Tattooed: the sociogenesis of a body art*. – London: University of Toronto Press Incorporated, 2003.
8. DeMello M. *Bodies of Inscription: A Cultural History of the Modern Tattoo Community*. – Durham, NC: Duke University Press, 2000.
9. Dickson L., Dukes R. *ACAD //College Student Journal*. – 2015. – Vol. 49. – Issue 1. – P. 106-120.
10. Laumann A. and Derick A. Tattoos and Body Piercings in the United States: A National Data Set // *Journal of the American Academy of Dermatology*. – 2006. – 55 (3). – P. 413-421.
11. Sanders C. *Customizing the Body: The Art and Culture of Tattooing*. – Philadelphia: Temple University Press, 1989.
12. Steward S. *Bad Boys and Tough Tattoos: A Social History of the Tattoo with Gangs, Sailors, and Street Corner Punks*. – New York: Haworth Press, 1990.

Поступила в редакцию 20.05.2018 г.

UDC 316.61

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-101-116

А.Б. ГОФМАН

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ И МОДА

***Аннотация:** Мода вездесуща, она оказывает влияние на все. Нет такого явления, которое бы не оказывалось под ее влиянием, хотя мы не всегда его замечаем. Благотворительная деятельность — не исключение. Статья посвящена рассмотрению влияния моды на современную благотворительность. Автор выявляет некоторые характерные черты и темы социологического изучения современной благотворительности, в частности, значение «парадигмы дара», сформулированной Марселем Моссом. В статье выделяются четыре типа благотворительности: традиционная, институциональная, общественно-гражданская и модная. Согласно автору, влияние моды на нынешнюю благотворительность обнаруживается благодаря присутствию в ней четырех ранее выявленных им «атрибутивных» ценностей моды: современности, универсальности, игры и демонстративности.*

***Abstract:** Fashion is omnipresent, it influences all phenomena of social life, including philanthropy. The aim of this article is to demonstrate the presence of fashion in contemporary philanthropy. The author distinguishes four types of philanthropy, namely traditional, institutional, public and civil, and fashionable. The influence of fashion on present-day philanthropy is demonstrated by the presence in it of four “attributive” values of fashion, identified by the author in his previous works; it is the values of nowadays, of universalism, of play and of conspicuous.*

***Ключевые слова:** социологические исследования, современная благотворительность, типы благотворительности, мода, атрибутивные ценности моды.*

***Keywords:** Sociological studies, contemporary philanthropy, types of philanthropy, fashion, attributive values of fashion.*

О социологических подходах к изучению благотворительности

Под благотворительностью обычно понимается бескорыстная помощь тем, кто в ней нуждается. Близкими к этому понятию, включенны-

ми в него или теми, что к нему примыкают, являются такие понятия, как филантропия, волонтерство, добровольчество, (франц. *volontariat*; англ. *volunteerism*), милосердие (*charity, charité*), работа на общественных началах или безвозмездная помощь (франц. *bénévolat*; англ. *benevolence*), спонсорство, меценатство, донорство, дарение, альтруистическая деятельность, пожертвования, милостыня, призрение, опека, попечительство и т.п.

В последние годы социологи различных стран, включая Россию, нередко обращаются к проблематике благотворительности. До сих пор в этой проблемной области преобладают исследования организационно-практических и управленческих вопросов, рассмотрение этого явления как элемента социальной политики, деятельности различных фондов, некоммерческих и неправительственных организаций. Собственно теоретические разработки в данной области относительно редки.

В центре внимания исследователей благотворительности находились и находятся, в частности, такие сферы деятельности, как помощь больным, пожилым, бездомным, бедным, детям, оставшимся без попечения родителей; проблемы наркомании; зоозащита; проблемы экологии и т.д.

Начало серьезного систематического изучения благотворительности во второй половине XX в. часто связывают с вышедшей в 1970 г. работой известного британского исследователя и практика в области социальной политики, профессора Лондонской школы экономики Ричарда Титмуса (1907-1973), посвященной донорству крови. В этой, ставшей классической, работе Титмус обосновывал социальное, экономическое, моральное преимущество и даже более высокую эффективность безвозмездного «дарения» крови по сравнению с ее «продажей», с рыночным отношением к донорству как к оплачиваемой услуге¹. Уже в этой работе был намечен подход к благотворительности как к дару.

Правда, в трактовке британского исследователя современный дар несколько отличается от архаического, исследованного в знаменитой работе Марселя Мосса «Опыт о даре» (1925)². Мосс рассматривает дар глав-

¹ См.: Titmuss R. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1970). – N.Y.: NewPress, 1997. Этот подход был продолжен в исследовании французского социолога Филиппа Штайнера о донорстве человеческих органов. Steiner P. *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les ktrashumains*. – P.: Gallimard, 2010. Правда, он предпочитает характеризовать донорство органов не как «дар», а как «жертвоприношение», ставшее объектом другого известного исследования Мосса (в соавторстве с Анри Юбером). Мосс М. (в соавт. с А. Юбером). *Очерк о природе и функции жертвоприношения* // Мосс М. *Социальные функции священного*. – СПб: Евразия, 2000. – С.7-112.

² См.: Мосс М. «Опыт о даре» (1925) // Мосс М. *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии*. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Книжный Дом «Университет», 2011. – С.134-285.

ным образом как форму обмена, а не как чисто альтруистический акт. Дар в его трактовке предполагает три взаимосвязанные обязанности: давать, принимать и возмещать полученный дар. Эта форма, широко представленная в различных обществах с неразвитыми товарно-денежными отношениями, выражена в известном принципе римского права “*doutdes*” («даю, чтобы ты дал»); она базируется на тесных личных взаимоотношениях между участниками обменов дарами. В отличие от такого рода даров, современный дар крови включен в систему различных социальных институтов и организаций, в которых отношения между донором и реципиентом чаще всего носят анонимный характер. Титмус подчеркивал важнейшее социальное значение альтруистических мотивов донорства, воплощающих социальность как таковую.

Впрочем, тема альтруизма, как и социальной солидарности, в архаическом и современном даре была близка и Моссу. Эту тему продолжают его последователи, обосновывающие так называемую «парадигму дара» и издающие журнал “*ReveduMAUSS*”. Последнее слово представляет собой фамилию Мосса (Mauss) и одновременно аббревиатуру, которая составлена из первых букв слов, обозначающих интеллектуальное течение, названное его участниками «Антиутилитаристское движение в социальных науках» (“*Mouvement Anti-Utilitaristeen Sciences Sociales*”)³. Инициатор движения, социолог и экономист Ален Кайе, рассматривает «парадигму дара» как продолжение идей Мосса, способное преодолеть дилемму индивидуализма и холизма и вообще пересмотреть основания социальных наук в духе антиутилитаризма⁴.

На работу Мосса о даре при анализе благотворительности опирается и единомышленник Алена Кайе, канадский социолог Жак Годбу. По данным эмпирических исследований, на которые он ссылается, волонтеры (*bijivoles*), отвечая на вопрос, что отличает их от публичных институтов, занимающихся тем же самым, подчеркивают отсутствие разрыва, более высокую степень близости между тем, кто оказывает помощь, и тем, кто ее получает⁵.

Специальную работу перспективам использования идей Мосса для анализа современной благотворительности посвятила израильская исследовательница Илана Зильбер⁶. Она обращает внимание на выявленное им

³ Подробней об этом см.: Гофман А.Б. Живой Мосс. Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. XI. – Вып. 4 (№№ 51-52). – С. 500-505.

⁴ См.: Caillé A. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2000). – P.: La Découverte, 2007. Caillé A. *Dépenser l'économique. Contre le fatalisme*. P.: La Découverte/M.A.U.S.S., 2005. Caillé A. *Théorie antiutilitariste de l'action*. Fragments d'unesociologiegénérale. – P.: La Découverte/M.A.U.S.S., 2009.

⁵ См.: Godbout J., encollab. av. A.Caillé. *L'esprit du don*. (1992). – P.: La Découverte, 2000. P. 108.

внутренне присущее архаическому дару парадоксальное сочетание утилитарного интереса и бескорыстия. Кроме того, он проанализировал глубокую взаимосвязь между даром и личной идентичностью дарителя. Эти черты, с точки зрения Зильбер, можно обнаружить и в современной филантропической деятельности. Значительная её часть может быть направлена на себя, на собственное благо ее субъектов. Этому могут способствовать разного рода вознаграждения, как внешние, так и внутренние, среди которых повышение самооценки, удовольствие, рост социального престижа, восходящая социальная мобильность, расширение деловых связей, пиар и т.д. Эту открытую «эгоистическую» мотивацию можно найти в деятельности индивидуальных и коллективных филантропов в США.

Современные благотворительные акции зачастую напоминают архаические, описанные Моссом, в частности, потлач, знаменитый обычай индейцев Тихоокеанского побережья Северной Америки. Среди них разного рода торжественные собрания, фестивали, обеды, концерты; часто они носят праздничный, церемониальный характер и сопровождаются тем, что Дюркгейм, наставник и дядя Мосса, характеризовал как коллективное возбуждение (*effervescence*). Как и в архаических формах дара, современная филантропия играет важную роль в символическом формировании и передаче личной и коллективной идентичностей⁷.

Из работы Зильбер следует, что благотворительность и рыночно-деловую мотивацию не следует рассматривать как противоположности. Важно, не смешивая их, изучать их соотношение, взаимопроникновение и взаимодействие.

В России в последние годы социологические исследования благотворительности получили широкое распространение. И это неудивительно, так как увеличились масштабы самого этого явления. По данным благотворительного фонда Charities Aid Foundation, Россия занимает восьмое место в мире по числу волонтеров. С каждым годом волонтерская активность россиян растет: с 2014 по 2015 гг. число людей, сделавших пожертвования, увеличилось почти на 2,9 млн человек, а доля волонтеров среди россиян за год выросла с 18% до 19% и достигла 23 миллионов⁸.

⁶ См.: Silber I. Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective // Marcel Mauss. *A Centenary Tribute* / Ed. by W. James and N.J. Allen. – N.Y.; Oxf.: Berghahn Books, 1998. – P.134-150.

⁷ Silber I. Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective // Marcel Mauss. *A Centenary Tribute* / Ed. by W. James and N.J. Allen. – N.Y.; Oxf.: Berghahn Books, 1998. P. 140-144.

⁸ См.: Усачева О.А. Мотивации к волонтерской деятельности и функции волонтерского движения в современной России // Социология и общество: социальное неравенство и

Правда, согласно результатам Мирового рейтинга благотворительности, полученным этим же фондом (2010 год), по степени распространенности благотворительности среди стран мира Россия оказалась на 138 месте из 153 возможных (исследование проводилось в 153 странах и охватывало 95% населения мира). Столь низкое место в данном рейтинге эксперты объясняют сравнительно недавним по историческим меркам (с начала перестройки) возрождением благотворительности в стране. Тем не менее, налицо позитивная динамика и даже своего рода бум этой деятельности в нашей стране, так же как и во всем мире⁹.

Многочисленные российские исследования благотворительности и различных ее разновидностей, в частности, волонтерства, были посвящены особенностям этой деятельности в стране, ее типам, социальным функциям, мотивам и т.д.¹⁰. Специальное внимание в них нередко уделяется вопросам типологии или классификации видов благотворительности.

Четыре типа благотворительности

Существующие типологии или классификации благотворительности, предлагаемые в исследованиях этого вида деятельности, базируются на различных основаниях. Среди этих оснований в волонтерской деятельности выделяются, в частности, ее цели или направление (например, в сфере образования, здравоохранения, охраны природы и т.д.); время, которое люди уделяют волонтерству (постоянная или временная занятость, например, на период конкретных акций); «природа» волонтерской дея-

социальная справедливость (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс]: Материалы V Всероссийского социологического конгресса / Отв. ред. В.А. Мансуров. – М.: Российское общество социологов, 2016. – С. 2857-2858.

⁹ См.: Дудченко О.Н., Мытиль А.В., Заринова З.Р. Перспективы развития благотворительности в России // Россия реформирующаяся. Ежегодник-2011 / Отв. ред. М.К. Горшков. – М.; СПб: Институт социологии РАН; Нестор-история, 2011. – С. 389-390.

¹⁰ См., в частности: Потенциал и пути развития филантропии в России / Под ред. И.В. Мерсияновой, Л.И. Яковсона. – М.: НИУ ВШЭ, 2010; Дудченко О.Н., Мытиль А.В., Заринова З.Р. Перспективы развития благотворительности в России // Россия реформирующаяся. Ежегодник-2011 / Отв. ред. М.К. Горшков. – М.; СПб: Институт социологии РАН; Нестор-история, 2011. – С. 389-402. Певная М.В. Волонтерство как социологическая проблема // Социс. – 2013. – № 2. – С.110-119; Усачева О.А. Мотивации к волонтерской деятельности и функции волонтерского движения в современной России // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс] Материалы V Всероссийского социологического конгресса / Отв. ред. В.А. Мансуров. – М.: Российское общество социологов, 2016. – С. 2855-2866; Мерсиянова И.В., Корнеева И.Е. Влияние доверия на участие россиян в благотворительности // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. – 2017. – № 2. – С. 145-159.

тельности (оффлайн или онлайн); состав волонтерских сообществ (например, молодежное волонтерство, волонтерство пенсионеров и т.д.).

О.А. Усачева, отметившая предыдущие основания классификации, которые получили широкое распространение, выделяет пять типов волонтерства: 1) традиционное, предполагающее участие добровольцев в работе местных некоммерческих организаций (НКО) непосредственно с получателями помощи; 2) стажировка или учебная практика; 3) туристическое волонтерство, в котором сочетаются путешествия и участие в деятельности какой-нибудь местной НКО; 4) онлайн-волонтерство; 5) микро-волонтерство (подвид онлайн-волонтерства, объединяющее малые дела множества людей)¹¹.

Широкое распространение, с теми или иными вариациями, получили типологии благотворительности по субъектам этой деятельности. Например, в качестве таких типов выступают частная, корпоративная, общественная и государственная благотворительность.

Предлагаемая ниже типология благотворительности носит принципиально общий характер и отчасти совпадает с ранее разработанными. Ее основанием служит то, в какую базовую форму социальной регуляции, социальных движений и объединений включены те или иные благотворительные практики. В качестве таких форм выступают 1) обычай (традиционная форма); 2) социальные институты; 3) общественно-гражданские общины, движения и организации и 4) мода.

Соответственно, благотворительность оказывается включенной в один из названных четырех типов, является их элементом и выступает как 1) традиционная, 2) институциональная, 3) общественно-гражданская и 4) модная. Следует подчеркнуть, что в данном случае речь идет не об исторической классификации, а об аналитической типологии, состоящей из того, что принято называть идеальными, или чистыми типами. Реальные благотворительные практики сочетают в себе различные подобные типы.

Традиционная благотворительность. Разумеется, в той или степени и форме традиционность присуща всем вышеназванным типам благотворительности, поскольку традиции присутствуют во всех сферах социальной жизни во все исторические эпохи. Но в данном случае речь идет о благотворительных практиках, включенных в обычай как недифферен-

¹¹ См.: Усачева О.А. Мотивации к волонтерской деятельности и функции волонтерского движения в современной России // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс] Материалы V Всероссийского социологического конгресса / Отв. ред. В.А. Мансуров. – М.: Российское общество социологов, 2016. – С. 2856-2857.

цированный, синкретический социокультурный регулятор, одновременно религиозный, моральный, правовой, экономический и т.д.

Соответственно, и благотворительность здесь носит синкретический, универсальный характер, выступая как религиозно-морально-юридически-экономическая и прочая деятельность. Мы находим подобную ее разновидность в таких обычаях, как тот же потлач у северо-американских индейцев, *цдака* и *гмилутхасадам* в иудаизме, или *саадака* в исламе. В христианстве это основополагающая идея и ценность милосердия, воплощенная в самых различных благотворительных практиках.

Институциональная благотворительность. В данном случае речь идет о благотворительности как обособого рода социальном институте, или системе институтов, включенных в более широкие институциональные образования, такие, например, как религия или государство.

Социальные институты, как и обычаи, из которых они исторически выделяются, являются долговременными и устойчивыми нормативными образованиями. Но, в отличие от обычаев, они специализированы, формируются и существуют для удовлетворения определенных базовых потребностей обществ и регулируют поведение индивидов в определенной сфере социальной жизни. Общество институтов, как и сами институты, в отличие от традиционного, или общества обычаев, носят дифференцированный характер и в структурном, и в функциональном аспектах. Соответственно, благотворительность в таком обществе, бывает религиозной, моральной, политической, государственной, экономической и т.д., в зависимости от того, в какую институциональную систему она включена.

До XIX в. в европейских обществах главную роль в благотворительной деятельности играли религиозные институты и организации. После этого, наряду с ними, в связи с процессом секуляризации значительное место в этой деятельности заняли различные светские институты и организации, в частности, государственные и собственно филантропические светские. В качестве светской альтернативы религиозной благотворительности, основанной на милосердии, выступила идея солидарности. Возникло и получило развитие движение солидаризма. Его участники и приверженцы доказывали преимущество и более высокую эффективность светской благотворительности, воплощенной в идее солидарности, в сравнении с религиозной, представленной в идее милосердия. Благотворительность заняла важное место в деятельности различных европейских государств и в соответствующих законодательных системах. Это относится и к России конца XIX — начала XX вв., где сосуществовали различные формы как частной, так и общественной благотворительности, религиозной, государственной и т.д.

После Октябрьской революции 1917 г. все формы благотворительности были поставлены под жесткий государственный контроль и фактически исчезли в качестве спонтанной социальной деятельности. В СССР она была объявлена «пережитком» буржуазного общества. В советском же обществе, согласно официальной доктрине, благотворительность не существует, так как в ней нет потребности. Социалистическое государство целиком и полностью берет на себя заботу обо всех своих гражданах. Власть объявила, что зарплата будет меньше, но зато общественные фонды потребления, в которые перекочевала значительная часть заработной платы работающих граждан (первоначально эти фонды назывались «социализированной зарплатой»), будут удовлетворять ряд важнейших потребностей трудящихся; это создавало впечатление «бесплатного» характера ряда благ и услуг (в жилье, образовании, здравоохранении и т.п.).

Само слово и понятие «благотворительность» были наделены негативными значениями. Это очевидным образом отразилось в словарно-энциклопедических изданиях советского периода. В толковом словаре под редакцией Д.Н. Ушакова (1935) слово «благотворительность» определялось как «оказание помощи бедным»; при этом оно характеризовалось как «устаревшее», а слово «благотворитель» («лицо, занимающееся благотворительностью») — как «книжное»¹².

В первом издании Большой Советской Энциклопедии в статье «Благотворительность» было сказано, что она «представляет собою явление, свойственное лишь классовому об-ву», а раздел этой статьи, озаглавленный «Благотворительность в СССР» начинался с фразы: «Социальному строю СССР чуждо понятие благотворительности»¹³. В анонимной статье «Благотворительность», опубликованной во втором издании БСЭ, это понятие определялось как «помощь, лицемерно оказываемая представителями господствующих классов эксплуататорского общества некоторой части неимущего населения с целью обмана трудящихся и отвлечения их от классовой борьбы»¹⁴. В третьем издании БСЭ статьи «Благотворительность» нет; зато есть статья «Филантропия», которая определяется как «человеколюбие, ... помощь неимущим, благотворительность»¹⁵. В осно-

¹² Толковый словарь русского языка (1935) / Под ред. Д.Н. Ушакова. Том I. — М.: Русские словари, 1994. — С. 150.

¹³ Солнцев Е. Благотворительность // Большая Советская Энциклопедия. Том 6 / Под ред. О.Ю. Шмидта. — М.: Советская Энциклопедия, 1927. — С. 466, 471.

¹⁴ Большая Советская Энциклопедия, 2-е изд. / Под ред. С.И. Вавилова. Том 5. — М.: Советская Энциклопедия, 1950. — С. 278.

¹⁵ Большая Советская Энциклопедия, 3-е изд. / Под ред. А.М. Прохорова. Том 27. — М.: Советская энциклопедия, 1977. — С. 388.

ванном на этом издании одностомном энциклопедическом словаре также нет статьи «Благотворительность»; есть статья «Филантропия», определяемая так же, как в 3-ем издании БСЭ. Кроме того, имеется статья «Волонтер», в которой это понятие определяется как «добровольно поступивший на военную службу»¹⁶. В словаре С.И. Ожегова 1961 г. издания читаем: «Благотворительность. В условиях буржуазного общества: оказание частными лицами материальной помощи бедным из милости. Частная благотворительность — одно из средств маскировки эксплуататорской природы буржуазии»¹⁷.

Правда, и в советское время какие-то формы благотворительности, помимо государственных институтов и организаций социальной защиты, социального обеспечения, социального страхования, попечительства и т.п., все же существовали. Хотя и под бдительным оком вездесущего государства, они действовали на разных этапах истории советского общества. В этой связи можно вспомнить и тимуровское движение, и субботники с воскресниками, и деятельность Фонда Всеобуча, и помощь Советской Армии и фронту личными средствами во время Великой Отечественной войны, донорство крови и некоторые другие виды деятельности, которые иногда не только по форме, но и по содержанию носили благотворительный и альтруистический характер. Тем не менее, по постановлению Совмина РСФСР (1970) невозможно было вносить в качестве пожертвований личные средства, только коллективные (средства колхозов, кооперативов, профсоюзов, бюджетов республик, заработанных школами и т.п.).

И лишь в эпоху перестройки в России произошла «реабилитация» слова «благотворительность» (как и слова «милосердие») и ее реальное возрождение. В словаре С.И. Ожегова, изданном уже в постсоветское время, определение благотворительности — почти то же самое, что и в советских изданиях этого словаря («оказание частными лицами материальной помощи бедным»), но здесь оно уже освобождено от привязки к «буржуазному» обществу¹⁸. В последние годы реальная благотворительность в стране развивается довольно бурно.

Общественно-гражданская благотворительность. К этому типу относится деятельность многочисленных НКО и НПО, а также частная благотворительность, благотворительная деятельность определенных социальных движений, отдельных стихийно сформированных групп, в общем,

¹⁶ Советский Энциклопедический Словарь. — М.: «Советская энциклопедия», 1981. — С. 1423.

¹⁷ Ожегов С.И. Словарь русского языка. — М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1961. — С. 250.

¹⁸ См.: Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка. 28-е изд., переработ. — М.: Мир и образование, 2016. — С. 89, 1273.

все формы благотворительности, носящие более или менее автономный характер по отношению к органам госуправления. Общественно-гражданская благотворительность распространяется на такие сферы, как здоровье; проблемы молодежи; бедность; помощь детям-сиротам, престарелым, инвалидам; наркомания; насилие по отношению к женщинам; досуг; экология; бездомные; защита животных; жертвы военных конфликтов и злоупотреблений властей и т.д.

Модная благотворительность. Обоснованность рассмотрения данного типа в качестве самостоятельного может вызвать сомнения. И они вполне объяснимы. В самом деле, разве можно представить себе существование какой-то особой, чисто модной благотворительности? Действительно, такой чисто модной благотворительности не существует. Тем не менее, она существует как один из аспектов, реальных или потенциальных, всех предыдущих типов и благотворительности в целом, как таковой.

Напомним, что речь в данном случае идет не о классификации реальных разновидностей благотворительности, а об аналитической типологии этого явления. Точно так же обстоит дело, например, с модой на лекарства. Не существует, разумеется, особых «модных» лекарств, которые бы существовали наряду с лекарствами «от головы», «от желудка» и т.п. Но при этом некоторые из этих лекарств могут попадать в разряд модных, становиться модными. Точно так же не существует особого «модного» стиля в архитектуре, наряду, скажем с барокко, готикой и т.д., но каждый из этих стилей может становиться и становился «модным», может оказываться и оказывался «в моде».

Выделение данного типа предполагает трактовку моды в качестве специфической формы социокультурной регуляции и саморегуляции поведения. Это значит, что мода на благотворительность как определенная форма поведения в принципе является специфической; в ценностном, мотивационном и поведенческом аспектах она не сводима к предыдущим типам, хотя каждый из них или все они могут наделяться и иногда наделяются модными значениями, т.е. могут становиться и иногда становятся модными. Именно это, судя по многим признакам, происходит сегодня с первыми тремя выделенными типами благотворительности, особенно с общественно-гражданской, в частности, с такими ее разновидностями, как волонтерство и различные формы добровольческой деятельности.

Но может ли существовать мода на благотворительность в принципе? Разве это явление, которое мы чаще всего отождествляем с регулярными изменениями в фасонах одежды, реально или потенциально подвержено воздействию моды? На наш взгляд, на эти вопросы следует ответить утвердительно.

Мода существует во всех сферах социальной жизни, она бывает на что угодно, и если на что-то моды еще не было, это не значит, что ее не будет. Мода воздействует на самые различные и даже противоположные культурные и поведенческие образцы. Под этим воздействием люди бывают жадными и расточительными, эгоистичными и альтруистичными, жизнерадостными и меланхоличными и т.д.

При этом ее реальное присутствие может не осознаваться и не признаваться самими ее участниками. С другой стороны, то, что мы в повседневной жизни называем модой, в действительности совсем не обязательно к ней относится. Отсюда сложность обнаружения, идентификации и изучения этого невидимого, скрытого объекта. Но смысл существования науки в том и состоит, чтобы этим заниматься. Как утверждал французский философ Гастон Башляр, «наука ищет скрытое».

Благотворительность как мода, или мода на благотворительность

Итак, мы предположили, что мода на благотворительность может существовать в принципе, также как она существует на многие другие явления, помимо одежды: от речевого поведения и личных имен до лектв и телесных форм и практик.

Но какие признаки позволяют нам говорить о том, что в том или ином случае мы имеем дело с именно с модой? Может быть, таким признаком можно считать быстрые и частые изменения? Или кратковременная популярность чего-либо? Нет, это не так: и то и другое совсем не обязательно является модой или вызывается модой. Существует множество быстрых изменений и популярных явлений, которые модными не являются.

Каковы же критерии присутствия моды? Отвечая на данный вопрос, мы опираемся на теоретические положения, касающиеся данного явления и разработанные нами ранее¹⁹. Согласно им, модными являются такие культурные образцы, или способы поведения («моды»), которые выступают в качестве знаков атрибутивных (внутренних) ценностей моды: современности, универсальности, игры и демонстративности. В свою очередь, эти ценности выступают как знаки по отношению к денотативным (внешним) ценностям моды, которые выступают как конечный пункт обозначения в структуре моды. Участники моды следуют определенным модным стандартам, используют включенные в них объекты. Те и другие воспринимаются акторами как модные, если выступают в качестве знаков атрибутивных ценностей моды, а через их посредство — денотатив-

¹⁹ См.: Гофман А.Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения (1994). Изд. 5-е. — М.: Книжный Дом «Университет», 2015. — 228 с.

ных ценностей моды. Если набор атрибутивных ценностей моды ограничен названными четырьмя, то денотативные ценности моды бесконечно многообразны, разнообразны и противоречивы: они различаются на уровне индивидов, социальных групп и обществ.

Дело в том, что, участвуя в моде, различные акторы отнюдь не отказываются от других, «внемодных» своих ценностей, целей и мотивов. Наоборот, в процессе модного поведения они включают их в него и стремятся посредством участия в моде их реализовать. Это наиболее «сильный» ценностный слой в структуре моды. Одни участники моды стремятся реализовать какие-то эстетические ценности и устремления, другие — экономические, третьи стремятся привлечь к себе внимание противоположного пола, четвертые — стремятся выразить высокий социальный статус, пятые хотят выделиться, шестые — наоборот, стать незаметными, скрыться в толпе, седьмые стремятся добиться успеха в профессиональной сфере и т.д. и т.д. И все это делается посредством участия в моде, т.е. поведения, ориентированного на определенные модные стандарты и объекты («моды»), обозначающие одни и те же атрибутивные ценности моды²⁰.

Весь набор атрибутивных ценностей моды: современности, универсальности, игры и демонстративности, обозначаемый тем или иным явлением, — это индикатор ее присутствия в том или ином социокультурном явлении. Это значит, что если «за» каким-то явлением мы обнаруживаем эти ценности, если оно их обозначает, значит, его можно считать модным. Теперь посмотрим, наблюдается ли в настоящее время это присутствие в различных формах благотворительной деятельности.

Благотворительность и ценность современности. В различных исследованиях среди мотивов, часто упоминаемых участниками такой формы благотворительности, как волонтерство, фигурируют поиск новых возможностей, интерес к новому опыту и новым видам деятельности.

В иерархии мотивов участия в волонтерской деятельности на Сочинской олимпиаде (всего было выявлено 24 мотива участия) важное место заняли те, которые так или иначе указывают на приверженность ценности современности, на связь с ней. Это относится к таким мотивам, как «приобретение новых знаний, умений, навыков, компетенций» (2-е место), «личностный рост» (5-е место), «профессиональное самосовершенствование» (7-е место), «профессиональное самосовершенствование» (9-е место), «необходимость самореализации» (10-е место), желание «сменить обстановку, развеяться» (13-е место), «карьерный рост» (16-е мес-

²⁰ Подробнее о ценностях в структуре моды см.: Гофман А.Б. *Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения* (1994). Изд. 5-е. — М.: Книжный Дом «Университет», 2015. Глава 1.

то), «причастность к историческому событию» (17-е место), «получение новой информации, расширение кругозора» (19-е место), желание «встретить медийных персон, «звезд» (20-е место). «В целом по выборке лидируют мотивы, так или иначе связанные с получением и / или реализацией нового опыта в профессиональном или личностном плане», — констатируют авторы исследования²¹. Эти мотивы очевидным образом, так или иначе, ориентированы на ценности современности.

Ряд западных исследователей указывают на то, что среди мотивов участия молодежи в волонтерском движении преобладает желание приобрести новый опыт и навыки. Но именно молодежь составляет наиболее значительную часть волонтеров. Среди мотивов волонтеров важную роль играют такие формы ориентации на новизну, как стремление к новым контактам, которые могут помочь дальнейшей карьере, возможность узнать больше о происходящей ситуации, открытие новых перспектив, приобретение новых друзей и т.д.²².

Разумеется, ценности современности не сводятся к ориентации на новизну. Тем не менее, новизна составляет один из аспектов этих ценностей. Нередко благотворители прямо указывают на современный, своеобразный и нетрадиционный характер своей деятельности. Так, согласно упоминавшемуся выше Жаку Годбу, канадские добровольцы (*bénévoles*) часто подчеркивают свое отличие не только от профессионалов в данной области и от соответствующих государственных служб, но и от «старой» концепции добровольчества, связанной с милосердием и религиозными обязательствами²³. В целом, опираясь на существующие данные, можно сделать вывод о том, что в настоящее время ценность современности в благотворительной деятельности в той или иной форме присутствует.

Благотворительность и ценность универсальности. Ряд признаков свидетельствует о том, что ценность универсальности в современной благотворительной деятельности также присутствует. Об этом говорит, в частности, сама массовость этой деятельности, особенно некоторых ее раз-

²¹ Романова Г.М., Макарова И.Н., Шашков А.В. Мотивационные аспекты волонтерской деятельности в условиях организации событийных мероприятий в туризме // Известия Сочинского государственного университета. — 2013. — № 4-1 (27). — С.157. / <http://oaji.net/articles/2014/8-1393860997.pdf>.

²² См.: Усачева О.А. Мотивации к волонтерской деятельности и функции волонтерского движения в современной России // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс] Материалы V Всероссийского социологического конгресса / Отв. ред. В.А. Мансуров. — М.: Российское общество социологов, 2016. — С. 2859-2860.

²³ См.: Godbout J., encollab. av. A.Caillé. *L'espritudon*. (1992). — P.: La Découverte, 2000. — P. 108.

новидностей, таких как волонтерство. Популярность последнего в последние годы дают основание говорить о настоящем буме в этой области.

Современная благотворительность носит открытый, нелокальный, незамкнутый, иногда планетарный характер. Оказываемая помощь в ней часто адресована не только «ближнему», но и «дальнему». Не случайно важную роль здесь играют международные неправительственные организации, такие как «Врачи без границ», «Репортеры без границ», «Учеба без границ», Гринпис, Всемирный фонд дикой природы, Всемирное общество защиты животных, Международная Амнистия и др. Как и в других сферах, мода в благотворительности не знает национально-государственных и прочих границ, что и является свидетельством присутствия ценности универсальности.

Ценность игры в благотворительной деятельности. Ценность игры, игровое начало в современной благотворительности имеют множество проявлений. В ней присутствуют такие фундаментальные игровые черты, как добровольность и неутилитарность. Как и игра, благотворительность заведомо является добровольной деятельностью, она по определению не может быть принудительной.

Как отмечается в ряде исследований волонтерства, многие ее участники подчеркивают, что это их собственный, никем не навязанный выбор; отсюда и испытываемые ими ощущения свободы и удовольствия при выполнении взятых ими на себя обязанностей. То же самое относится и к неутилитарному в своей основе характеру безвозмездной помощи, пожертвованиям, донорству и другим разновидностям благотворительности.

Различные благотворительные акции часто сопровождаются самыми разнообразными игровыми формами: фестивалями, концертами, аттракционами, шоу и т.п. И наоборот, сами подобные игровые и увеселительные мероприятия выступают как благотворительные акции. Как уже отмечалось, все это нередко напоминает знаменитый обычай потлач, основательно изученный социальными антропологами и этнологами.

Вообще, праздничное мироощущение — характерная черта игры, и она нередко используется в благотворительной деятельности. Так было всегда, но в настоящее время разного рода игровые практики в ней используются особенно активно.

Ценность демонстративности в благотворительности. Конечно, некоторые благотворители не афишируют и даже скрывают свою деятельность в данном качестве. Но это зависит, конечно, от типа благотворительной деятельности. Очевидно, что, например, в волонтерском движении анонимность отсутствует. Судя по всему, в целом число анонимных благотворителей невелико.

В различных видах благотворительной деятельности преобладают разнообразные формы демонстративности. Отчасти это связано с той ролью, которую эта деятельность играла и играет в поддержании и укреплении личной и семейной идентичности, а также социальных связей. Демонстративность имеет важное значение в отмеченных выше игровых и праздничных мероприятиях, нередко сопровождающих благотворительные акции. Уместно вспомнить и разнообразную яркую атрибутику в волонтерстве, привлечение внимания публики с помощью различных рекламных средств и т.п. Благотворительность — деятельность публичная, она предполагает привлечение значительного числа участников, а потому ценность демонстративности занимает в ней важнейшее место.

Заключение

Из предыдущего можно сделать вывод о том, что мода в современной благотворительности присутствует и участвует в ней прямо или опосредованно. Ее удельный вес в сравнении с другими типами благотворительности: традиционной, институциональной и общественно-гражданской, — сегодня несомненно больше, чем в недавнем и, тем более, отдаленном прошлом. Можно ли считать, что ее развитие и распространение свидетельствуют, как это иногда утверждается, о постепенном вытеснении ценностей консюмеризма ценностями здорового гражданского общества? По-видимому, все не так просто. Скорее речь может идти о том, что те и другие ценности сочетаются между собой тем или иным образом.

Наконец, уместно задаться вопросом о том, как в целом соотносятся между собой различные типы благотворительности, выделенные нами: традиционная, институциональная, общественно-гражданская и модная. По-видимому, в настоящее время имеют место разнообразные формы взаимодействия и сочетания этих форм: конкуренция, борьба, взаимное дополнение и взаимное проникновение. Важно, чтобы одна из них полностью не поглотила и не вытеснила другие. Как уже отмечалось, каждый из немодных типов сам по себе вполне может наделяться модными значениями, становиться модой. Собственно, реально так оно и происходит, особенно с общественно-гражданской благотворительностью. Вполне возможно, что нынешняя мода на благотворительность пройдет: ведь, согласно известному выражению, мода — это то, что выходит из моды. Но и в этом случае все равно благотворные последствия моды на благотворительность останутся.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гофман А.Б. Живой Мосс. Конференция в Серизи // Личность. Культура. Общество. — 2009. — Т. XI. — Вып. 4 (№№ 51-52). — С. 500-505.

2. Гoffман А.Б. *Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения* (1994). Изд. 5-е. – М.: Книжный Дом «Университет», 2015. – 228 с.
3. Дудченко О.Н., Мытиль А.В., Зарипова З.Р. *Перспективы развития благотворительности в России // Россия реформирующаяся. Ежегодник-2011 / Отв. ред. М.К. Горшков.* – М.; СПб: Институт социологии РАН; Нестор-история, 2011. – С. 389-402.
4. Мерсиянова И.В., Корнеева И.Е. *Влияние доверия на участие россиян в благотворительности // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены.* – 2017. – № 2. – С. 145-159.
5. Мосс М. (в соавт. с А. Юбером). *Очерк о природе и функции жертвоприношения // Мосс М. Социальные функции священного.* – СПб: Евразия, 2000. – С. 7-112.
6. Мосс М. «Опыт о dare» (1925) // Мосс М. *Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии.* 2-е изд., испр. и доп. – М.: Книжный Дом «Университет», 2011. – С. 134-285.
7. Певная М.В. *Волонтерство как социологическая проблема // Социс.* – 2013. – № 2. – С. 110-119.
8. Усачева О.А. *Мотивации к волонтерской деятельности и функции волонтерского движения в современной России // Социология и общество: социальное неравенство и социальная справедливость* (Екатеринбург, 19-21 октября 2016 года) [Электронный ресурс] *Материалы V Всероссийского социологического конгресса / Отв. ред. В.А. Мансуров.* – М.: Российское общество социологов, 2016. – С. 2859-2860.
9. Silber I. *Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective // Marcel Mauss. A Centenary Tribute / Ed. by W. James and N.J. Allen.* – N.Y.; Oxf.: Berghahn Books, 1998. – P.134-150.
10. Steiner P. *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les ktrashumains.* – P.: Gallimard, 2010.
11. Titmuss R. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1970). – N.Y.: NewPress, 1997.

BIBLIOGRAPHY

1. Gofman A.B. *Zhivoy Moss. Konferentsiya v Serizi // Lichnost. Kultura. Obshchestvo.* – 2009. – T. XI. – Вып. 4 (№№ 51-52). – S. 500-505.
2. Gofman A.B. *Moda i lyudi. Novaya teoriya mody i modnogo povedeniya* (1994). Izd. 5-e. – М.: Knizhnyy Dom «Universitet», 2015. – 228 s.
3. Dudchenko O.N., Mytil A.V., Zaripova Z.R. *Perspektivy razvitiya blagotvoritelnosti v Rossii // Rossiya reformiruyushchayasya. Ezhegodnik-2011 / Отв. ред. М.К. Gorshkov.* – М.; СПб: Institut sotsiologii RAN; Nestor-istoriya, 2011. – S. 389-402.
4. Mersiyanova I.V., Korneeva I.E. *Vliyanie doveriya na uchestie rossiyan v blagotvoritelnosti // Monitoring obshchestvennogo mneniya: Ekonomicheskie i sotsialnye peremeny.* – 2017. – № 2. – S. 145-159.
5. Moss M. (v soavt. s A. Yuberom). *Ochekr o prirode i funktsii zhertvoprinosheniya // Moss M. Sotsialnye funktsii svyashchennogo.* – SPb: Evraziya, 2000. – S. 7-112.
6. Moss M. «Opyt o dare» (1925) // Moss M. *Obshchestva. Obmen. Lichnost. Trudy po sotsialnoy antropologii.* 2-e izd., ispr. i dop. – М.: Knizhnyy Dom «Universitet», 2011. – S. 134-285.
7. Pevnaya M.V. *Volonterstvo kak sotsiologicheskaya problema // Sotsis.* – 2013. – № 2. – S. 110-119.
8. Usacheva O.A. *Motivatsii k volonterskoy deyatelnosti i funktsii volonterskogo dvizheniya v sovremennoy Rossii // Sotsiologiya i obshchestvo: sotsialnoe neravenstvo i sotsialnaya spravedlivost* (Ekaterynburg, 19-21 oktyabrya 2016 goda) [Elektronnyy resurs] *Materialy V Vserossiyskogo sotsiologicheskogo kongressa / Отв. ред. В.А. Mansurov.* – М.: Rossiyskoe obshchestvo sotsiologov, 2016. – S. 2859-2860.
9. Silber I. *Modern Philanthropy: Reassessing the Viability of a Maussian Perspective // Marcel Mauss. A Centenary Tribute / Ed. by W. James and N.J. Allen.* – N.Y.; Oxf.: Berghahn Books, 1998. – P.134-150.
10. Steiner P. *La transplantation d'organes. Un commerce nouveau entre les ktrashumains.* – P.: Gallimard, 2010.
11. Titmuss R. *The Gift Relationship: From Human Blood to Social Policy* (1970). – N.Y.: NewPress, 1997.

Поступила в редакцию 14.05.2018 г.

UDC 316.75

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-117-128

В.А. ДУДЫШКИН

ИДЕОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ГРАЖДАНСКОЙ ЛИЧНОСТИ

***Аннотация:** В последнее время достаточно часто в средствах массовой информации можно встретить дискуссии о сущности феномена «идеология» и его необходимости для современного российского общества в качестве «путеводной нити», которая с необходимостью должна привести к целевым показателям — социально-экономическому, политическому развитию страны, а также институционализации гражданского общества и становлению гражданской личности. Варианты мнений в отношении целесообразности формирования и интеграции в наше общественное мировоззрение идеологической системы координат представляют собой подчас полярные, иногда полностью противоречащие друг другу точки зрения. В связи с этим нами предпринята попытка осуществить некоторое приближение в сторону понимания данного вопроса и прояснить причины его актуальности.*

***Abstract:** Recently, quite often in the mass media, it is possible to meet discussions about the essence of the phenomenon of «ideology» and its need for modern Russian society as a «guiding thread», which must necessarily lead to the target indicators — the socio-economic and political development of the country, as well as the institutionalization of civil society and the emergence of a civilian personality. Variants of opinions on the expediency of forming and integrating into the public ideology of the ideological system of coordinates are sometimes polar, sometimes completely conflicting points of view. In this regard, we made an attempt to realize some approximation towards understanding this issue and to clarify the reasons for its relevance.*

***Ключевые слова:** гражданское общество, гражданская личность, идеология, нравственность, культура, развитие.*

***Keywords:** civil society, civil personality, ideology, moral, culture, development.*

Дудышкин Владимир Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии философско-социологического факультета Института общественных наук РАНХиГС (Москва). E-mail: vescu@mail.ru.

К вопросу о сущности феноменов гражданского общества, гражданской личности и идеологии. В обыденном мировосприятии весьма распространенной является точка зрения, согласно которой идеологическая составляющая того или иного общества тождественна по своей сути его ценностной ориентации. Однако это неполная интерпретация понятия «идеология». По уточнению А.В. Рубцова, идеология включает в себя и другие содержательные аспекты: собственно систему идей и систему соответствующих институтов¹.

В качестве уточнения следует отметить, что данная система идей должна быть обязательно легитимной и общезначимой, т.е. быть принятой (одобренной) со стороны подавляющего большинства граждан страны и представлять ценность в качестве определенного вектора ее развития. Институты же гражданского общества должны своей деятельностью стимулировать развитие и «закрепление» гражданских инициатив и способствовать их дальнейшей институционализации. Только в данном ключе и возможно говорить о формировании гражданской личности. Однако об этом несколько позже.

Итак, что же в более общей перспективе представляет собой феномен гражданского общества? В целом, данное понятие фиксирует закрепление за народом того или иного государства определенные (реальные и достаточно широкие) права и свободы. А сам процесс становления гражданского общества можно представить в форме борьбы за отстаивание своих интересов, их реализацию в практической и духовной сфере деятельности индивида. Отсюда можно сделать вывод о том, что становление гражданского общества есть перманентный процесс сохранения, расширения и, разумеется, институционального закрепления основных прав и свобод личности.

Однако гражданская личность имеет не только широкий набор прав и свобод, но и ответственность, причем как моральную (существующую в форме осознания возможности собственной неправоты и связанной с ней душевной дисгармонии), так и физическую (в форме общественного порицания, принуждения со стороны соответствующих властных структур). Только чувствующий полноту ответственности за свои поступки индивид (или актор социального действия) демонстрирует в процессе социальной интеракции большую избирательность при выборе форм проявления собственных поведенческих черт и качеств.

¹ См.: Рубцов А.В. Идеология как система ценностей и как феномен сознания. Формат мегапроекта [Электронный ресурс] // <https://iphrras.ru/page18067565.htm> (дата обращения 12.03.2018).

Представляется в этой связи весьма содержательным прояснение сущности феномена гражданского общества и интерпретация связанных с ним понятий, которую дает Ю.М. Резник. Так, под институтами гражданского общества он мыслит формирование «различных структур, институтов и организаций, соответствующих как разнообразным интересам и формам активности представителей “жизненного мира”, так и требованиям нормативного порядка “системного мира”»². При этом основным условием существования институтов гражданского общества, согласно его убеждению, «является относительная самостоятельность и независимость (гарантированность от прямого вмешательства или вторжения системного и жизненного миров) источников существования его структур и институтов»³. И это дает нам четкие контуры того, как вообще возможна институционализация гражданского общества.

Поэтому, солидаризируясь с вышеозначенной мыслью Ю.М. Резника, необходимо последовательно согласиться также со следствием, с необходимостью из него вытекающим, согласно которому сам процесс институционализации гражданского общества непременно «означает трансформацию “естественных” компонентов (спонтанных состояний и процессов) под воздействием “искусственных” факторов (сознательных усилий и рационального выбора субъектов) в естественно-искусственные структуры гражданственности»⁴. Поэтому-то и доминирование «искусственных начал в системном мире и естественных начал в жизненном мире уступает место в нем интеграции естественно-искусственного типа, в процессе которой согласуются между собой критерии “системности” (целесообразность, эффективность, функциональная полезность и пр.) и “жизненности” (взаимопонимание и взаимная выгода, индивидуальное существование субъектов и др.) социального мира.

В результате образуется новая система соотношения, соединяющая право как основной инструмент регуляции “системных” отношений и нравственность как способ регуляции жизненных отношений в единый нравственно-правовой комплекс, именуемый гражданственностью»⁵. При этом человек лишь «тогда становится членом гражданского общества (гражданской личностью), когда он превращается в полноправного и ав-

² Резник Ю.М., Резник Т.Е. Гражданское общество: теоретико-методологические аспекты социокультурного анализа // Местные сообщества: проблемы социокультурного развития. Сборник научных статей / Под ред. Ю.М. Резника и Н.И. Мироновой. – М.: Независимый институт гражданского общества, 2010. – С. 10.

³ Там же. – С. 10.

⁴ Там же. – С. 11.

⁵ Там же. – С. 11-12.

тономного субъекта собственной жизни, способного взять на себя также ответственность за окружающих»⁶.

Таким образом, формируется своеобразный теоретический контекст, в котором гражданская личность, будучи вовлеченной вначале в процесс проектирования и конструирования, затем — конституирования и институционализации структур гражданского общества, осуществляет выбор наиболее оптимальных, с точки зрения соответствия интересам общества, рационально обоснованных образцов поведения. В качестве результата такой (нравственно-правовой) целенаправленной деятельности мы можем прогнозировать конструктивное intersubъективное взаимодействие, благоприятствующее достижению консенсуса как внутри, так и между сообществами, группами и отдельными акторами социального действия.

Этому в большей степени способствует, как отмечалось выше, система права, которая налагает на индивида некоторую обязанность, степень ответственности, предоставляя взамен определенные, четко очерченные права. Широта этих прав не может каким-либо образом накладываться или вторгаться в сферу гражданских прав другого индивида. В этом отношении он автономен и равен любому другому индивиду с точки зрения полноты имеющихся у него прав, свобод и возможности применения санкций со стороны «системного мира».

Культурная самобытность и трансляция идеологических образцов. Несмотря на то, что в настоящее время самым распространенным представлением о природе прав человека является индивидуалистическое, признающее существование у единичного индивида основных (базовых) прав, которые принадлежат ему имманентно (право на существование, свободу передвижения, свободу выбора сферы деятельности и пр.), нам следует помнить, что так было не во все времена. Данная установка является «произведением» только европейской культуры, хотя и, без сомнения, получившая самое широкое влияние по всему миру. Вспомним, что в некоторые исторические периоды в различных культурах человек рассматривался преимущественно лишь как часть общественной системы, не представляющая в своем индивидуальном существовании сколько-нибудь серьезного интереса. И потому человек мыслился лишь как «винтик» в сложном общественном механизме.

Так или иначе, но ретроспективный обзор помогает нам в данном вопросе констатировать существенные сдвиги в сторону усиления гуманистических, антропоцентрических настроений и соответствующих тенденций в мировом сообществе в целом. Мир, авангард которого представ-

⁶ Там же. — С. 12.

ляют наиболее экономически развитые страны Запада, преимущественно либерально-демократического толка, ориентирован на строительство демократии и гражданского общества. По этому же пути, но с существенным отставанием, идет и Россия.

Однако, выбрав (или, скорее, приняв навязанные шаблоны и сценарии) для себя западную модель развития демократии, в частности, и шире — систему рациональности, инициаторы либеральных реформ не справились со своей задачей. Все более очевидным становится тот факт, что для условий российской действительности она не представляется в полной мере релевантной. Культурный фон России далеко не идентичен западному, ибо предопределен объективными условиями ее исторического, социально-экономического и политического развития. В силу чего просто не может происходить тривиального проецирования определенной матрицы и конструирования системы общественно-государственных отношений по ее образу и подобию. Тоже самое, пожалуй, будет справедливо и в отношении других стран, где «дружеским советом» и вполне конкретными действиями сильными мировыми державами насаждается «лучший» из политических режимов.

Не приходится поэтому удивляться, что «местами» происходят деформации, вызванные отторжением «иностранного тела». Система идей и ценностей, пусть самая прогрессивная и гуманистическая, самостоятельно сложившаяся в конкретном историческом пространстве-времени, уникальна по своей сути и не гарантирует подобного эффекта за своими пределами, во «внешнем мире». Локальная культура (или цивилизация) с определенной территориальной принадлежностью в какой-то мере противопоставляет себя окружающему миру, акцентирует внимание на собственных отличительных чертах и в некоторой степени замыкается в своем индивидуальном развитии, тематизируя и актуализируя соотношение лишь своей внутренней структуры с функционированием всей системы в целом. Но в силу того, что она является системой открытого типа, она испытывает определенные воздействия со стороны окружающего мира, конкретнее — других культур.

Используя терминологию Н. Лумана, можно отметить, что таким способом культура обрабатывает информацию, исходящую из окружающего мира, и редуцирует ее комплексность в формат некоторого преобразования собственных темпоральных структур. Это является косвенным подтверждением того, что культура (или цивилизация) есть самореферентная система и, в т.ч. за счет данных действий, она имеет возможность существовать самостоятельно, причем достаточно продолжительное время. Поэтому как ее отдельные трансляции, так и тотальное распростра-

нение по лекалу на прочие локальные территории может встретить обоснованное сопротивление носителей других культур в силу разности глубинных, по своей сути предельных мировоззренческих оснований.

Идеологический вектор той или иной нации, народности, хотя и является искусственно сформулированным и формально закрепленным в форме общезначимых идей, целей, перспектив, тем не менее, в своих глубоких основаниях имеет содержательные аспекты, с необходимостью согласующиеся с общим культурным контекстом в широком смысле слова.

Культурный же контекст, в свою очередь, совпадает с уровнем развития науки и техники, доминирующими религиозными убеждениями, историей страны, ее социально-экономическим положением и пр. Словом, принятие той или иной линии развития (а идеология, по моему убеждению, всегда связана именно с определением вектора развития) ориентируется на национальную или народную (а не только элитарную) систему ценностей, в силу чего легитимизируется. Сам же процесс легитимизации идеологии может осуществляться и искусственным, насильственным путем, вопреки объективным предпосылкам ее формирования и дальнейшего принятия в качестве целевой установки (примером может служить Германия времен Третьего рейха).

Однако подобное насаждение весьма быстро в плане времени существования и, в целом, с большим трудом может вообще именоваться идеологией; здесь скорее можно говорить о нездоровой, чрезмерно амбициозной точке зрения правящего меньшинства, которое путем фальсификаций информации в СМИ и демонстрации физической силы внушило гражданам своей страны «основную национальную идею».

Нравственные основания гражданской идеологии. Идеологическая концепция развития того или иного общества немислима без нравственной составляющей, конституирующей некие возвышенные начала и устремления человека. Она не должна, хотя, впрочем, зачастую именно так и происходит, формировать у граждан ложное сознание, выражающее специфические интересы лишь определенного класса (группы), но которые, при этом, выдаются за интересы всего общества.

По мере становления и укрепления гражданской позиции в общественных отношениях, возможность подобного подлога все более должна минимизироваться, распространенными станут ситуации, при которых субъекты властно-управленческих отношений не смогут игнорировать общественное мнение и консолидированные предложения граждан, если они, разумеется, носят конструктивный характер. Другими словами, смысловой посыл со стороны «жизненного мира» в адрес «системного» при данных обстоятельствах носит содержательный характер и явля-

ется рефлексивной реакцией на перманентное реверсивное воздействие. Так устанавливаются, по крайней мере, темы для последующей коммуникации «жизненного» и «системного» миров, при котором первый, сформировав и поместив оппонента в определенные тематические рамки, переходит в состояние ожидания обратной связи, именно — восприятия и дальнейшей коммуникации.

Конечно, тематизирование любой сферы жизни общества, обозначенное «жизненным миром» как содержащее противоречие, может быть отклонено «системным миром». Однако это сделать будет намного сложнее с учетом развития и повсеместного распространения СМИ, которые являются (или должны являться), по своей сути, не ангажированными проводниками и катализатором демократических процессов, протекающих в обществе, стимулировать становление и развитие гражданской личности и процессов институционализации гражданского общества.

Другой стороной этого вопроса является наличие и некоторой потенциальной угрозы, исходящей со стороны СМИ в адрес социального благополучия. В самом деле, СМИ содействуют глобализации мира, делая его пространство единым и интенсифицируя преодоление разного рода границ: политических, экономических, культурных, информационных и пр. При этом о едином мировом пространстве, «окрашенном» общей идеологией, помышлять пока не приходится, так как это дело весьма далекой перспективы.

В настоящее время происходит, к сожалению, наоборот — СМИ предоставляют «питательную почву» для различных негативных тенденций современности (в т.ч. и нарочитая фальсификация информационных потоков, удовлетворяющих циничные потребности, меркантильные амбиции определенных слоев и групп общества, в зависимости от политической конъюнктуры). Они проявляют себя так же в том, что возникает, как отмечает В.Г. Федотова, массовый неукорененный индивид, «не имеющий связи ни с прошлым, ни со структурами индустриальной эпохи, индивид, находящийся в ситуации потери норм и ценностей (аномии) и изоляции»⁷.

Действительно, на сегодняшний день можно с большой долей уверенности констатировать тот факт, что во всем мире происходят изменения ценностных ориентаций, связанные с процессами глобализации. В связи с этим человеку все сложнее себя идентифицировать с собственной культурой, так как происходят процессы размывания ее контуров, конвергенция элементов «чужих» культур. В данной ситуации представляется актуальным вопрос о целесообразности формулирования национальной сис-

⁷ Федотова В.Г. Хорошее общество. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 15.

темы идей — идеологии, сообразно которой гражданская личность будет выстраивать и собственные алгоритмы действия.

В настоящее время российское общество нуждается в подобной «сверхидее», которая будет способствовать его выводу на путь модернизации и развития. Но какую при этом из моделей следует выбрать? И вообще, целесообразно ли выбирать из имеющегося «пула» моделей, или следует сформулировать свою собственную, оригинальную идею. Хотя и она, пожалуй, будет результатом некоторой компиляции элементов других отдельных идей, моделей, проявивших себя как вполне «рабочие»?

При этом вновь актуализируется диалог западничества и славянофильства. На этот счет В.Г. Федотова пишет: «В значительной мере трудности российского реформирования определены серьезными социальными трансформациями мира в целом, которые затрудняют выбор модели развития, делают неприемлемыми ни классические схемы модернизации, ни традиционное следование политике правого или левого флангов политического спектра»⁸. И это, конечно, наводит на мысль о возможной ревизии имеющихся идеологических конструктов на предмет их более тесного (не поверхностного и лишь декларируемого) согласования с особенностями российской ментальности, истории, мыслительной традиции, религиозными взглядами, а также социально-экономической и политической атмосферой в стране.

Трудности, связанные с формулированием национальной идеологии. Как следствие некоторой растерянности при выборе и, тем более, формировании собственного аутентичного идеологического вектора, в «прогрессивной среде» про-западно-ориентированной части российской общественности может возникнуть вполне релевантный вопрос относительно того, необходим ли он вообще и в какой степени сможет способствовать институционализации гражданского общества.

Ответ, наверное, состоит в том, что в целом легитимная идеология могла бы способствовать развитию гражданского общества и проявлению индивидуальных нравственных качеств гражданской личности. Однако все это будет возможным при условии, что общество и без того нацелено на все большее усиление своей гражданственности, а «системный мир» не выступает в жесткой к ней оппозиции, переходящей к открытому противодействию. Идеология, как представляется, в идеальной своей модели консолидирует граждан, помогает прийти к консенсусу в спорных вопросах, минимизирует конфронтации, а также риски возникновения и усиления антагонистических настроений в обществе и социального напряжения в целом.

⁸ Там же. — С. 345.

Но кто (какие структуры, группы?) должен заниматься вопросом формирования целостной, непротиворечивой и объективно значимой для конкретного общества идеологии? Ответ, конечно, здесь не может лежать на поверхности и быть вполне однозначным, так как, по сути, это дело всеобщее. Однако, во-первых, как известно, все — значит никто, а во-вторых, для большинства обычных граждан (прямо скажем — подавляющего большинства) ответ на данный вопрос далеко не очевиден, как не очевиден он и для многих специалистов. Его формулирование представляет собой непростую задачу, поскольку требует от «авторов» и основательно-го знания исторических особенностей развития своей страны, и больших научных познаний, и серьезного жизненного опыта, и широкого кругозора, и много другого, что, так или иначе, может этому способствовать. Тем не менее, обязательно должны быть сколько-нибудь определенно конкретизированы те структуры, органы (государственные, общественные, коммерческие), на которые возможно будет возложить ведущую роль в реализации настоящего проекта.

Понятно, что принимать самое деятельное участие и курировать этот проект будут органы государственной власти (без акцента на ту или иную ветвь власти). И логика здесь присутствует — предоставлять возможность «кому бы то ни было» формулировать основные векторы стратегического развития страны чревато непредсказуемыми и опасными последствиями для всего общества. Поэтому государство в данном вопросе является основной заинтересованной стороной в силу имманентно присущей ему ответственности за общественное развитие. При этом, так же обязательным является наличие общественной (гражданской) экспертизы и, что самое главное, требуются непосредственно научные знания (данные научных исследований) специалистов из разных областей.

Поэтому на роль основного исполнителя данного проекта, пожалуй, имело бы смысл рассмотреть представителей именно научного сообщества, а поскольку мы говорим конкретно о российской действительности, то это должны быть, как мне представляется, научные сотрудники институтов, отделов и секторов Российской академии наук, вне зависимости от дисциплинарной принадлежности. Наоборот, большую многогранность, целостность и объективность призван обеспечить междисциплинарный подход. И далеко не последнее место в этом масштабном проекте мною отводится философским наукам.

В этой связи снова становится уместным процитировать Ю.М. Резника, который пишет: «Наука может помочь политикам разработать стратегию социально-экономического развития общества и обосновать пути ее реализации. Философия же, базирующаяся на принципах феноменологии

и экзистенциализма, обязана предложить нечто большее — образ нового человека, которым будет трудно манипулировать. Он уже вдохнул запах свободы и его невозможно сбить с пути самосозидания. России нужен не только проект будущего состояния общества, а также стратегии его развития, но и проект самого человека, которому в этом обществе предстоит жить и созидать. Поскольку человек мыслится многими участниками дискурса как главное богатство нашей страны, то он и должен послужить отправной точкой проектирования общественного развития. Цель такого гуманистического проектирования, с моей точки зрения, — построить общество для человека (человекоразмерное общество), а не «подогнать» образ человека под общество, создаваемое, как показывает опыт реформ последних десятилетий, по меркам западных идеологических стандартов («модернизация», «либерализация», «демократизация» и т.п.). В реальности это приводит к дегуманизации и духовной деградации российского общества»⁹.

В качестве заключения. Таким образом, вопрос о необходимости разработки стратегической концепции развития современного российского общества, сформулированной в форме национальной идеологии, мною решается однозначно положительно. Однако следует всегда учитывать важные особенности России: структуру общественных взаимоотношений, принципы государственного устройства, многоконфессиональность, давнюю и весьма богатую историю, сильные культурные традиции, связи и отношения между гражданами как внутри страны, так и за ее пределами, — в смысле международных контактов.

В силу этих особенностей и «зерно», подготавливаемое для «посева», должно соответствовать именно российской действительности («русской почве»). Только в этом случае мы вправе ожидать качественных «всходов», реализующих себя в продуктивной институционализации гражданского общества и укоренению гражданской личности. Нравственно-идеологическое преобразование личности в качестве результирующего же итога призвано обеспечить модернизацию всей политической сферы жизни общества, а также стимулировать развитие его социально-экономической составляющей. При этом создаются все необходимые предпосылки для дальнейшей духовно-нравственной эволюции личности.

В то же время, солидаризируясь с вышеозначенной мыслью, вполне целесообразным представляется замысел формулирования общезначимой

⁹ Резник Ю.М. Человек в мире возможностей: проектный подход (вместо введения) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Том VIII. Вып. 1-2. 2015-2016. Человек в мире возможностей: образы будущего / Под ред. Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2016. — С. 11.

в масштабах всей страны системы идей одновременно с проектированием «нового» типа человека — гражданской личности. В связи с этим думается, что идеологическая концепция должна весьма тесно коррелировать в контексте собственных стратегических целей, сосредоточенных преимущественно на социально-экономическом развитии, с ценностью самого человека как актора социального действия, которому отводится центральное место в деле проектирования общественного развития.

Речь пока не идет здесь о возвышенных идеалах гуманизма и антропоцентризма; достаточным в настоящий момент представляется принципиальное исключение возможности манипуляции поведением человека со стороны отдельных заинтересованных структур и групп общества, третирующего его актуальных и потенциальных потребностей. Очевидно, что завуалирование действительных проблем и их подмена фиктивными, создающих ложное представление (картину мира) об окружающей действительности, не способствуют институционализации гражданского общества и формированию гражданского типа личности, а лишь обеспечивают высокую комплексность фальсифицированного «продукта». Поэтому и идеология общества, если она призвана «обслуживать» узкие интересы правящих элит и лишена нравственного содержания, не может именоваться национальной, хотя при этом может быть и вполне легитимной.

Идеологическое содержание гражданской личности, следовательно, подразумевает не тривиальную компиляцию чуждых и искусственно-сформулированных идей, а их глубокое личностное осмысление, легитимацию со стороны широкой общественности и интерпретацию с позиций соответствия целям построения и развития человекообразного общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Резник Ю.М., Резник Т.Е. Гражданское общество: теоретико-методологические аспекты социокультурного анализа // Местные сообщества: проблемы социокультурного развития. Сборник научных статей / Под ред. Ю.М. Резника и Н.И. Мироновой. — М.: Независимый институт гражданского общества, 2010. — С. 8-47.
2. Резник Ю.М. Человек в мире возможностей: проектный подход (вместо введения) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Том VIII. Вып. 1-2. 2015-2016. Человек в мире возможностей: образы будущего / Под ред. Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2016. — С. 9-24.
3. Рубцов А.В. Идеология как система ценностей и как феномен сознания. Формат мегапроекта [Электронный ресурс] // <https://iphras.ru/page18067565.htm> (дата обращения — 12.03.2018 г.).
4. Федотова В.Г. Хорошее общество. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — 544 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Reznik Yu.M., Reznik T.E. Grazhdanskoe obshchestvo: teoretiko-metodologicheskie aspekty sotsiokulturnogo analiza // Mestnye soobshchestva: problemy sotsiokulturnogo razvitiya. Sbornik

nauchnykh statey / Pod red. Yu.M. Reznika i N.I. Mironovoy. – M.: Nezavisimyy institut grazhdanskogo obshchestva, 2010. – S. 8-47.

2. Reznik Yu.M. Chelovek v mire vozmozhnostey: proektnyy podkhod (vmesto vvedeniya) // Voprosy sotsialnoy teorii: Nauchnyy almanakh. Tom VIII. Vyp. 1-2. 2015-2016. Chelovek v mire vozmozhnostey: obrazy budushchego / Pod red. Yu.M. Reznika. – M.: Izdatelstvo Nezavisimogo instituta grazhdanskogo obshchestva, 2016. – S. 9-24.

3. Rubtsov A.V. Ideologiya kak sistema tsennostey i kak fenomen soznaniya. Format megaproekta [Elektronnyy resurs] // <https://iphras.ru/page18067565.htm> (data obrashcheniya – 12.03.2018 g.).

4. Fedotova V.G. Khoroshee obshchestvo. – M.: Progress-Traditsiya, 2005. – 544 s.

Поступила в редакцию 23.03.2018 г.

UDC 141.201

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-129-136

А.А. КУЗЬМИН

О ТРАНСПАРЕНТНОСТИ СМЫСЛА КОНЦЕПТА «РОССИЯ КАК КОСМОЦИВИЛИЗАЦИЯ»

***Аннотация:** В статье представлена одна из наиболее острых проблем современной гуманитаристики — проблема целостного человека. Рассмотрению данной проблемы мы подходим с позиции космо-цивилизационного подхода. Кроме того, в статье обсуждается народная космология, как она представлена в трудах Хайдеггера, и ее применимость к анализу российской цивилизации.*

***Abstract:** The article presents one of the most acute problems of modern humanitarianism — the problem of a holistic person. We approach consideration of this problem from Cosmo's position of civilization approach. Besides, in article national cosmology as she is presented in Heidegger's works, and its applicability to the analysis of the Russian civilization is discussed.*

***Ключевые слова:** космополитика, космоцивилизация, человек космический, народ, Хайдеггер.*

***Keywords:** cosmopolitics, cosmo-civilization, man cosmical, people, Heidegger.*

В последнее время современное гуманитарное знание отказывается от модернистских установок на конструирование онтологических проектов предвосхищения будущего или утверждения значимости для него моделей исторического прошлого. Она обратилась к новому прочтению космологических аспектов человеческого существования. Такие изменения получили в философской литературе название «космологического поворота»¹. Одним из результатов, в котором отражается новое взаимодействие

Кузьмин Александр Андреевич — доктор философских наук, профессор кафедры теории, истории и философии культуры Гуманитарного института Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого (Великий Новгород). E-mail: 59aak@mail.ru.

¹ См.: Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. Auflage 2011; *Хабермас Ю.* От картин мира к

человека с космосом и миром, становится космополитика. На место ставшего модным в настоящее время концепта геополитика приходит отчасти раскрывающий негативный смысл своего антипода концепт космополитика.

В отличие от теории, которая предполагает всеобщность понятий и методологических процедур, ядро концепции формируется под воздействием начал иной природы². Первоначала концепции — это смыслопорождающие интуиции, возникающие в момент особого напряжения мысли при проблематизации еще не оформившегося в достаточно устойчивом виде предметного содержания. Концептуализация всегда проблематична и не завершена. И тем самым она гносеологически не устойчива и требует дальнейших изменений и уточнений.

Сегодня космополитика противостоит геополитике. Геополитика упорно нам демонстрирует свою органическую неспособность быть поставщиком новых идей, способных применительно к сложности ситуации на Земле обозначить пограничные зоны и границы, за которыми может последовать катастрофа. Мы оказались на границе в предельной ситуации, когда может последовать «фазовый переход»³ от геополитики к космополитике.

Космополитика — это новый инструментарий теоретического и практического толка для поиска взаимоприемлемых границ невмешательства и взаимодействия между народами и государствами, и кроме того, инструментарий социокультурного диалога между представителями различных ценностных позиций и мировоззренческих, идеологических, религиозных систем и юридических норм.

Если брать античную философию в качестве исходного пункта взаимоотношений человека с космосом, то, как полагает Хайдеггер, космос «означает не то или иное подступающее и теснящее сущее само по себе,

жизненному миру / Habermas J. Von den Weltbildern zur Lebenswelt. — М.: Идея-Пресс, 2011; Fink E. *Gesamtausgabe. Sein und Endlichkeit*. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Band 5/2 Verlag Karl Alber. — 2016; *Лаццари Р., Кононец Д.* Вопрос о мире и космологическая интерпретация «Критики чистого разума» Канта Ойгеном Финком (пер. Д. Кононец) // HORIZON. Феноменологические исследования. — 2015. — Т. 4. — №. 1. — С. 224-239.

² См.: Концепция // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. 2-е изд., испр. и допол. — М.: Мысль, 2010. Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc976be694a17700058b2c9> (дата обращения — 12.04.2018 г.).

³ См.: *Юдин Б.Г.* Границы человеческого существа в мире новых технологий // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 12: Биоэтическое обеспечение инновационного развития биомедицинских технологий: сб. науч. статей / Под ред. П. Д. Тищенко. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. — С. 4-5.

также и не все это вместе взятое, но подразумевает “состояние”, т.е. то *как*, в котором сущее, причем именно *в целом*, существует»⁴.

Таким образом, космос — это сущее, которое находится на рубеже соприкосновения с другим сущим и имеет меру себя в самом себе. Причем, Хайдеггер при этом преднамеренно исключает возможность уникальности одного единого космоса, а полагает на наше усмотрение условия возможности принять критерий множественности космосов как отличие этого мира сущего от другого сущего. Вместе «с христианством... κόσμος отныне входит в употребление прямо как титул определенного основополагающего рода человеческой экзистенции»⁵.

Камнем преткновения для последующей интерпретации космоса становится космология Канта. Хайдеггер и Финк, два ученика Гуссерля, то сходятся, то расходятся в своих моделях феноменологически экзистенциального прочтения основного положения Канта по этой теме. Согласно Хайдеггеру, это место из диссертации Канта звучит так: «безусловная целостность кажется привычным и удобным понятием, особенно когда от нее отталкиваются в дефиниции, но, вдумавшись, философ видит себя распятым на ее кресте»⁶. Вопреки распространенному мнению Хайдеггер полагает, что «этот крест угнетает Канта все последующее десятилетие; ибо в Критике чистого разума именно “universitas mundi” становится проблемой, причем с разных сторон»⁷.

Подводя итог своим размышлениям по поводу космологии Канта, Хайдеггер замечает, что проблемы возникают не только тогда, когда мир трактуется как натуральная целостность, но и как социальная целостность. «Потому одинаковой ошибкой будет, — утверждает Хайдеггер, — привлечь ли выражение мир как обозначение совокупности природных вещей (натуральное понятие мира) или как титул для общности людей (персональное понятие мира)»⁸.

В свою очередь Финк, опираясь на самый дискуссионный тезис своей теории, что «этика должна получить свое обоснование из физики», «показывает, как Кант приходит к понятию мира, согласно которому мир

⁴ Хайдеггер М. О существе основания // http://www.bibikhin.ru/o_sushestve_osnovaniya#p2981 (дата обращения — 12.04.2018 г.).

⁵ Хайдеггер М. О существе основания....

⁶ Хайдеггер М. О существе основания. В русском переводе из собрания сочинений Канта представлен несколько смягченный вариант этого места. «Эта абсолютная целостность... при более глубоком размышлении представляет, по-видимому, для философа величайшие трудности». Кант И. Сочинения: В 8-ми т. — Т. 2. — М.: Чоро, 1994. — С. 283.

⁷ Хайдеггер М. О существе основания....

⁸ Там же.

субъективен... зависит от человека — но все же от человека как мирового сущего, *ens cosmologicum*»⁹.

Итак, человек космический должен обладать своей собственной цивилизацией, космической цивилизацией. И дело здесь в том, что это не одноразовая акция на пути становления человека, а сложный и достаточно длительный цивилизационный процесс, «в ходе которого выявляются все новые ценностные напряжения, конфликты и противоречия»¹⁰. Метафизическое сопровождение этих процессов — это профессиональная обязанность философов.

Весьма поучительную метафизику народной космологии дает нам Хайдеггер в так называемых «Черных тетрадах 1931-1938»¹¹. При этом Хайдеггер расширяет спектр возможностей космологии и открывает перед человеком простор для космологического единения с народом. Прежде всего, Хайдеггер тематизирует космологическое измерение народа: «*Пространство и время*» — привычная с давних пор игра слов, которая, благодаря Канту и науке, подразумевает лишь только нейтральную схему форм. Но: «Народ без пространства» и его отдельные члены без времени. Что означает здесь «пространство»? Что означает здесь «время»? Исток. Является ли этим также *пространство* как время для «народа»? Пространство и время — не пара соседствующих слов, говорящих о том, что такое «существует», но выплеск и начало бытия, которое должно быть завоевано в борьбе»¹².

Одновременно космология народа — это космология «целостного» человека, поскольку «медленно... люди... начнут *быть* пресловутым «целостным» человеком»¹³. Свидетельством начала этого процесса и основным полем новой ситуации становится главный тезис размышлений Хайдеггера о том, что «мир перестраивается»¹⁴. Однако не все так просто. Мы фиксируем такую ситуацию только задним числом, когда «внутреннее понятие скрытым образом уже вошло в сбывание (*Geschehen*) вместе с самозабрасыванием... Но вскоре... всецело разрушается христианским

⁹ *Лациари Р., Кононец Д.* Вопрос о мире и космологическая интерпретация «Критики чистого разума» Канта Ойгеном Финком (пер. Д. Кононец) // *HORIZON. Феноменологические исследования.* — 2015. — Т. 4. — №. 1. — С. 224-239.

¹⁰ Предисловие // *Рабочие тетради по биоэтике.* Вып. 12: Биоэтическое обеспечение инновационного развития биомедицинских технологий: сб. науч. статей / Под ред. П.Д. Тищенко. — М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. — С. 3.

¹¹ См.: *Хайдеггер М.* Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938) [Текст]: Пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. — М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. — 584 с.

¹² Там же. — С. 24-25.

¹³ Там же. — С. 31.

¹⁴ Там же. — С. 38.

мироотрицанием»¹⁵. Таким образом, мы осваиваемся в новой реальности, которая наступает после христианского мироотрицания. Эта реальность бурно конструируется нами, что мы и называем прогрессом. А как же народ? «*Народ*: охранение и исполнение полномочности бытия ...<осаеается> именно народ — и его великие *индивиды*»¹⁶.

Основным риском нашего конструирования новой реальности остается погружение в сплошное расчленение без какой-либо целостности. Примером потери целостности могут служить пограничные зоны, о которых говорит современная биоэтика¹⁷. И Хайдеггер замечает эту опасность. «Суждено ли всему погрузиться в расчленение? Или мы придем и наконец приведем себя — каждый в рамках своей задачи — в увлекательный — неведомый миг народно-духовного действия?»¹⁸

Мы начинаем внимательно всматриваться в эту угрозу конструктивного расчленения целостности и оказывается, что «*высокая непреложность (Zwang) земли* <проявляется> вовсе не в повседневности и в поступке, а уже в творческой силе вопрошания и миростроительной силе народа»¹⁹. Одним из примеров творческого вопрошания и «миростроительной силы народа» является такая постановка вопроса, как «Кто мы и чьи мы?»²⁰. Дело в том, что поставить правильно вопрос и в нужном месте, потребует от вопрошающего неимоверных усилий. Ведь «силы напирают во всю мощь только тогда, когда цели (*Bestimmung*) придерживаются предельно смело и скрупулезно (*eigen*), а рискованное решение о сопротивлении принимается окончательно; но тогда оно является, возвышаясь при том над всеми сварями, *только* противо-действующим»²¹.

И следующий шаг вопрошания уже касается непосредственно целевой причины самого народа: «*для чего* народ? И *почему* — народ? Является ли он просто гигантской медузой, переваливающейся в космическом пространстве, чтобы затем, когда достаточно повалается, быть выброшенной на край Ничто? Или именно *здесь* начинается подлинное? *Для чего* народ. И *где* этот народ?»²².

А какое место в этом процессе занимает философ? Можно ли положиться в этом вопросе на его суждения и ответы? Философ — это слуга

¹⁵ Там же. — С. 113-114.

¹⁶ Там же. — С. 115

¹⁷ См.: Юдин Б.Г. Границы человеческого существа в мире новых технологий. — С. 7.

¹⁸ Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938). — С. 116.

¹⁹ Там же. — С. 185.

²⁰ Там же. — С. 191.

²¹ Там же. — С. 193.

²² Там же. — С. 219-220.

народа. А коль скоро это так, то оказывается, что философ попадает в разряд избранных, которым ведомо будущее. Хайдеггер пишет, что «всегда должны быть те немногие, кто знает и может знать, что происходило, например, в работах Канта и *поэтому* произойдет в будущем; этим знатокам не следует себя афишировать; достаточно, если им будет дарована возможность у-на-следовать наследие — им не нужна шумиха вокруг себя — они несут, как будто не могло никогда быть по-иному, своего рода пра-фундамент (Urgestein), <заложенный> в существование (Dasein) народа»²³.

Но прежде всего, в условиях, когда вместо понимания целостности, нас окружают «пересуды о “целостности”»²⁴, мы должны выделить те состояния мысли, которые ассоциируются с целостностью. Хайдеггер называет три таких состояния²⁵. Тем самым открывается возможность для определения понятия «мир». При этом, как показывает история философии, довольно редко определения «понятия мира» устраивают всех. «*Понятие мира*, — как полагает Хайдеггер, вопреки традиции ссылаясь на вопрошание и историю, — вопрошание, которое распространяется вплоть до своих границ, где оно познает себя как подверженное наиболее достойному вопрошания (Frag-würdigsten)»²⁶.

«Ныне мир сорвался с петель; — заканчивает Хайдеггер свои поиски ответа на это вопрошание, — земля — поле разрушения»²⁷. И тогда мы спрашиваем не только выражая свои ценностные позиции, которые могут быть диаметрально противоположными, но «мы спрашиваем об истине народа. И истина народа приводит его к нему самому, освобождает его в его нужду — приводит в Da-sein»²⁸. Но будут ли иметь смысл наши поиски истины, если мы не настаиваем на ней?»²⁹.

Итак, России в будущем предстоит стать космической цивилизацией, в центре которой находится человек космический как целостный человек. Народная же космология отвечает на вопросы: кто мы такие, чьи мы по происхождению, для чего мы существуем, где мы находимся, в чем заключается истина нашего существования, нуждаемся ли мы в спасе-

²³ Там же. — С. 222.

²⁴ Там же.

²⁵ Перечислим их: «1) чтобы замаскировать цель — т.е. бесцельность и бессилие целеполагания; 2) чтобы отрицать отдельных и уникальных индивидов в их необходимости; 3) чтобы создать ложное впечатление, будто в принципе осуществление сущностного все же определяется отдельными индивидами». Там же. — С. 223.

²⁶ Там же. — С. 234.

²⁷ Там же. — С. 239.

²⁸ Там же. — С. 246.

²⁹ «*Наш “позитив” это нужда в истине...* — лапидарно заявляет Хайдеггер, — [а] народ как спасение, где он есть то, что нуждается в спасении». Там же. — С. 248-249.

нии, где наши Боги³⁰, чему должен служить наш народ?³¹ Все эти вопросы еще только предстоит обсуждать и искать на них ответы с космологической точки зрения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Сочинения в 8-ми т. – Т. 2. – М.: Чоро, 1994. – 429 с.
2. Концепция // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Институт философии РАН; Национальный общественно-научный фонд. 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc976be694a17700058b2c9> (дата обращения – 21.05.2018 г.).
3. Лаццари Р., Кононец Д. Вопрос о мире и космологическая интрпретация «Критики чистого разума» Канта Ойгенем Финком (перевод Д. Кононец) // HORIZON. Феноменологические исследования. – 2015. – Т. 4. – №. 1. С. 224-239.
4. Хабермас Ю. От картин мира к жизненному миру // Habermas J. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. – М.: Идея-Пресс, 2011. – 128 с.
5. Хайдеггер М. О существе основания // http://www.bibikhin.ru/o_sushestve_osnovaniya#p2981 (дата обращения – 21.05.2018 г.).
6. Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938) [Текст] / пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. перевода М. Маяцкий. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. – 584 с.
7. Юдин Б.Г. Границы человеческого существа в мире новых технологий // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 12: Биоэтическое обеспечение инновационного развития биомедицинских технологий: сб. науч. статей / Под ред. П.Д. Тищенко. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2011. – С. 4-21.
8. Fink E. *Gesamtausgabe. Sein und Endlichkeit*. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Band 5/2 Verlag Karl Alber. – 2016. – 720 s.
9. Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. Auflage 2011. – 347 s.

BIBLIOGRAPHY

1. Kant I. Sochineniya v 8-mi t. – T. 2. – M.: Choro, 1994. – 429 s.
2. Kontseptsiya // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. / Institut filosofii RAN; Natsionalnyy obshchestvenno-nauchnyy fond. 2-e izd., ispr. i dopol. – M.: Mysl, 2010. Rezhim dostupa: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASHc976be694a17700058b2c9>.
3. Latstsari R., Kononets D. Vopros o mire i kosmologicheskaya intrpretatsiya «Kritiki chistogo razuma» Kanta Oygenem Finkom (perevod D. Kononets) // HORIZON. Fenomenologicheskie issledovaniya. – 2015. – T. 4. – №. 1. S. 224-239.
4. Khabermas Yu. Ot kartin mira k zhiznennomu miru // Habermas J. *Von den Weltbildern zur Lebenswelt*. – M.: Ideya-Press, 2011. – 128 s.
5. Khaydegger M. O sushchestve osnovaniya // http://www.bibikhin.ru/o_sushestve_osnovaniya#p2981.
6. Khaydegger M. Razmyshleniya II-VI (Chernye tetradi 1931-1938) [Tekst] / per. s nem. A.B. Grigoreva; nauch. red. perevoda M. Mayatskiy. – M.: Izd-vo Instituta Gaydara, 2016. – 584 s.

³⁰ «Боги ведь только <боги> народа: нет всеобщего бога для каждого, т.е. ни для кого». Хайдеггер М. Размышления II-VI (Черные тетради 1931-1938). – С. 235.

³¹ «Первоочередное – это не то, что служит этому народу (т.е. ему полезно), но то, чему народ должен служить, если он хочет быть народом исторически» (см.: Хайдеггер М. Размышления II-VI [Черные тетради 1931-1938]. – С. 266).

7. Yudin B.G. Granitsy chelovecheskogo sushchestva v mire novykh tekhnologiy // Rabochie tetradi po bioetike. Вып. 12: Bioeticheskoe obespechenie innovatsionnogo razvitiya biomeditsinskikh tekhnologiy: sb. nauch. statey / Pod red. P.D. Tishchenko. – M.: Izd-vo Mosk. gumanit. un-ta, 2011. – S. 4-21.

8. Fink E. Gesamtausgabe. Sein und Endlichkeit. Teilband 2: Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Band 5/2 Verlag Karl Alber. – 2016. – 720 s.

9. Welt denken. Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks. von Hans Rainer Sepp (Herausgeber), Cathrin Nielsen (Herausgeber). Verlag Karl Alber, 1. Auflage 2011. – 347 s.

Поступила в редакцию 20.06.2018 г.

UDC

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-137-145

А.М. ОРЕХОВ

МАНИПУЛЯЦИЯ КАК ФЕНОМЕН СЕТЕВОЙ ВЛАСТИ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНУЮ ЭПОХУ

***Аннотация:** В статье рассматривается проблема манипуляции как социального феномена и тесно связанная с ним проблема сетевой власти. Манипуляция (манипулятивное воздействие) — это способ воздействия личности (общества, социальной группы) на личность (общество, социальную группу), при котором передача необходимой информации от субъекта манипуляции к объекту манипуляции осуществляется скрытым, замаскированным способом, в результате чего объект манипуляции вынужден признать передаваемую ему субъектом манипуляции информацию исходящей как бы «от себя», от своей личности, не обнаруживая при этом воздействия самого субъекта манипуляции. Сетевая власть — власть субъектов сети, подчиняющая себе других субъектов. Существуют три фактора, которые помогают «объекту манипулятивного воздействия» противодействовать потокам (векторам) манипулятивного воздействия: (1) независимый склад ума, включающий в себя способность к критическому дискурсу; (2) умение пользоваться альтернативными источниками информации; (3) высокий уровень образования.*

***Abstract:** The paper is devoted to the problem of manipulation and the problem of network power closely connected with manipulation. Manipulation (manipulative interaction) is the way of interaction of a person (society, social group) on person when transmission of necessary information from a subject of manipulation to an object of manipulation is realized with masked, closed way, and, as a result, object of manipulation was obliged to recognize this information as if outgoing from himself, not appear here of interaction of a subject of manipulation. Network power is power of subjects of network subjecting of other subjects. There are three factors which help*

Орехов Андрей Михайлович — доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии РУДН, ученый секретарь Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ) (Москва). E-mail: orekhovandrey@yandex.ru.

an “object of manipulative interaction” to oppose the streams (vectors) of manipulative interaction: (1) independent cast of mind, embracing to ability to critical discourse; (2) skill to use alternative sources of information; (3) high level of education.

Ключевые слова: манипуляция, власть, сетевая власть, постиндустриальная эпоха.

Keywords: manipulation, power, network power, post-industrial epoch.

Что такое манипуляция? Проблема манипуляции — воистину ключевая проблема для понимания множества социальных процессов и явлений начала XXI в. (в т.ч. и в отношении проблемы «смысла» его существования) — эпохи постмодерна и постиндустриального общества, но разбираться с этой проблемой необходимо крайне осторожно и предельно точно, вымеряя здесь каждый шаг и каждое суждение, ибо одно неверно сказанное слово может обернуться *мрачным оборотнем*, преследующим автора до конца его дней в науке и вообще в жизни. Начать, естественно, следует с определения манипуляции, и попытаться для начала хотя бы отличить манипуляцию от других способов коммуникативного воздействия на личность и общество.

Манипуляция (манипулятивное воздействие) — это способ воздействия субъекта (личности, общества, социальной группы) на объект (другую личность, общество, социальную группу), при котором передача необходимой информации от субъекта манипуляции к объекту манипуляции осуществляется скрытым, замаскированным способом, в результате чего объект манипуляции вынужден признать передаваемую ему субъектом манипуляции информацию исходящей как бы «от себя», не обнаруживая при этом воздействия самого субъекта манипуляции.

«При манипулятивном общении истинные цели воздействия на партнера либо скрываются от адреса манипуляции, либо подменяются другими. Манипулятор (а им может быть отдельный партнер или организация) всегда стремится к тому, чтобы адресат манипуляции сам признал внушаемые ему идеи, мотивации, действия единственно правильными для себя, и, таким образом, принял нужное манипулятору «самостоятельное» решение. Таким образом, в сознании адресата манипуляции создается двойная иллюзия: во-первых, что действительность такова, какой ее изображает манипулятор, и, во-вторых, что психическая реакция на эту действительность зависит от усмотрения самого адресата манипуляции. ...Манипулятивные технологии реализуются по схемам, в которых используются техники скрытого принуждения, побуждения, запугивания, заражения, внушения, запутывания, игнорирования. Успешность применения манипулятивных технологий определяется тем, насколько широк спектр ис-

Табл. 1. Отличие манипуляции от пропаганды

Параметры сравнения	Пропаганда	Манипуляция
Способ воздействия	Открытый	Закрытый
Субъект воздействия	Известен	Неизвестен
Источник информации (по представлению объекта манипуляции)	Субъект передачи информации	Объект передачи информации (информация исходит "от самого себя")
Цель воздействия	Заставить объекта передачи информации принять эту информацию за истинную	Запутать, обмануть объекта передачи информации, лишить его собственного мнения, и (самый желательный, хотя не столь необходимый вариант) заставить объекта передачи информации принять эту информацию за истинную

пользуемых манипулятором технических средств психологического воздействия. Наиболее типичные алгоритмы технических приемов манипулирования оперирование информацией, сокрытие психологического воздействия, выбор определенных мишеней воздействия»¹.

Итак, констатируем первый факт: манипуляция – это лишь *один из способов воздействия* на личность, социальную группу или все общество, главным признаком которого является замаскированный, «тайный» способ передачи информации от субъекта этого воздействия к его объекту. Этим манипуляция кардинально отличается от другого общеизвестного способа воздействия на личность – «пропаганды», когда информация передается *открытым способом* и объект такого воздействия может легко указать на его субъекта (политическую партию, государство и т.п.). В целом же самые существенные отличия манипуляции от пропаганды суммированы нами в нижележащей таблице:

Итак, мы должны прийти к выводу, что манипуляция и пропаганда, как способы воздействия на личность и массы, хотя и в чем-то схожи между собой, тем не менее, сильно отличаются друг от друга: манипуляция – это более *изощенный и хитроумный* способ воздействия, чем пропаганда.

Сколько лет и исторических эпох существовала в обществе манипуляция? Можно с твердым основанием заявить, что манипулятивное воздействие на общество существовало всегда, начиная с эпохи классового общества. Манипуляции обучали и манипуляцию использовали *практически* самые разнообразные школы, секты, общественные движения и кланы: можно вспомнить и софистов, и иезуитов, и ассасинов и т.д. и т.п. Но особое значение манипуляция приобрела в эпоху постиндустриального общества, – общества, одним из признаков которого яв-

¹ См.: *Титова Л.Г.* Деловое общение. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – С. 257-259.

ляется наличие «сети», и которое М. Кастельс определял как «сетевое общество»².

Сетевые концепции манипуляции. В «сетевом обществе» социальные связи и взаимодействия уплотнились и сжались, резко возросло их количество и «густота», уменьшили свое значение (хотя и не исчезли совсем) централизация и дифференцированность субъектов. Власть авторитарного, «вертикального» типа значительно ослабла, зато усилилась так называемая «сетевая власть».

Это так называемая «сетевая власть» — вообще явление весьма специфическое: она «... выражается в способности акторов создавать сетевые структуры, которые аккумулируют ценные ресурсы участвующих в них субъектов. Решающее значение здесь приобретают процедуры поддержания ценности сетевого участия, а также контроль над исключением из сетей. ... В результате на основе информационных обменов между сетевыми акторами устанавливается *подвижная конфигурация равновесия властных центров*, возникают стратегические альянсы сетевого доминирования. Подлинная проблема состоит в том, что в условиях тотальной сетевой экспансии отношения власти и общества не становятся более открытыми, но сам субъект приобретает характеристики *принудительной открытости* для информационных интервенций и контроля как на коммуникационном уровне, так и на уровне навязываемых образов и желаний. Становление глобальных сетевых медиа приводит к тому, что каждый пользователь сталкивается сразу с несколькими [и во многих случаях с соперничающими, конкурирующими друг с другом. — А.О.] системами цензуры и манипуляции сознанием, — взаимоисключающими, непрозрачными, частными или государственными, но применяемыми одновременно через разные механизмы социального контроля»³.

В целом «сеть» и «сетевую власть» следует оценивать как структуры *безразличные* как к тоталитаризму, так и к демократии. «Сетевое общество» с одинаковым успехом может быть как тоталитарным обществом, так и обществом демократическим. Во всякой сети действуют *две тенденции* — «тоталитарная» («авторитарная») и «демократическая». Первая трансформирует сетевую власть в тоталитарную, вторая сопротивляется этому и демократизирует сеть. Два вектора, действующих друг против друга, и результируют каждый раз непредсказуем:

² Напр., см.: Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. — М.: ГУ ВШЭ, 2000.

³ Данилов С.А., Иванов А.В. Радикализм и сетевой порядок общества: социально-философский дискурс // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Теория и практика. — 2017. — № 8 (82). — С. 72.

«И действительно, «независимый» Интернет открывает властным структурам и банкам возможность, изощренно манипулируя психологически тонко подобранной и красочно оформленной информацией, мощно влиять на сознание людей и тем самым на эволюцию общества в заданном направлении, вплоть до массового нейролингвистического программирования населения. Человек ощущает себя социально незащищенным перед властными структурами и криминалитетом, своего рода золотой рыбкой в прозрачном аквариуме личной жизни, которая перестает быть тайной. Поэтому он уходит в сферу иллюзорно-виртуальной, заманчивой *псевдожизни*, где он сам себе хозяин» ... Вместе с тем не следует недооценивать и противоположную тенденцию — сетевые технологии как новейшую форму социальной мобилизации, которая способна почти мгновенно и в планетарных масштабах инициировать протестные и мероприятия. «Рыбки» могут сбиваться в большие косяки и создавать реальные угрозы «акулам» бизнеса и «китам» политической власти»⁴.

С этим тезисом вполне соглашался и П.К. Гречко: «Сеть — оптимальная форма демократической структурализации социальной реальности: выше — жестко централизованный порядок, ниже — уже анархия ... Вертикаль, какой бы она не была, властно давит на все коммуникативные процессы, отягощая их грузной фасадной пирамидальностью. ... Напротив, горизонталь несет с собой коммуникативную гибкость и демократическую коллегиальность, свободное и равное общение. Она поощряет инициативу, вообще гражданскую активность, а через естественную через нее конкуренцию отбирает и поощряет наиболее продуктивные формы бытия, индивидуального и социального. Коммуникативная горизонталь не знает когнитивного диссонанса, с которым неизбежно сталкивается коммуникативная вертикаль: послушными людьми легко управлять, но с ними (и ими) нельзя решить ни одной по-настоящему творческой задачи»⁵.

На тоталитарный характер сетевой власти и манипуляции особое внимание обратил в своих работах А.Н. Павленко. Он разработал так называемую «пасторальную модель коммуникации», используя в качестве примера сеть Интернет, и относительно ее утверждал следующие «аксиомы сетевого общения»: (1) Сетевое общение обращено не отдельно индивиду, а к сообществу индивидов; (2) Сетевое общение носит «роевой характер» (т.е. индивиды действуют якобы спонтанно, а на деле их действия —

⁴ *Андреев И.Л., Назарова Л.Н.* Электронная западня: Реальные риски виртуального мира // Свободная мысль. — 2014. — № 1. — С. 131-132.

⁵ *Гречко П.К.* Онтометодологический дискурс современности: историческая продвинутость и ее вызовы. — М.: ЛЕНАНД, 2015. — С. 250.

результат хорошо спланированных действий заинтересованных лиц); (3) Сетевое общение формирует «сетевые ценности», которым должен подчиняться каждый участник; (4) сетевое общение предоставляет возможность «пастухам коммуникации» и «коммуникативным подпаскам» [т.е. тем, кто планирует и внедряет коммуникацию] *манипулировать* знанием (сознанием) участников сетевого общения; (5) Сетевое общение формирует «сетевую зависимость» у его участников⁶.

Главная проблема «сетевого общения (коммуникации)» выражается, согласно А.Н. Павленко, следующим образом: «Каждый участник коммуникативного сообщества обязан предоставить самого себя в полное информационное распоряжение этому сообществу ... В пределе мы можем допустить, что индивид открывает полный доступ информации о себе и своей частной жизни ... Это значит, что индивид утрачивает свою неповторимую индивидуальность, *поскольку утрачивает привилегированный доступ к информации о себе самом*. В этом смысле неповторимый индивид лишается указанной привилегированности, становясь стандартным индивидом. ... Индивид становится общедоступен и общеупотребим. Такое положение фактически развязывает руки «пастухам коммуникации» и «коммуникативным подпаскам» в отношении возможности манипулирования “коммуникативным стадом”»⁷.

Однако относительно коммуникативного статуса сети Интернет есть и иные, противоположные, точки зрения. Интернет, как справедливо отмечает Ю.Д. Гранин, структура не только развлекательная, но и *аналитическая*. Аналитическая функция выполняет, естественно, не только он один, а вместе с информационными агентствами, аналитическими центрами и экспертами, действующими самостоятельно, либо от этих центров, а вот так называемая *рекреативная функция*, функция масскультуры реализуется *в большей части* телевидением.

Далее Гранин подчеркивает: «И это закономерно в обществе, которое переживает культурный кризис, где сформированное ранее научное мировоззрение и рациональное мышление целенаправленно заменяется [от лица] СМИ мифами самого разного толка и лженаукой. Итогом стало изменение системы координат массового сознания, в иерархии ценностей которого наука оказалась в самом низу пирамиды. ...А в обществе, где

⁶ Павленко А.Н. Пасторальная модель коммуникации и VIM-технологии // Наука. Философия. Религия: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. – М.: Фонд Святого Андрея Первозванного, 2014. – С. 138.

⁷ Павленко А.Н. Пасторальная модель коммуникации и VIM-технологии // Наука. Философия. Религия: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. – М.: Фонд Святого Андрея Первозванного, 2014. - С. 139-140.

научное мировоззрение целенаправленно заменяется мифами и лженаукой, а «высокая культура» становится уделом немногих, пропагандистский порыв власти [в сторону реформирования ей образования и науки] неизбежно упрощается до самых примитивных крайне опасных форм. Но власти предрасположенные, похоже, этого не замечают»⁸.

Но манипуляция – манипуляцией, сетевая власть – это сетевая власть, а вот как противостоять манипуляции и иным формам реализации сетевой власти в современном, постиндустриальном, обществе? Это вопрос также не из «простых и элементарных», и он требует серьезных размышлений.

Факторы противодействия манипуляции. Авторская позиция на этот счет такова: существуют три фактора, которые помогают «объекту манипулятивного воздействия» противодействовать потокам (векторам) манипулятивного воздействия: (1) *независимый склад ума*, включающий в себя *способность к критическому дискурсу*; (2) *умение пользоваться альтернативными источниками информации*; (3) *высокий уровень образования*.

Проанализируем каждый из этих факторов.

Независимый склад ума, включающий в себя *способность к критическому дискурсу* – фактор, который следует рассматривать одновременно и как психологический, и как философский. Психический склад личности – продукт ее воспитания и образования, и в зеркале манипуляции он может, с одной стороны, способствовать усилению манипулятивного воздействия на саму личность, а, с другой, уменьшать это воздействие. Независимость, признание свободы как высшей ценности, креативность, способность критически воспринимать окружающую социальную действительность, – социально-психологические качества, которые формируют «свободно мыслящую», «критическую» личность, эта личность с большим трудом поддается манипулятивному воздействию⁹.

Умение пользоваться альтернативными источниками информации – еще один важный фактор, уменьшающий и ослабляющий воздействие манипуляции. К таким альтернативным источникам информации относятся все те СМИ, что находятся за пределами цензурного или *получензурного*¹⁰ запрета. Это могут быть, – в большей степени, – Интернет, ра-

⁸ Гранин Ю.Д. Феномен «новой журналистики» и трансформации российского телевидения // Личность. Культура. Общество. – 2015. – Т. XVII. – Вып. 1-2 (85-86). – С. 174-184.

⁹ Противоположный пример – личность с «ослабленным» набором психических качеств – «послушная», «раблепная», «пассивная».

¹⁰ Термин «получензура», который мы здесь используем, означает следующее: в условиях формально-юридического отсутствия цензуры в обществе действуют сфера негласных или неофициальных запретов, которые фактически препятствуют свободному функционированию СМИ в обществе.

дио (зарубежное), — в меньшей степени, — печатные СМИ, радио (отечественное), — и почти никогда, — телевидение. Для всякой личности, подвергающейся манипулятивному воздействию, очевидно, мало *желать* пользоваться альтернативными источниками информации, надо еще *переходить от желания к реальному их использованию*.

Главная проблема России и других стран СНГ как раз в том и состоит, что многие россияне, во-первых, *не желают* пользоваться альтернативными СМИ, во-вторых, если и *желают*, то с трудом переходят к использованию таких СМИ и, как не странно, даже в эпоху глобального Интернета испытывают проблемы с доступом к альтернативной информации... Как ни странно, но дело обстоит именно так!

Образование является, на наш взгляд, самым важным фактором в способности объекта манипулятивного воздействия противостоять последнему. И ситуация здесь следующая: *чем выше у человека уровень образования, тем легче он противодействует манипулятивному воздействию*, и, наоборот, *чем ниже образование, тем легче та или иная личность поддается манипулятивному воздействию*. Всякое образование, но особенно — высшее и *гуманитарное*, расширяет кругозор личности, приучает ее к критическому курсу, формирует независимость суждений и свободный склад ума.

Можно также попытаться и определить и те социальные группы, которые, с одной стороны, *легче* всего поддаются манипулятивному воздействию, а, с другой, те группы, на которые *труднее* всего оказывать такое воздействие.

Так вот, легче всего поддаются манипуляции: молодежь, лица без высшего образования, работники силовых ведомств (армия, полиция и т.п.), пенсионеры и малоимущие. Труднее всего: интеллигенция (особенно гуманитарная), различные экономически независимые группы (предприниматели, финансисты и т.п.), журналисты, религиозные деятели и т.п. Но мы понимаем, что эта классификация весьма условна, существует лишь в самом первом приближении и нуждается в дальнейшей теоретической разработке, но позволим себе здесь этим ограничиться.

Подведем итоги. Итак, проблема «манипуляции» является весьма актуальной и востребованной для современного постиндустриального общества (или, как его еще называют, «общества постмодерна»). Изучение ее как социального феномена и как формы проявления «сетевой власти» стало бы первой предпосылкой создания и дальнейшей активизации определенных форм противодействия этому, весьма распространенному, способу влияния на людей в современном мире. Но прежде чем противо-

стоять чему-то, надо знать, что собой этот процесс представляет. Манипуляцию и сетевую власть надо изучать, исследовать и познавать, а сделать это может, в первую очередь, социальная философия и социальная теория, в том числе и те ее ветви, что занимаются изучением смысла и смыслоразнозначных траекторий человека и общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андреев И.Л., Назарова Л.Н. Электронная западня: Реальные риски виртуального мира // Свободная мысль. – 2014. – № 1. – С. 128-138.
2. Барт Р. Нулевая степень письма. – М.: Академический проект, 2008. – 305 с.
3. Гранин Ю.Д. Феномен «новой журналистики» и трансформации российского телевидения // Личность. Культура. Общество. – 2015. – Т. XVII. – Вып. 1-2 (85-86). С. 174-184.
4. Гречко П.К. Онтометодологический дискурс современности: историческая продвинутость и ее вызовы. – М.: ЛЕНАНД, – 2015. – 312 с.
5. Данилов С.А., Иванов А.В. Радикализм и сетевой порядок общества: социально-философский дискурс // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Теория и практика. – 2017. – № 8 (82). – С. 70-74.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, культура, общество. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
7. Павленко А.Н. Пасторальная модель коммуникации и VIM-технологии // Наука. Философия. Религия: Человек перед вызовом новейших информационных и коммуникативных технологий. – М.: Фонд Святого Андрея Первозванного, 2014. – С. 120-152.
8. Титова Л.Г. Деловое общение. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – 271 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Andreev I.L., Nazarova L.N. Elektronnaya zapadnya: Realnye riski virtualnogo mira // Svobodnaya mysl. – 2014. – № 1. – S. 128-138.
2. Bart R. Nulevaya stepen pisma. – M.: Akademicheskii proyekt, 2008. – 305 s.
3. Granin Yu.D. Fenomen «novoy zhurnalistiki» i transformatsii rossiyskogo televideniya // Lichnost. Kultura. Obshchestvo. – 2015. – T. XVII. – Vyp. 1-2 (85-86). S. 174-184.
4. Grechko P.K. Ontometodologicheskii diskurs sovremennosti: istoricheskaya prodvinutost i ee vyzovy. – M.: LENAND, – 2015. – 312 s.
5. Danilov S.A., Ivanov A.V. Radikalizm i setevoy poryadok obshchestva: sotsialno-filosofskiy diskurs // Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiya i iskusstvovedenie. Teoriya i praktika. – 2017. – № 8 (82). – S. 70-74.
6. Kastels M. Informatsionnaya epokha: ekonomika, kultura, obshchestvo. – M.: GU VShE, 2000. – 608 s.
7. Pavlenko A.N. Pastoralnaya model kommunikatsii i VIM-tekhnologii // Nauka. Filosofiya. Religiya: Chelovek pered vyzovom noveyshikh informatsionnykh i kommunikativnykh tekhnologiy. – M.: Fond Svyatogo Andrey a Pervozvannogo, 2014. – S. 120-152.
8. Titova L.G. Delovoe obshchenie. – M.: YUNITI-DANA, 2005. – 271 s.

Поступила в редакцию 03.07.2018 г.

С.Б. РОЦИНСКИЙ

ВЛАСТЬ: ОТ СТИХИЙНОГО ИНСТИНКТА К РАЗУМНОМУ ОБЩЕСТВЕННОМУ ПОРЯДКУ (СОЦИАЛЬНАЯ ИЕРАРХИЯ В УЧЕНИИ С.Л. ФРАНКА)

***Аннотация:** Исследуются результаты социально-философского, социально-политического, социально-психологического подходов С.Л. Франка к объяснению феномена социальной иерархии, его взгляды на роль стихийных и сознательных факторов при формировании и осуществлении властных отношений. Проводится концептуальный анализ этих вопросов в работах Франка, написанных им в разные годы. Особо отмечается, что в своем политическом выводе Франк исходит из приоритета свободной личности, способной к осмысленному выбору. Поэтому он считает необходимым требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся историческим силам, а свободной и разумной воле всех членов общества. Главной задачей власти, по убеждению философа, должны быть не временные, относительные начала, а начала вечные и абсолютные.*

***Abstract:** The results of S.L. Frank's socio-philosophical, socio-political, socio-psychological approaches to explaining the phenomenon of social hierarchy, his views on the role of natural and conscious factors in the formation and implementation of power relations are investigated. The conceptual analysis of these questions is carried out in Frank's works written by him in different years. It is particularly noted that in its political conclusion Frank proceeds from the priority of a free personality capable of meaningful choice. Therefore, he considers it necessary to demand that the power over public life belong not to spontaneously formed historical forces, but to the free and reasonable will of all members of society. The main task of power, according to the philosopher, should not be temporary, relative beginnings, but eternal and absolute beginnings.*

Рощинский Станислав Борисович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФСФ ИОН РАНХиГС (Москва). E-mail: rotsinsky@bk.ru.

Ключевые слова: иерархия, равенство, власть, подчинение, сознательное, стихийное, непогрешимость, служение, демократия.

Keywords: hierarchy, equality, power, subordination, conscious, spontaneous, infallibility, service, democracy.

В своих социально-политических воззрениях Семен Людвигович Франк исходил из признания того, что путь человеческой истории определяется двумя началами — высшей божественной премудростью как вечным законом и сознательным участием личностей, так или иначе осознающих свое предназначение к историческому творчеству. Величайшую драму, а зачастую трагедию общественного бытия философ видел в несовпадении этих начал, в несоответствии субъективного своеволия объективному вектору развития. Разумеется, философ вовсе не считал, что самому ему ведомы «пути Господни», и проблема разумности, мудрости субъективного начала в социальной жизни представлялась ему важнейшей на протяжении всей его жизни. Примечательно, что заключительная глава последней его изданной при жизни книги «Свет во тьме» (1949) озаглавлена «Нравственная активность в мире и задача совершенствования мира». С первых же ее строк Франк заявляет: «Задача совершенствования есть в известном смысле основная задача и, можно сказать, само существо христианской жизни»¹. При этом философ делает весьма существенную оговорку: «Совершенствование общего состояния мира — в чем бы ни заключались его нравственная оправданность и необходимость — никак не может быть задачей *каждой* христианской души, <...> задача совершенствования общего состояния мира требует для своего осуществления не одной только доброй воли, а неких особых знаний и умений, особого призвания и дара Божия, которые даны далеко не всем»². Если внутреннее совершенствование, готовность неустанно творить добро и столь же неустанно бороться со злом Франк считал главной нравственной задачей каждой человеческой души, то в попытках совершенствования общества, тем более всего мира, если они предпринимаются людьми к этому не предназначенными и не способными, философ видел величайшую угрозу обществу и человечеству.

Позиция Франка в этом вопросе связана с проблемой взаимоотношения начал равенства и иерархизма в общественном устройстве. С одной стороны, считал философ, равенство есть необходимое, обоснован-

¹ Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 577.

² Там же. — С. 578-579.

ное и нормативное начало общественной жизни, где каждое человеческое «я» обладает равной с другими себе подобными онтологической самоценностью. С другой стороны, эмпирически совершенно очевидно, что абсолютное равенство в общественной жизни несуществσιμο. Как люди всегда не равны по своим физическим и душевным свойствам, умственным способностям, так они не равны по своему социальному положению, по своим правам и обязанностям, по своему месту на ступенях общественной лестницы. Это неизбежное и повсеместно распространенное в обществе неравенство, считал Франк, вытекает из начала *иерархии*, которое так же онтологически присуще обществу, как и начало равенства.

Иерархизм есть природное, естественное свойство общественных отношений, оно не может существовать и действовать иначе, как через посредство отношений властвования и подчинения. Упрощение этой иерархии равносильно упадку общества, а ее уничтожение равносильно его разложению, что показывает исторический опыт. Как справедливо отмечает Н.В. Мотрошилова, из этого не следует понимать Франка так, «будто он преклоняется перед властью и правом <...>. Мыслитель имеет в виду факт достаточно простой и понятный. Как бы ни менялись и варьировались социальные формы и отношения, необходимость права и власти вообще неотменима, ибо принадлежит к самой сути общественного бытия»³.

Первые подходы к осмыслению этих вопросов в общем контексте природы власти, ее типов и форм С.Л. Франк предпринимает в работах «Государство и личность» (1904), «Проблема власти» (1905), «Философские предпосылки деспотизма» (1907). Он стремится найти и теоретически обосновать такие формы отношений власти и общества, власти и личности, которые бы в наибольшей мере соответствовали принципу равновесия, разумного сочетания необходимости социальной организации и свободы человеческой личности.

Решение этих вопросов Франк считал традиционным затруднением человеческой мысли. Да, свобода всегда была привлекательным лозунгом, но так же очевидным является то, что полная анархия совершенно неприемлема для нормальной жизнедеятельности социума. Поэтому во все времена в той или иной форме обосновывалась идея организации и власти. Даже христианство, выдвинув моральное требование всеобщего братства, содержит в своем учении религиозное оправдание господства. В том смысле, что Бог есть высший и неограниченный господин, а всякая

³ Мотрошилова Н.В. Семен Людвигович Франк // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М.: Республика, 2006. – С. 363.

другая власть является частичным отражением и продолжением власти господней. Тем самым, общая христианская идея равенства не мешает установлению на базе религиозной идеи системы социальной иерархии.

В работе «Проблема власти», обращаясь к литературным произведениям классиков, в частности, Л. Толстого и Т. Карлейля, Франк исследует иррациональный характер властных отношений. Он показывает, что в определенных условиях они приобретают силу объективной реальности, подчиняющей себе не только подвластных, но и самих носителей власти. Отношения власти и подчинения нередко функционируют на уровне инстинкта, лежащего за пределами разумного, приобретают силу гипноза. В массовом, социальном общении власть отдельного лица приобретает особую психическую силу, получает значение сверхчеловеческой, даже обожаемой сущности, заставляющей миллионы людей беспрекословно повиноваться этому иррационально объективированному воздействию.

И хотя власть психически всегда опирается на инстинкты, чувства и настроения масс, Франк, тем не менее, уверен, что она должна быть поставлена в прямую, *сознательную* зависимость от общественного мнения и общественной воли. Объективная сила, выражающаяся в безличных велениях власти, должна находиться под постоянным контролем разумных личностей и их осознанных коллективных решений, считает он. В конечном счете, Франк в своем политическом выводе исходит из приоритета личности. Свой социально-психологический этюд «Проблема власти» он завершает такими словами: «*Автономия личности* — вот лозунг, который объединяет всех людей, уважающих разум и дух, и во имя которого надлежит требовать, чтобы власть над общественной жизнью принадлежала не стихийно сложившимся и не имеющим разумного оправдания историческим силам, а свободно выраженному разуму и воле всех членов общества»⁴.

Наиболее разумным выражением иерархического начала в обществе Франк признавал принцип аристократизма как принцип верховенства во всех областях общественной жизни подлинно лучших, достойнейших. В то же время он отмечал, что аристократия как господство меньшинства имеет свойство приобретать несовершенные, даже извращенные формы. Это может быть олигархическая власть богатых, или знатных, или бюрократии, или номенклатуры как в советской России. Как показывает исторический опыт, часто бывает так, что меньшинство призывается к

⁴ Франк С.Л. Проблема власти (Социально-психологический этюд) // Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — С. 109.

власти не только потому, что оно толковее, разумнее большинства, а прежде всего потому, что механизм призвания этого меньшинства к власти несовершенен, несправедлив или же бесконтрольно находится в руках уже властвующего меньшинства.

Подобное формирование власти меньшинства происходит чаще всего в условиях формальной демократии, с использованием ее избирательных механизмов и демагогических средств. «При демократических и демагогических общественных порядках, — писал Франк, — <...> есть больше всего шансов, что это начало выродится в олигархию в дурном смысле, что законное, основанное на внутренней авторитетности, господство меньшинства, заменится незаконным властвованием случайного меньшинства, если не просто насильников и шарлатанов, то самых ловких и беззащитных; и это, как известно, есть общее правило и для всех демократий, и для всех демагогических деспотий»⁵.

Такую оценку демократическим порядкам давал Франк в 1925 г. Однако надо заметить, что отношение к этой форме осуществления власти у него было переменчивым, а в самой демократии он различал различные ее типы, получавшие у него разную оценку по мере углубления в сущность вопроса как в теоретическом плане, так и на основе изучения конкретного опыта властных отношений в России и в странах Европы. Демократию он рассматривал как цивилизованную антитезу деспотизму — цивилизованную в том смысле, что радикальной противоположностью деспотии философ считал все же анархию, определяя ту и другую как крайности, заслуживающие безусловно негативной нравственной оценки.

Характер власти, по мнению Франка, определяется вовсе не теми лицами, которые её реально осуществляют. «Единственным и последним» источником всего совершающегося в обществе он считал *общественное мнение*, включающее в себя не только сознательные мысли и настроения, но и бессознательные, инстинктивные переживания и чувства. Общественное мнение в этом смысле выступает как «подчиняющаяся себе власть», как «то химическое соединение психических элементов, к которому без остатка сводится *все* содержание общественной жизни и которое выделяет, как свой осадок, особые образования, называемые “власть” и “строем”, так что всякая так называемая “реальная”, или господствующая сила в обществе — будь то верховная власть, или войско, или полиция — есть не что иное, как выкристаллизовавшееся, отложившееся в прочные, длительные формы общественное мнение»⁶. Отсюда следует,

⁵ Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь (Париж). — 1925. — № 1. — С. 18.

⁶ Франк С.Л. Проблема власти. — С. 102-103.

что всякая власть, в конечном счете, принадлежит самому обществу, и Франк согласен с «ходячим афоризмом», утверждающим, что «каждый народ имеет то правительство, какое он заслуживает». Возникающая на таких началах власть зачастую основывается на самообмане, на затемнении в сознании людей ее истинных мотивов и целей.

Именно такая психическая атмосфера служит питательной почвой для *деспотизма* власти. Этот феномен на протяжении многих веков считался нормальным и естественным типом отношений между людьми, достаточно вспомнить эпохи рабства или крепостничества. Даже христианская идея братства и равенства не помешала установлению жесткой иерархии господства и подчинения на земле, поскольку всякая власть здесь рассматривается как частичное отражение бесконечной власти Бога. Средневековый деспотизм как раз и опирался на высший, сверхчеловеческий авторитет церкви и божественной власти.

Социально-психические предпосылки деспотизма Франк усматривал прежде всего в той атмосфере иррациональной стихийности, которая господствует в *бессознательном* общественном мнении. Такая психическая атмосфера способствует тому, что все императивы господства воспринимаются на веру, фанатически, и не нуждаются в рациональной аргументации. И даже если фанатик использует рациональные аргументы, то они играют несущественную роль, поскольку психологически его убеждения стоят выше этих аргументов. Трудность обнаружения опасности деспотизма Франк видел в том, что всякое политическое учение главным аргументом выдвигает лозунг всеобщего благоденствия и счастья, уверяя общество, что этого можно достичь лишь путем рациональной организации общества посредством власти. Поэтому деспотизм всегда выступает под благовидной личиной в своей претензии на то, что он есть система осуществления абсолютной правды и высшей справедливости. Такие декларации не нуждаются в доказательствах, а выступают как предмет веры.

Свое политическое кредо Франк определял как «требование либерально-демократической политической философии» и формулировал его следующим образом: «свобода для всех форм проявлений индивидуального и общественного мнения и зависимость власти от непосредственно изъявляемой воли всех членов общества»⁷. Поэтому проблема демократии, при всем неоднозначном и даже противоречивом отношении к ней Франка, была важнейшей темой его социально-политических и социально-философских сочинений — как в ранних работах, так и в тех, что были написаны уже в эмиграции. Он согласен с возражениями против данного типа

⁷ Франк С.Л. Проблема власти. — С. 107-108.

правления, берущими начало от Платона, которые указывают на то, что демократия есть власть неразумной и одержимой страстями толпы. Существенные недостатки он находит и в идее народовластия Руссо, опирающейся на утверждение, что «общая воля», воля большинства, всегда непогрешима.

Такую позицию Франк называет «демократическим деспотизмом». Тем не менее, он считал, что рационалистическая и индивидуалистическая философия XVIII в., при всей ее схематичности и «незрелой наивности», содержит уяснение вечного, непреходящего морального и культурного идеала. Его суть сводится к признанию того, что общество должно быть организовано так, чтобы иррациональность в возможно большей мере уравновешивалась началом разумного, свободного, планомерного сотрудничества личностей. «Бессознательное участие всех и каждого в бытии общественного тела, инстинктивная поддержка существующего социального строения и столь же инстинктивное, муравьиное творчество нового... должны быть все более заменяемы сознательным участием каждой личности в государственной жизни, разумным укреплением определенного порядка, соответствующего интересам личности, и планомерным его развитием и совершенствованием»⁸.

Переход от деспотии к демократии, подчеркивал Франк, есть не просто внешнее событие политической истории, а результат внутренней, духовной эволюции, переход от инстинктивного, бессознательного подчинения к сознательному осуществлению власти самими гражданами. «Только общество, — писал философ, как бы заглядывая в будущее, — которое не поклоняется более никаким идолам, которому чужда фанатическая вера, приводящая к обожествлению одних человеческих дел и стремлений и к деспотическому подавлению и истреблению противоположных, — только такое общество навсегда освободилось от деспотизма, и только строй жизни, основанный на внутреннем моральном уважении ко всем мнениям и верам, на терпимости, истекающей из независимого критического мышления, образует прочную твердыню свободного демократического устройства»⁹.

Таким образом, демократия представлялась Франку не как определенный тип власти, характеризующийся универсальными чертами, а в своих разновидностях различающийся не только оттенками, но и такими признаками, которые ставили различные ее формы в противоположность одна

⁸ Там же. — С. 107.

⁹ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Франк С.Л. Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 129-130.

к другой. Важнейший фактор положительного развития этих форм Франк видел в вытеснении стихийности, неосмысленности сознательными и справедливыми началами при принятии решений представительным органом власти.

Худшим типом демократии у Франка выступает тот ее вариант, который был объектом платоновской критики как «власть толпы». Нечто подобное философ увидел позже в революционной России, в стихийном движении восставших масс, разгуле народного движения. «Под “демократией” в этой связи, — писал он, — *нельзя* разуместь какой-либо *формы* *правления* или *государственного устройства*... Русская революция есть демократическое движение в совершенно ином смысле: это есть движение народных масс, руководимое смутным, политически не оформленным, по существу скорее психологически-бытовым идеалом самочинности и самостоятельности»¹⁰, — писал Франк в 1917 г. в статье «Из размышлений о русской революции».

Подобных характеристик заслуживает у Франка и «деспотическая демократия» якобинского толка, которая, по мнению Франка, есть не что иное, как деспотизм большинства, являющийся переходной ступенью к деспотизму немногих или одного. На ее типологическое повторение в советской России Франк не раз указывал в своих работах эмигрантского периода. В частности, в «Духовных основах общества» (1930) он отмечал, что «демократическая» власть одной партии («как в советской России “политбюро” коммунистической партии) суть такая же олигархия, как власть высшей аристократии в сословном государстве»¹¹.

Следующий вид — современная Франку либеральная демократия западного типа, которую мыслитель вначале признавал наиболее совершенной формой. Правда, в годы эмиграции, поближе познакомившись с функционированием демократических институтов на Западе, Франк был весьма разочарован непоследовательностью проведения там в жизнь истинных либерально-демократических принципов. Он считал, что демократия и там подвержена партийным искажениям, что в тамошней парламентарной демократии народом правит парламент, парламентом — господствующие в нем партии, а партиями — партийная верхушка, политические вожди. Да и при выборе самих вождей избиратель должен ограничиться выбором между немногими кандидатами, которые фактически выбираются руководством партий.

¹⁰ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. — 1990. — № 4. — С. 215.

¹¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 119.

Наконец, образ демократии, который стал вырисовываться у Франк под впечатлением революционных событий 1917 г., – христианская, или духовная, демократия. В ее основе лежит все тот же формальный принцип либеральной демократии, содержательно же она наполнена высшими нравственными идеями христианского гуманизма. В статье «Демократия на распутье» данный тип демократии противопоставляется «материалистическому» ее типу, ведущему к «разнузданию эгоистических страстей». Говоря о возможных вариантах трансформации власти в России, Франк, конечно, лелеял надежду на реализацию идей и принципов духовной демократии: «Демократия может осуществлять религиозный идеал народовластия как всенародного свободного строительства высшей правды на земле. Для этого идеала власть народа есть не самоуправство, не самодовлеющее хозяйничанье народа, не ведающего узды для своих вожделений, а такое же бескорыстное, самоотверженное, ответственное *служение* высшей правде, каким должна быть всякая власть. Лишь на этом пути возможно то гармоническое сочетание личной свободы с подчинением власти, вне которого неосуществим правовой порядок жизни»¹².

Истинная демократия, подчеркивал философ, в конечном счете опирается на сверхиндивидуальное и соборное в своих истоках единство, в котором органически слиты начала плановности и спонтанности, *государства* и *гражданского общества*. Независимость членов гражданского общества является условием их общественного союза, жизнедеятельность и прочность которого обеспечивается *правом*. Гражданское право выступает связующим звеном между гражданским обществом и государством, а субъективные права личности открывают возможность членам гражданского общества на их соучастие в государственной жизни и в планомерном строительстве общества. В силу этого именно в праве философ видел примирение, внутреннее согласование между индивидуальным и общественным началами, осуществление их актуального единства.

Личность и общество, «я» и «мы» Франк считал равноценными элементами социального бытия, что является философско-онтологической основой его социально-политической позиции. В общественной организации для него первостепенное значение имело равновесное сочетание противоположных начал – внутренней «соборности» и внешней «общественности», сохранения и изменения, свободы и солидарности. Эту особенность его мышления особенно подчеркнул Ф. Буббайер, автор самого полного и подробного описания жизни и творчества русского мыслите-

¹² Франк С.Л. Демократия на распутье // Франк С.Л. Избранные труды. – М.: РОССПЭН, 2010. – С. 165.

ля. «Акцент на синтез и равновесие, составляющий суть его философии, — писал английский историк, — стал также основной чертой его социально-политической мысли. <...> Социальные теории Франка — работа человека, который знает, какую цену приходится платить людям за анархию, сопутствующую распаду государства, но понимает и принципиальное значение индивидуальной свободы и власти закона»¹³.

Государство Франк определял как единство систематически организованной общественной воли. Наиболее совершенную форму осуществления такого единства среди существующих типов государства он находил в конституционной монархии. В основе совершенного общественного порядка, по его убеждению, должны лежать не временные, относительные начала, а начала вечные и абсолютные, и дело за тем, чтобы «с одной стороны пробудить в современном сознании забытую мысль о самом *наличии* таких вечных начал, и с другой — содействовать усвоению их содержания, хотя бы лишь в самых общих очертаниях»¹⁴. И задача тех, кто находится на вершине общественной иерархии, — усваивать это содержание, чтобы решением насущных, временных задач, через достойное служение способствовать осуществлению вечных начал в жизни своего общества, а тем самым — и всего человечества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бубайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. — М.: РОССПЭН, 2001. — 328 с.
2. Мотрошилова Н.В. Семен Людвигович Франк // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). — М.: Республика, 2006. — С. 322–380.
3. Франк С.Л. Демократия на распутье // Франк С.Л. Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 163–168.
4. Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — С. 13–146.
5. Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. — 1990. — № 4. — С. 207–226.
6. Франк С.Л. Непрочитанное. Статьи, письма, воспоминания. — М.: Московская школа политических исследований, 2001. — 592 с.
7. Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь (Париж). — 1925. — № 1. — С. 8–23.
8. Франк С.Л. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // Франк С.Л. Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 577–626.
9. Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Франк С.Л. Избранные труды. — М.: РОССПЭН, 2010. — С. 109–130.

¹³ Бубайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950. — М.: РОССПЭН, 2001. — С. 9.

¹⁴ Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь (Париж). — 1925. — № 1. — С. 10.

BIBLIOGRAPHY

1. Bubayer F. S.L. Frank. Zhizn i tvorchestvo russkogo filosa. 1877–1950. – M.: ROSSPEN, 2001. – 328 s.
2. Motroshilova N.V. Semen Lyudvigovich Frank // Motroshilova N.V. Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada (V. Solovev, N. Berdyayev, S. Frank, L. Shestov). – M.: Respublika, 2006. – S. 322-380.
3. Frank S.L. Demokratiya na raspute // Frank S.L. Izbrannye trudy. – M.: ROSSPEN, 2010. – S. 163-168.
4. Frank S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva. Vvedenie v sotsialnuyu filosofiyu // Frank S.L. Dukhovnye osnovy obshchestva. – M.: Respublika, 1992. – S. 13-146.
5. Frank S.L. Iz razmyshleniy o russkoy revolyutsii // Novyy mir. – 1990. – № 4. – S. 207-226.
6. Frank S.L. Neprochitanoe. Stati, pisma, vospominaniya. – M.: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy, 2001. – 592 s.
7. Frank S.L. Religioznye osnovy obshchestvennosti // Put (Parizh). – 1925. – № 1. – S. 8-23.
8. Frank S.L. Svet vo tme. Opyt khristianskoy etiki i sotsialnoy filosofii // Frank S.L. Izbrannye trudy. – M.: ROSSPEN, 2010. – S. 577-626.
9. Frank S.L. Filosofskie predposylki despotizma // Frank S.L. Izbrannye trudy. – M.: ROSSPEN, 2010. – S. 109-130.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

UDC 241.11

DOI: 10.30936/2227-7951-2018-10-157-165

Ю.Ю. БУЧМА

СОВРЕМЕННАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ О ДУХОВНОЙ МИССИИ ЧЕЛОВЕКА

Аннотация: Современные исследования в сфере православной антропологии основываются на полноте богословского представления христианского вероучения и методологических достижениях научного антропологического знания. В статье рассматриваются представления о духовной миссии человека, выводимые из катехизической полноты христианской религии, и ведущие направления истолкований духовной миссии человека в исследованиях и публикациях, по предметным основаниям, содержательно объединяемых в православную антропологию.

Проведен анализ оснований антропологического анализа духовной миссии в патристике и свято-отеческом наследии православия, составляющих катехизический базис антропологии. Также проведено различие между такими направлениями истолкования духовной миссии человека в современной православной антропологии, как философско-теологическое определение особенностей природы человека и выявление характера и существенных признаков, представляющих образ жизни христианина духовных практик, обеспечивающих осуществление такой миссии человека, как спасение души.

Abstract: Modern research in the field of Orthodox anthropology is based on the completeness of the theological representation of Christian dogma and the methodological achievements of scientific anthropological knowledge. The article deals with the conceptions of the spiritual mission of a man, derived from their catechetical fullness of the Christian religion, and the leading directions in interpreting the spiritual mission of man in research and publications, on substantive grounds, meaningfully combined into Orthodox anthropology.

Бучма Юрий Юрьевич – аспирант кафедры государственно-конфессиональных отношений ИГСУ РАНХиГС (Москва). E-mail: 77geo@mail.ru.

The grounds for the anthropological studyings of the spiritual mission in patristic and paternal heritage of Orthodoxy, which constitute the catechetical basis of anthropology, is analyzed. A distinction was also made between such directions in the interpretation of the spiritual mission of man in modern Orthodox anthropology as a philosophical and theological definition of the features of human nature and the identification of the character and essential features of the spiritual practices that represent the Christian way of life, ensuring the fulfillment of the salvation of the soul as the spiritual mission of a man, as.

Ключевые слова: духовная миссия человека; православная антропология; патристика, свято-отеческое наследие; катехизис; христология, сотериология, экклесиология; теургия; литургия, духовные практики, история Церкви.

Keywords: spiritual mission of man; Orthodox anthropology; patristics, patristic heritage; catechism; Christology, Soteriology, Exxiology; theurgy; liturgics, spiritual practices; history of the Church.

Актуальность. Антропологическое знание в современных условиях существования науки не только выражает рефлексивный компонент, в современных условиях обязательный для любой познавательной исследовательской программы. Оно давно уже превратилось в междисциплинарный ресурс методологических и теоретических моделей, обращение к которому позволяет составлять продуктивное отношение к антропогенной (т.е. о-человеченной уже самим фактом существования человека) реальности, а также успешно решать познавательные и практические задачи в любой предметной области, где как-либо присутствует человеческий компонент.

Православная антропология представляет собой не просто продукт перенесения дисциплинарной модели антропологии в предметное поле православного исповедания христианской религии, но выражает присушими ей методологическими и теоретическими моделями проблематику предельных, онтологических и экзистенциальных вопросов бытия человека, решение которых опосредствуется положениями, выработанными в ходе исторического становления православного вероисповедания.

В православной антропологии эти предельные вопросы онтологии¹ человека изучаются в таких катехизически выстроенных тематических направлениях, как:

- существование первородного греха и особенности его искупления;
- характер сочетания божественной и человеческой природы в индивидуальной жизни человека;

¹ См.: Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 447 с.

– христологическое выделение особенностей представленности человеческой и божественной природы в Боге-Троице, сочетание членов Троицы в троичном единобожии (христианская идея тринитаризма);

– сотериология² как учение о спасении, применительно к вопросам спасения человеческой души.

Основанием внутридисциплинарной предметной дифференциации православной антропологии служат основные разделы христианского богословия, зафиксированные в катехизисах³. Соответственно, представление вопросов о духовной миссии человека и формулировка ответов на них всецело обусловлены содержанием и характером представлений христианского вероучения, выступающих в качестве в теоретико-методологического корпуса христианства.

Но, помимо данного, исторически обусловленного теологического источника разработки проблематики православной антропологии, актуальным становится применение в заключенной в ней базе возможностей научной антропологии. В настоящий период такая востребованность научного содержания наиболее явно отслеживается в сфере образования. Причем образовательная актуальность антропологического содержания проявляется не только в подготовке служителей и работников РПЦ, но и в светском образовании, для которого очевидным факт необходимости привнесения в программы компонента, соответствующего знанию религии, наталкивается на методическую неоснащенность и, зачастую, совершенную методологическую некомпетентность.

Подходы-традиции. На основании распространенных в современном научном дискурсе обзоров и толкований православной антропологии может сложиться обманчивое впечатление, что в заданном ею предметном поле исследования относятся преимущественно к первой половине XX века. Они выполнялись либо переместившимися за рубеж ведущими представителями русской религиозной философии, либо представляю-

² Сотериология от греч. σωτηρία «спасение» – религиозное учение и совокупность применяемых духовных практик для спасения (см. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F> (дата обращения – 21.03.17 г.)).

³ Катехизис – тексты, представляющие собой официальный документ какой-либо конфессии, некое наставление верующим, содержащее главные положения вероучения. В катехизисах положения веры часто излагаются в виде вопросов и ответов (стилистическая форма, выработанная еще в византийском христианстве). Катехизис содержит ответы на наиболее типичные богословские вопросы и начальное богословское образование перед крещением. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F> (дата обращения – 21.03.17 г.).

щими уже более молодое поколение сотрудниками исследовательских центров зарубежной русской православной церкви. Среди таких центров ведущее положение тут занимают Свято-Троицкая духовная семинария РПЦЗ, образованная в Джорданвилле, США и Свято-Сергиевский православный богословский институт в Париже, выступавший как духовный центр послереволюционной эмиграции русской диаспоры.

Примечательно, что проблематика православной антропологии, в ее базисном, катехизически-богословском компоненте активно разрабатывалась именно в образовательных учреждениях, готовивших людей для работы в церковных должностях, потому тематика духовной миссии человека оказывалась там не просто актуальной, но жизненно насущной.

В современных условиях расширения институциональных свободы православия православная антропология как исследовательское направление, по которому подготавливаются богословские научные диссертации, развивается сейчас в духовной академии Троице-Сергиевой Лавры, в Православном университете, а также в Сретенской духовной семинарии.

Поэтому, вполне естественно, в православной антропологии следует различать собственно теологический базис христианского антропологического знания, составленный из катехизически выраженных писаний представителей патристики (в традициях Западной Церкви именуемой патрологией), комментариев святых отцов и церковных писателей, мнения которых были признаны авторитетными для познания человека в христианской религии, и исследования, представлявшие уже сложившуюся антропологическую научную традицию, которые выполнялись в условиях научного дисциплинарного оформления антропологического знания.

Катехизическими разделами богословского (понятие, которое мы используем как синоним теологического, принципиально не проводя существенных различий) являются: учение о Троице, христология, как знание Христа, объединяющее и его ведение и видение, т.е. выявленные в теологии и зафиксированные в религиозных практиках, и в христианском вероучении способы представления предмета познания, сотериология (христианское учение о спасении человека) и экклесиология, рассматривающая роль и место Церкви как объединения верующих в деле спасения человека в мире, а также социокультурные формы и функции подобного объединения в различные периоды истории христианства⁴. Содержание этих разделов зафиксировано в Святом писании и в текстах разъяс-

⁴ Экклесиология; также экклесиология (от греч. ἐκκλησία – церковь и λόγος – знание) – отрасль христианского богословия, изучающая природу и свойства Церкви: как раздел догматического богословия и как элемент богословия тех или иных отцов Церкви.

няющего и исследовательского характера значимых представителей истории Церкви.

В научно-антропологическом ключе проблема духовной миссии человека рассматривалась в работах психологов и педагогов рубежа XIX–XX вв., причем собственно антропологические положения были сформулированы в публикациях В.В. Зеньковского. Для современного научного дискурса эти положения представлены в публикациях С.С. Хоружего⁵ и в образовательных программах (напр. Прот. Вадим Леонов⁶).

Основные положения исследования. Научная разработка проблемы духовной миссии человека осуществлялась по двум направлениям: во-первых, воспроизводство и комментарии катехизического наследия христианского вероучения, и, во-вторых, исследования проявления человеческих качеств, их духовного содержания в современных социокультурных условиях, а также разработка социокультурных программ совершенствования образования, учитывающих этические и антропологические положения, заложенные в христианском вероучении.

К первому направлению следует отнести как публикации авторитетных текстов членов церкви, так и, собственно, антропологические разъяснения этих текстов. Большое число проверенных текстов по патристике размещено на сайте, подготовленном Русским Христианским гуманитарным институтом (ныне — Академия) при финансовой поддержке Российского научного гуманитарного фонда (РГНФ), Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) и Фонда «Открытое общество». Руководители проекта Л.В. Бурлака, С.С. Неретина⁷. Значительная работа по публикации самих этих текстов и их комментариев была выполнена при подготовке Ватиканом многотомного собрания сочинений по патрологии, а также деятельностью Синода РПЦ и издательской работой православных монастырей РПЦ в XIX в.

Собственно, духовная миссия человека истолковывалась в рамках данного направления на основании святоотеческого толкования христианского учения, которое наиболее формализовано и близко к научно-доказательной стилистике было представлено у Блаженного Августина⁸. Его

⁵ См.: *Миронов В.В., Иванов А.В.* Онтология и теория познания: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 447 с.

⁶ См.: *Леонов Вадим*, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 456 с.

⁷ Средневековая философия: http://antology.rchgi.spb.ru/autor_list.rus.htm (дата обращения — 21.03.17 г.).

⁸ Августин Аврелий Августин Иппонимский (354–430), Гиппон, близ Карфагена, Северная Африка) канонизирован как блаженный. Блаженными в Западной Церкви почи-

концептуализация идеи предопределения в христианстве, а также положения о свободе воли христианина⁹ определяли духовную миссию человека как произвольный и осознанный выбор спасения души¹⁰. Эти положения рассматривались всеми авторами, канонизированными как святые в качестве отцов Церкви и учителей Церкви¹¹.

Собственно, в текстах каждого Отца церкви и Учителя Церкви были отображены представления о духовной миссии человека, именно поэтому их канонизация как форма фиксации в истории осуществлялась в почетных званиях Отцов и Учителей.

Но представления о духовной миссии человека не следует смешивать с мессианскими характеристиками самой христианской Церкви. В

тали святых, наделенных даром наслаждаться видением Бога и общением с Ним (блаженное видение). <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%AE%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D1%8B%D0%B5> (дата обращения – 21.03.17 г.).

На Руси слово «блаженный» употреблялось и в другом значении, как синоним слова «юродивый», см.: Гарнак А. История Догматов. Кн. 2, гл. 2. Роль Августина как реформатора христианского религиозного чувства и гл. 4 Роль Августина как учителя Церкви // Раннее христианство. В двух томах. Т. 2. – М.: Изд-во АСТ, 2001. – С. 344-377, также см.: <https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%AD%D0%A1%D0%91%D0%95/%D0%AE%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B8%D0%B2%D1%8B%D0%B5> (дата обращения – 21.03.17 г.).

⁹ Гарнак А. История Догматов. – М.: Изд-во АСТ, 2001. – С. 344-377; Климов А.Г. Энтузиазм и институционализм как линии цивилизационного развития // Вестник славянских культур. – 2010. – № 3. – С. 36-39.

URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/entuziazm-i-institutsializm-kak-linii-tsvivilizatsionnogo-gazvitiya> (дата обращения – 21.03.17 г.).

¹⁰ См.: Миронов В.В., Иванов А.В. Онтология и теория познания: Учебник. – М.: Гардарики, 2005. – С. 36-39.

¹¹ Отцы Церкви – почетный титул, используемый с конца IV века применительно к группе выдающихся церковных деятелей и писателей прошлого, чей авторитет имел особый вес в формировании догматики, иерархической организации и богослужения Церкви, составлении канона – списка Священных книг Библии (отделению богодухновенных книг от апокрифических). Считается, что Отцов Церкви отличают ортодоксальность учения, святость жизни и признание Церковью. См. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9E%D1%82%D1%86%D1%8B_%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8. Список Отцов Церкви <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%BE%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B8%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F> (дата обращения – 21.03.17 г.). (дата обращения – 21.03.17 г.).

Учителя Церкви – почетное звание, с 1298 года даваемое Католической церковью заслуженным богословам. Наиглавнейшим из них («князем философов») считается Фома Аквинский. В настоящее время общее число Учителей Церкви, почитаемых на Западе, составляет 36 человек, в том числе четыре женщины.

См. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A3%D1%87%D0%B8%D1%82%D0%B5%D0%BB%D1%8C_%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B8 (дата обращения – 21.03.17 г.).

этих представлениях, разрабатываемых преимущественно в работах протестантов и католиков, миссия выступает как одна из форм деятельности Церкви и религиозных организаций, цель которой обращение в христианство неверующих или представителей иных религий. В этом направлении различаются «внешняя» миссия (под которой понимается работа в других странах) и «внутренняя» (работа среди неверующих и иноверцев на собственной канонической территории). При этом основная задача христианского миссионерского движения определяется как основание новых церквей.

В полноте социокультурных проявлений христианства четко различаются социологическое, организационное, и индивидуально-личностное, психологическое представления о духовной миссии человека. Первое соответствует представлениям о целевом назначении объединений верующих и их целенаправленной деятельности, ориентированной на достижение определенного результата. Эти проявления мессианства наблюдались преимущественно в истории Западной Церкви и в современном истолковании различных форм социокультурной динамики. Они в наибольшей степени соответствуют понятиям социокультурного проекта. Примерами подобных мессианских социальных проектов в истории Церкви служат принятия новых монастырских уставов, учреждения монашеских и церковно-служебных орденов (по сути, представлявших из себя определенный образ применяемых в них анахоретических практик¹²).

Другое направление православной антропологии рассматривает в определениях духовной миссии человека соотношение катехизических и научно-философских ее толкований, а также представленность теологического базиса в актуальных условиях социокультурной среды. В.В. Зеньковский в условиях начала XX в. характеризовал духовную миссию человека как обнаружение в себе духовной жизни. Причем, «духовную жизнь каждому в себе еще нужно открыть»¹³. И такое открытие достигается через самонаблюдение и самопознание, обучение ориентации в характеризующей человека трихотомии божественной природы и разделенной на психическую и физическую сферу природу человека¹⁴. И образование, и воспитание в христианской антропологии Зеньковского обеспечивали именно духовную миссию как обретение человеком в себе духовного мира.

¹² Анахоретический отшельнический, от др.-греч. ἀναχῶρέω «отступать».

¹³ Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1996. — С. 50.

¹⁴ Там же.

Среди современных исследователей о духовной миссии человека размышляет С.С. Хоружий на основании особенного положения в церковной жизни анахоретических, монашеских форм и соответствующих им практик. Осуществление такой миссии представляется этим автором как духовное совершенствование человека через освоение им анахоретических практик. Центр анализа переносится им на хорошо известную в христианстве, равно как и в истории религии и в культурологии Иисусову молитву, на примере которой рассматривается духовное совершенствование христианина.

В свою очередь дидактические материалы прот. Вадима Леонова являются примером практического применения положений православной антропологии в образовательном процессе¹⁵.

Выводы. На основании анализа следует заключить, что в православной антропологии понимание и исследование духовной миссии человека осуществляется в двух основных направлениях.

В рамках теологического базиса осуществляется толкование, комментирование и разъяснение положений, составляющих христианское вероучение, основанное на различных катехизисах. Собственно, многое зависит от возможности и искусства исследователей передать полноту этого вероучения в неискаженном виде. Они снабжают канонические утверждения доступными пояснениями, актуальность которых легко может быть обнаружена в типичных проявлениях современной жизни и в актуальности ситуаций повседневной культуры.

В дисциплинарных научных рамках православная антропология, сохраняя катехизически выделенную полноту ценностного содержания духовной миссии человека, обеспечивает воспроизводство антропологического вероучения в нерелигиозных социальных институтах. В числе таких институтов выделяются, с одной стороны, те, в которых конструкт «духовная миссия человека» используется непосредственно образование, досуг, институты культуры повседневности, обеспечивающие заполнение свободного времени человека (например, группы интересов, объединения путешественников, литературные и театральные студии, центры обучения работы с компьютерами). С другой стороны это социальные институты, в которых необходимо присутствие ценностной регуляции, но прямое ее привлечение будет вступать в очевидные противоречия с демократическими принципами общественной жизни (искусство, литература, сфера создания и использования СМИ, для которых любое прояв-

¹⁵ Леонов Вадим, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 456 с.

ление цензуры будет рассматриваться как ущемление прав свободы слова и свободы выражения¹⁶).

Таким образом, главная задача православной антропологии состоит в разработке тематики исследования духовной миссии человека, которая выражается в определении влияния православия на процессы его духовного совершенствования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — М.: Школа-Пресс, 1996. — 272 с.
2. *Леонов Вадим*, прот. Основы православной антропологии: Учебное пособие. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. — 456 с.
3. *Мионов В.В., Иванов А.В.* Онтология и теория познания: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 447 с.
4. *Гарнак А.* История Догматов. Кн. 2, гл. 2. Роль Августина как реформатора христианского религиозного чувства и гл 4 Роль Августина как учителя Церкви // Раннее христианство. В двух томах. Т. 2.— М.: Изд-во АСТ, 2001. —С. 344-377.
5. *Мионов В.В., Иванов А.В.* Онтология и теория познания: Учебник. — М.: Гардарики, 2005. — 447 с.
6. *Хоружий С.С.* Очерки синергичной антропологии. — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. — 408 с.

BIBLIOGRAPHY

1. *Zenkovskiy V.V.* Problemy vospitaniya v svete khristianskoy antropologii. — М.: Shkola-Press, 1996. — 272 s.
2. *Leonov Vadim*, prot. Osnovy pravoslavnoy antropologii: Uchebnoe posobie. — М.: Izdatelstvo Moskovskoy Patriarkhii Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 2013. — 456 s.
3. *Mironov V.V., Ivanov A.V.* Ontologiya i teoriya poznaniya: Uchebnik. — М.: Gardariki, 2005. — 447 s.
4. *Garnak A.* Istoriya Dogmatov. Kn. 2, gl. 2. Rol Avgustina kak reformatora khristianskogo religioznogo chuvstva i gl 4 Rol Avgustina kak uchitelya Tserkvi // Rannee khristianstvo. V dvukh tomakh. T. 2. — М.: Izd-vo AST, 2001. — S. 344-377.
5. *Mironov V.V., Ivanov A.V.* Ontologiya i teoriya poznaniya: Uchebnik. — М.: Gardariki, 2005. — 447 s.
6. *Khoruzhiy S.S.* Ocherki sinerghiynoy antropologii. — М.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy, 2005. — 408 s.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

¹⁶ Свобода выражения представляет собой принцип свободы творчества, который не подлежит ни легитимации, ни нотификации, но существует как внутренний регулятор творчества. В истории попытки сделать его «внешним» в государствах порождали регламентацию творчества, а в социальных организациях избыточное и необоснованное усиление контроля за процессами влияния на культуру.

Д.Д. РОМАНОВ

ДВА ПУТИ СМЫСЛОПОЛАГАНИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ XIX ВЕКА: «ВЫГОДА» Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО И «ПОДПОЛЬНЫЙ» АНТИНИГИЛИЗМ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы полагания смыслов человеческой жизни в русской культуре XIX века. Исследование проводится по двум направлениям — линии разумного эгоизма Чернышевского с нигилистической доминантой «выгоды», и линии экзистенциальной проблематики Достоевского. Два этих частных подхода отражают общие тенденции и альтернативы цивилизационного выбора России, вовлекающие отдельного человека в процесс формирования высших смыслов его жизнедеятельности.

Целью исследования является выявление смысложизненных вопросов по обоим идейным направлениям и вариантов их решения. Особый интерес вызывает анализ философско-антропологических идей Достоевского и Чернышевского зарубежными и русскими религиозными философами. Он позволяет глубже изучить собственно философское измерение творчества писателей.

Результат исследования показывает, что вопрос выбора смысложизненных ориентиров, поставленный русскими мыслителями XIX века, был и остаётся важнейшим вопросом нашей культуры, определяющим как судьбу индивида, так и развитие общества в целом.

Abstract: The article deals with questions of human life meaning positing in Russian culture of XIX century. The research is conducted in two directions - the line of reasonable egoism of Chernyshevsky with the nihilistic dominance of "self-benefit", and the line of existential problems of Dostoevsky. These two particular ap-

proaches reflect general tendencies and alternatives for Russia's civilizational choice, involving an individual in the process of life's higher meanings forming.

The aim of research is to identify the meaningful questions on both ideological lines and options for their solution. Of particular interest is the analysis of philosophical and anthropological ideas of Dostoevsky and Chernyshevsky by foreign and Russian religious philosophers. It allows us to make more deeply study the philosophical dimension of the writers' work.

The result of the research shows, that the issue of choosing meaningful landmarks, posed by Russian thinkers of the XIX century, was and remains the most important issue of our culture, determining both the fate of an individual and the development of whole society.

Ключевые слова: *смыслы, жизнь человека, дух, нигилизм, ценности, выгода, философская антропология, бытие.*

Keywords: *meanings, human life, spirit, nihilism, values, benefits, philosophical anthropology, being.*

Постановка проблемы. Проблема смыслополагания, с одной стороны, касается человеческой личности как сущности, соотнесённой с самой собой, а с другой стороны, в ней заложен базис социальных отношений. Смыслы трактуют бытие, и оно предстаёт перед вопрошающим в двух аспектах: историческом и сверхисторическом, т.е. религиозно осмысленном. Развитие человека и общества предполагают как естественно-материалистический путь, на котором смыслы предельно выражаются в телесном, физиологическом, вещественном проявлении, так и путь духовный. Последний имеет дело с двумя мирами: материальным и идеальным. И такая раздвоенность является онтологической.

Таким образом, исследование будет происходить по двум направлениям, выявляя различия между ними. Компаративный метод позволит показать, что различие в подходах осмысления проблемы смыслополагания — отличительная черта русской культуры на протяжении уже двух веков. Хотя формальная картина социума в наши дни разительно отличается от XIX века, но человеческие желания, отношения, антиномии социальной жизни и «тоска» по её предельным смыслам остаются теми же. И неразрешённость тогда поставленных вопросов заставляет возвращаться к ним снова и снова.

Вопрос о смысле человеческого бытия в культуре XIX в. приобретает духовно-нравственный контекст, в котором субъект оказывается подвешенным в пространстве выбора между конформной необходимостью и пугающей свободой. Первая предполагает пути прагматического приспособленчества, утилитаризма и цивилизационную ориентацию на привне-

сённые ценности. Вторая является раскрепощением духа в ипостасном понимании и характеризуется, прежде всего, высшим смыслом существования. Мы назвали её «пугающей» вслед за Достоевским, который ощутил ту грань экзистенциального ужаса, которая отделяет слепое существование от творческого бытия, исполненного этим высшим смыслом.

Проблема соотношения двух путей полагания смыслов человеческой жизни на примере философии Н.Г. Чернышевского и Ф.М. Достоевского в научной среде обычно рассматривается в контексте идейных течений: славянофильство и западничество, нигилизм, национальный и религиозный вопросы в России, цивилизационные модели развития, культурные тенденции, ситуация в сфере искусства. В данном исследовании акцент делается на философско-антропологическом анализе понятия смысла, где идеи двух русских мыслителей выступают предметным полем. Нас будет интересовать рефлексия данной проблемы религиозными и экзистенциальными философами (Н.А. Бердяев, И.И. Евлампиев, А. Камю, Дж. Скэнлан, М. Хайдеггер).

Антропологические идеи Чернышевского. Два пути смыслополагания в русской мысли XIX в. вращаются вокруг единого центра — человека. Но на этом их схожесть заканчивается. Представителем первого пути выступает Н.Г. Чернышевский с его философией разумного эгоизма, второго — идеи Ф.М. Достоевского и их дальнейшее осмысление как русскими религиозными мыслителями, так и отечественной и зарубежной экзистенциальной философией.

Влияние западной философии на русскую мысль несомненно, хотя в лице наиболее ярких своих представителей русская философия середины XIX в. была более ли менее самобытной. Так, например, мы можем проследить отзвук идей французских просветителей, Фейербаха и Штирнера на мировоззрение Чернышевского как одного из наиболее ярких социальных философов своего времени. Однако, он сам в своей работе «Антропологические принципы философии» открыто заявляет, что не читал трудов большинства его европейских современников¹. Поскольку Чернышевский рассматривает сциентизм основным принципом антропологического знания, то на нём следует остановиться подробнее.

Чернышевский полагает, что на смысл человеческого существования следует смотреть только с позиции естественных наук, исследуя сначала всю природу явленного мира эмпирически, а затем, вооружившись выведенными законами, применять их к человеку. Например, биология понимает человека исключительно как сверхразвитое животное, а животным,

¹ Чернышевский. Н.Г. Собр. соч. В 6 т. Т. 4. — М.: Правда, 1974. — С. 210.

как известно, движет инстинкт. Но мы утверждаем, что понятие инстинкта переводится на язык социального взаимодействия как выгода. Инстинкт и выгода — это во многом тождественные понятия. Добыть пищу, обустроить своё окружение удобным и безопасным образом, продолжить род — значит, получить выгоду для своего индивидуального существования или существования себя безлично в другом (потомстве). Смыслообразующее ядро, таким образом, находится в реальности выгод.

Человека, с точки зрения сциентистских концепций Чернышевского, движет исключительно выгода, и только на выгоде строится вся смыслопорождающая телеология человека. «При внимательном исследовании побуждений, руководящих людьми, — пишет Чернышевский, — оказывается, что все дела, хорошие и дурные, благородные и низкие, геройские, и малодушные, происходят во всех людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия»².

Сама философия человека, по мнению Чернышевского, должна основать свой принцип на идее единства человеческого организма, обоснованного исключительно естественными науками³. Это единство, по мнению мыслителя, снимает онтологическую раздвоенность человека, переносит его «центр тяжести» обратно в него самого. Принцип же его состоит в том, что на человека надо «смотреть как на одно существо, имеющее только одну натуру, чтобы не разрезывать человеческую жизнь на разные половины, принадлежащие разным натурам, чтобы рассматривать каждую сторону деятельности человека как деятельность или всего его организма, от головы до ног включительно, или если она оказывается специальным отпращиванием какого-нибудь особенного органа в человеческом организме, то рассматривать этот орган в его натуральной связи со всем организмом»⁴.

Можно сказать, что Чернышевский предвосхитил нигилистические идеи Ницше о необходимости новой морали, знаменующей собой онтологию социального животного, где сперва философско-антропологическое осмысление жизни происходит через редукцию социального к биологическому, а затем снова возвращается к социальному, пульсируя между этими полюсами, среди которых человек блуждает в вечном поиске смысла⁵.

² Там же. — С. 282.

³ Там же. — С. 223.

⁴ Там же. — С. 292.

⁵ *Кучевский В.Б.* Философия нигилизма Фридриха Ницше. — М., 1996. — С. 130.

Экзистенциальный ответ Достоевского. Допустим, человек — это животное, движимое выгодой и доступное объяснению только на языке биологии. При этом, животное, в конечном проекте которого снимается всякая раздвоенность, всякое несовпадение с самим собой, а все экзистенциальные переживания и трансцендирование объявляются ненужными и даже невозможными. Вот основной тезис антропологического нигилизма Чернышевского. Несложно найти и антитезис — это вся антропология Достоевского, в особенности представленная «Записками из Подполья».

Компаративный анализ этих систем производит Дж. Сканлан в своей работе «Достоевский как мыслитель», однако, её следует дополнить существенными соображениями по вопросу онтологической возможности нигилистического пути как источника смыслопорождения. Напомним, что конечной целью любого смыслополагающего акта Чернышевский видит выгоду. В проекте Достоевского выгода как смысл человеческого существования, напротив, полностью отрицается. То есть отрицается отрицание высших ценностей, главенствующее место среди которых занимает свобода и свободное самопожертвование, не ведающее выгод для себя — любовь.

Способность любить, как показатель высшего развития личности, противопоставляется разумному эгоизму, при котором любовь и свобода находятся в подчинённом положении. Сканлан утверждает, что нигилисты, проявляя антипатию к морали, сами прибегали к жёсткой этической дифференциации, и содержание произведений Чернышевского — ни что иное как «богатый набор моральных императивов»⁶. То есть, на пустое место, расширенное философ-нигилистом, тут же приходит что-то иное, что так же должно быть отвергнуто, поскольку процесс смысловой негации неостановим. Но мы наблюдаем совершенно другой процесс на практике. Вообще несоответствие нигилистической теории её практике отмечал ещё Данилевский. Теорией нигилизма, как показывает мыслитель-славянофил, выступает этика субъективного эвдемонизма⁷, схожая с субъективным идеализмом Фихте, но претендующая на самостоятельность по ряду аксиологических критериев.

Однако нигилисты-теоретики сошли с пути обоснования этих критериев, не выстроив системы фундаментальных принципов, и нигилисты-практики оказались и последовательнее, и логичнее в своих выводах

⁶ Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. — СПб.: Академический проект, 2006. — С. 66.

⁷ Аринин А.Н., Михеев В.М. Прошлое. Настоящее. Будущее (Историко-философская мысль России XIX-XX вв.) / Науч. ред. проф. Г.Д. Чесноков. — М.: Изд-во РАГС, 1995. — С. 172.

⁸ Там же. — С. 167.

и в правильности понимания нового учения о смыслах бессмысленного⁸. Следовательно, овладевшая умами русской интеллигенции неосновательная теория нигилизма не может определять вектор развития человека и общества в том виде, в котором он представляется необходимым для разрешения цивилизационных вопросов, актуальных и по сей день (и сегодня даже более, чем в XIX-XX вв.!). Нигилизм не раскрывает своей сути, которая единственная может дать опору последователям учения, так, как, например, учение о троичности Бога даёт опору христианскому дискурсу.

Подобное противоречие в теории классического нигилизма замечает и Хайдеггер: «Классический нигилизм — это нигилизм, классичность которого заключается в том, что он неумышленно всеми силами сопротивляется познанию своей сокровенной сущности»⁹.

Антропологическое учение Чернышевского — это попытка предоставить недостающую теоретическую базу нигилистическому учению. Оно предлагает проект человека, бытие которого сводится к телесно-эгоистическому утверждению «Я», и берёт свой исток в научном позитивизме, предполагающем достижение человеком высшего смысла жизни в обусловленном (плотском) существовании. Этот смысл есть счастье индивидуального порядка, основанное на некой социальной конвенции разумного эгоизма, существование которой сомнительно в условиях полной нравственной вседозволенности, подменяющей собой свободу.

Но что такое свободный человек в понимании русских мыслителей XIX в.? Какое качество делает его свободным? Как удачно замечает Скэнлан, резюмируя взгляды Достоевского, «свободный человек пойдет на любой риск, подвергнется любой опасности и сознательно нанесет себе вред только для того, чтобы утвердить свою свободу»¹⁰.

Действительно, добровольное хождение по мукам, требование напряжения, страдания, «пощёчины» не может быть вызвано никакой выгодой («инстинктом» на языке Чернышевского), с её точки зрения оно — абсурд, бессмыслица, оно — бунт. Это позднее осмыслил Камю, вдохновлённый идеями Достоевского более, чем чьими-либо ещё. По Камю, бунт — это единственная реакция человека на абсурд, выступающий формой его бытия¹¹. И единственная возможность разорвать порочный круг безликого отчуждённого *das Man*. Для того, чтобы выяснить, о каком порочном круге идёт речь, следует рассмотреть понятие инерции как силы, устранивающей возможность смыслополагания.

⁹ Хайдеггер М. Ницше. В 2 т. Т. 2. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — С. 36.

¹⁰ Скэнлан Дж. Достоевский как мыслитель. — СПб.: Академический проект, 2006. — С. 72.

¹¹ Камю А. Миф о Сизифе, Бунтарь. — Мн.: ООО «Попурри», 2000. — С. 167.

Под инерцией Достоевский понимает качество такого бытия, которое хотя и не принадлежит человеку, но определяет его положение. Человек не властен в таком бытии, он не может обнаружить истинного объекта чувств. Он не определяет для себя и отправную точку смыслополагания, причину причин, и разум отказывается действовать в бесконечности, и его деятельность приобретает свойство инерции. Инерция по Достоевскому — единственный результат познания вневещественного, и она предполагает бездействие. Ведь чтобы начать действовать, нужен смысл, первоначальная причина существования, абсолютная точка отправления — Бог. Но поскольку вся цепочка причин уходит в дурную бесконечность, а первоначальной причины-смысла человек не находит, и любая, претендующая быть таковой предпосылочно ошибочна (за ней стоит другая, а за другой — третья и т.д.), и в то же время все аффекты, присущие человеку, могут порождаться только ей, бунтующий человек «подполья» у Достоевского находит в своём отчаянии момент экзистенции. Тем самым он противостоит инерции и на этом основывает своё бытие.

Хотеть «против всех выгод» — главная идея человека из подполья. Сканлан отмечает: «В “Записках из подполья” много внимания уделено кос-венным возражениям, начиная с собственного эгоизма подпольного человека, который не поддается анализу с точки зрения «выгоды», и этим ставит под вопрос правомерность подобных понятий для постижения человеческого поведения»¹². Мотив, совершенно противоположный нигилистической философии Писарева и Чернышевского.

Человек из Подполья — это также и анти-Базаров, поскольку последний именно инертен, хотя и деятелен. Но вся его деятельность сводится к в-себе-пребыванию, он просто отказывается покинуть укромный уголок обжитого «Я», не желая встретиться с собой в другом. Потому он избегает любых экзистенциальных измерений, будь то беспокойство, тревога или влюблённость. Это укромное и полное собой «Я» оказывается главной ценностью нигилиста. Человек в проекте Достоевского же, напротив, остро чувствует свою недостаточность и проектирует себя в будущее через своё желание вне зависимости от прочих ценностей, когда сам акт желания жить есть смыслополагающая ценность первого порядка.

Человек определяется желанием преодоления инерции. Это желание — жить, быть как здесь и сейчас, так и в будущем, утвердиться в бытии. И неважно чем и как, главное — утвердиться. Иррациональное зерно этого утверждения отрицает любой детерминизм как самообман. Рассудок, по Достоевскому, имеет дело только с единичными феноменами, которые успели

¹² Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. — СПб.: Академический проект, 2006. — С. 69.

попасть в его поле, в то время как «натура человеческая действует вся целиком, всем, что в ней есть, сознательно и бессознательно, и хоть врет, да живет»¹³. Она живёт против всех «умных выгод», сама в себе ищет смысл и бунтует против детерминизма. Поэтому человек, созидавая своё «здание», одновременно тяготеет к разрушению, его влечёт деструкция созданного, влечёт проект, а не точка достижения цели, влечёт жизнь с полаганием в будущее. Здесь не может идти и речи о том единстве человеческой природы в её физиологическом понимании (западноевропейский сциентизм).

В создании на земле царствия Божьего человеку важнее процесс, а не результат, потому что интуитивно он знает, что за башню он воздвигнет в конце вместо этого царствия. Человек боится конечности, понимает весь ужас завершённости (который для Чернышевского вовсе не ужас, но желаемое как единство природы) и в этом знании выходит из своего бытия, приближаясь к бытию всеединого, которое одно только может вместить как проективное движение, так и смысловую завершённость, статичность, наступающую следом, в которых заканчивается земная свобода человека и завершается реализация его проекта.

Иными словами, проект всеединства поглощает в себя вышеназванные статичность и завершённость как своё инобытие, отворяет истечение духа, в котором они — только одно из колебаний его волн. «Излию от Духа Моего на всякую плоть» (Деян. 2:17), — пишет апостол, указывая на возможное разнящееся единство полюсов телесного и духовного, физического и метафизического. Человек и завершён, и одновременно не завершён, целостен и ущербен, тяготеет к Богу и ко злу, то есть «...сама суть человеческого существования — в совмещении в себе предстояний перед Богом и перед дьяволом. Быть только ангелом или только бесом, то есть предстоять только перед Богом или только перед дьяволом для человека неестественно и невозможно в земной жизни»¹⁴.

По этому поводу Н. Бердяев, особенно выделявший свойственную русскому человеку полярность и раздвоенность, пишет в исследовании пророчеств Достоевского о грядущей революции следующее: «Русский же — апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе»¹⁵. Полярность тут нестабильная, предполагает диалектическое развитие, где противоположности перетекают одна в другую. Апокалиптичность как ожидание конца истории пред-

¹³ *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья: Повесть. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. — С. 71.

¹⁴ *Евлатицев И.И.* Философия человека в творчестве Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — С. 520.

¹⁵ *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991. — С. 261.

полагает отмену смыслов и ценностей культуры в контексте полного духовного преображения. А нигилизм в классическом его понимании, как это одновременно с Бердяевым уловил и Хайдеггер, это не просто отказ от смыслов, а «скорее, продолжающееся совершаться событие, в котором истина о сущем принципиально меняется и устремляется к определённом ей концу»¹⁶.

У Достоевского человек, проектируя своё бытие, стремится к жизни, к процессу достижения, а не к его итогу как выгоде и даже не к самой «формуле» смыслополагания, поскольку с этой «формулы» начинается духовная смерть. При этом страдание (отчаяние, прорыв через самообман, страх бытия) — единственная причина сознания и альтернативой для него выступает только ничто, конец «истины о сущем». Это ничто — предельная форма отрицания смысла и замкнутый на себе нигилизм, т.е. отрицание ради отрицания и утверждение бытия за счёт этого, дурная множественность и бессмысленная инерция.

Основные выводы. Резюмируя исследование двух путей смыслополагания в отечественной мысли XIX в., можно сделать следующие выводы.

1. Постановка смысложизненных вопросов является важнейшей задачей философского творчества Чернышевского и Достоевского. Оба мыслителя видят необходимость их решения по двум направлениям — осмысления общественной жизни и утверждения индивидуального человеческого бытия.

2. Областью поиска смыслов у Чернышевского выступает индивидуализированная телеология, в которой высшей целью жизни является выгода; Достоевский отказывается от выгоды, производя поиск смыслов в экзистенциальном переживании человека в обществе.

3. Смыслом человеческой жизни в проекте Чернышевского выступает достижение индивидом телесно-рассудочной целостности и материальной достаточности. При этом в основу социальной жизни положен принцип эгоизма; для Достоевского такая целостная завершённость человека видится невозможной, смысл жизни обретается лишь между полюсами его раздвоенности, а общество строится на духовно-религиозных началах.

4. Утверждение принципа разумного эгоизма приводит к нигилистической позиции, отвергающей духовные ценности; принцип жертвенности, принятия страданий, напротив, предполагает доминанту духовного идеала.

5. Чернышевский видит будущее социума в установлении «царства» спокойного благополучия, детерминизма и сциентистской понятности;

¹⁶ Хайдеггер М. Ницше: В 2 т. Т. 2. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — С. 29.

Достоевский видит будущее в долгой диалектической борьбе за свободу, происходящей внутри личности, а общественный прогресс уступает первенство апокалиптическому смирению, религиозному жизнеустройству.

6. Социальная модель Чернышевского привела к распространению в обществе революционных идей с либеральной, ориентированной на Запад ценностной установкой; проект Достоевского одновременно религиозно-консервативен и нацелен на экзистенциальное смыслопостижение; он принципиально не завершён и оставляет нам возможность свободно философского осмысления жизни.

7. Оба пути смыслополагания красной нитью проходят через контекст современности, предьявляя человеку нашего времени те же вопросы о его месте в обществе, о месте общества в его жизни, соотношении его стремлений с духовными идеалами и поиске смысла существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аринин А.Н., Михеев В.М.* Прошлое. Настоящее. Будущее (Историко-философская мысль России XIX-XX вв.) / Науч. ред. проф. Г.Д. Чесноков. — М.: Изд-во РАГС, 1995. — 208 с.
2. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Вехи. Из глубины. — М.: Правда, 1991. — 608 с.
3. *Достоевский Ф.М.* Записки из подполья: Повесть. — СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. — 256 с.
4. *Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. — 520 с.
5. *Камю А.* Миф о Сизифе, Бунтарь. — Мн.: ООО «Попурри», 2000. — 544 с.
6. *Кучевский В.Б.* Философия нигилизма Фридриха Ницше. — М., 1996. — 166 с.
7. *Сканлан Дж.* Достоевский как мыслитель. — СПб.: Академический проект, 2006. — 256 с.
8. *Хайдеггер М.* Ницше: В 2 томах. Т. II. — СПб.: Владимир Даль, 2007. — 464 с.
9. *Чернышевский. Н.Г.* Собр. соч. в шести томах. Т. IV. — М.: Правда, 1974. — 454 с.

BIBLIOGRAPHY

1. Arinin A.N., Mikheev V.M. Proshloe. Nastoyashchee. Budushchee (Istoriko-filosofskaya mysl Rossii XIX-XX vv.) / Nauch. red. prof. G.D. Chesnokov. — M.: Izd-vo RAGS, 1995. — 208 s.
2. Berdyayev N.A. Dukhi russkoy revolyutsii // Vekhi. Iz glubiny. — M.: Pravda, 1991. — 608 s.
3. Dostoevskiy F.M. Zapiski iz podpolya: Povest. — SPb.: Azbuka, Azbuka-Attikus, 2012. — 256 s.
4. Evlampiev I.I. Filosofiya cheloveka v tvorchestve Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Bratyam Karamazovym»). — SPb.: Izdatelstvo Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii, 2012. — 520 s.
5. Kamyu A. Mif o Sizife, Buntar. — Mn.: ООО «Popurri», 2000. — 544 s.
6. Kuchevskiy V.B. Filosofiya nigilizma Fridrikha Nitsshe. — M., 1996. — 166 s.
7. Skanlan Dzh. Dostoevskiy kak myslitel. — SPb.: Akademicheskij proekt, 2006. — 256 s.
8. Haydegger M. Nitsshe: V 2 tomakh. T. II. — SPb.: Vladimir Dal, 2007. — 464 s.
9. Chernyshevskiy N.G. Sobr. soch. v shesti tomakh. T. IV. — M.: Pravda, 1974. — 454 s.

Поступила в редакцию 20.03.2018 г.

Contents (in Russian)	3
REZNIK Yu.M. (<i>Moscow</i>) The person and his civilizational identity (introduction)	5

Part 1. HUMAN MEANINGS AND THEIR PHILOSOPHICAL INTERPRETATIONS

KUZ'MIN A.A. (<i>Veliky Novgorod</i>) Meanings of logical, natural and mental worlds in Hegel's philosophy	15
SMIRNOVA N.M. (<i>Moscow</i>) The notion of meaning in a mirror of hermeneutical practices	25
ALEKHNOVICH A.S. (<i>Moscow</i>) Existential-phenomenological ontology of human being and the problem of «self»	38
GLUKHOVA O.Yu. (<i>Cheboksary</i>) Worldview meanings of human being and their significance for constructing the modern scientific world-picture	53

Part 2. THE PROBLEMS OF PERSON'S CIVILIZATIONAL IDENTITY

SMIRNOVA N.M. (<i>Moscow</i>) Civilizational identity as a methodological problem of social-philosophical analysis	59
SCHERBINA V.N. (<i>Kiev</i>) Identity of person in conditions of cultural multistructuredness of society	69
PEREPYOLKIN L.S. (<i>Moscow</i>) Phobias in Europe as a mechanism of intercivilizational demarcation	80

Part 3. CIVILIZATIONAL MEANINGS OF THE RUSSIAN PERSON

VOROBYOVA E.S. (<i>Moscow</i>) On theoretical grounds of study of the modern tattooing: essay in typologization	90
GOFMAN A.B. (<i>Moscow</i>) Charity and fashion	101
DUDYSHKIN V.A. (<i>Moscow</i>) Ideological content of civil personality	117
KUZ'MIN A.A. (<i>Veliky Novgorod</i>) On transparency of meaning of the concept «Russia as cosmo-civilization»	129
OREKHOV A.M. (<i>Moscow</i>) Manipulation as a phenomenon of network power in postindustrial age	137

ROTSINSKIY S.B. (Moscow) Power: from spontaneous instinct to intelligent social order (Social hierarchy in doctrine of S.L. Frank)	146
BUCHMA Yu.Yu. (Moscow) Contemporary Orthodox anthropology on spiritual mission of person	157
ROMANOV D.D. (Moscow) Two ways of meaning-building in 19th century Russian culture: «benefit» of N.G. Chernyshevskiy and «underground» anti-nihilism of F.M. Dostoevsky	166
Contents (in English)	176

Научное издание

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ.
Том X. 2018. ЧЕЛОВЕК И ЕГО СМЫСЛЫ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2018. — 180 с.

«ISSUES OF SOCIAL THEORY». **Scientific almanac. 2018. Vol. 10. 2018.**
THE PERSON AND HIS MEANINGS IN CONTEXT OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT OF RUSSIA / Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Scientific Coordination Council on Philosophical Problems of Social Theory; edited by Yu.M. Reznik. — М.: Publishing house of the Independent Institute of Civil Society, 2018. — 180 p.

Editorial board: Yu.M. Reznik (Moscow, IF RAS), V.G. Nikolaev (Moscow, NRU HSE), Yu.V. Serebryakova (Izhevsk, IzhSTU), N.A. Stepanov (Ryazan, RSRTU).

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: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Институт философии РАН. Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории.

Компьютерная верстка: М.В. Николаев

Сдано в набор: 03.08.2018. Подписано в печать: 03.09.2018. Формат 60x90/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. — 11,25. Тираж 500 экз. Заказ №78553

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК
