

Российская Академия Наук
Институт философии

**ПРОБЛЕМЫ
ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

Москва
2012

УДК 300.36
ББК 15.56
П 78

Ответственный редактор

доктор филос. наук *С.А. Никольский*

Научно-вспомогательная работа выполнена *Е.М. Пушкиной*

Рецензенты

доктор филос. наук *А.И. Алёшин*
доктор филос. наук *П.Д. Тищенко*

П 78 **Проблемы философии культуры** [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2012. – 191 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0228-7.

В сборнике ставится цель прояснить понимание философии культуры в системе современного гуманитарного знания, для чего: исследуется генезис текстового основания культуры; проанализированы функции культуры в информационной цивилизации и в связи с проблемой становления в современной России национального государства; критически рассмотрены проблемы философии культуры в постмодернизме; показаны возможности интеграции философских и гендерных подходов к анализу культуры; раскрыто взаимодействие в культуре традиций и новаций, в том числе – в рамках мультикультурных пространств.

ISBN 978-5-9540-0228-7

© Институт философии РАН, 2012
© Коллектив авторов, 2012

Философия культуры в системе современного знания о культуре

В сложно структурированной системе современного знания о культуре философия культуры принадлежит особое место. Ее следует отличать в первую очередь от того, что получило сегодня название культурологии, буквально означающее науку о культуре и реальное представленное не одной, а многими научными дисциплинами – культурной антропологией, историей культуры, социологией культуры и пр. Между философией культуры и культурологией то же различие, что и между социальной философией и социологией, философией истории и исторической наукой, политической философией и политологией, философской и научной антропологией. Данное различие – часть общего вопроса о соотношении философии и науки, без решения которого нельзя составить мнение и о специфике философского взгляда на культуру.

Под философией культуры понимают прежде всего особое направление европейской философской мысли, сложившееся преимущественно в Германии в конце XIX в. Как отмечает В.С.Малахов, «термин Kulturphilosophie возник в конце XIX в. в рамках неокантианства Баденской школы»¹. По мнению одного из лидеров этой школы В.Виндельбанда, философия культуры противостоит, с одной стороны, позитивизму, с другой – философии жизни. Она включает в себя всю линию трансцендентального идеализма, идущую от Канта (Кант, с этой точки зрения, – первый философ культуры). Задачей философии культуры является не просто постижение культуры в ее прошлом и настоящем («дан-

ной культуры»), и не конструирование идеальной модели будущей культуры («заданной культуры»), а уяснение разумных оснований любой формы культурного творчества, кем бы и когда оно ни осуществлялось. Культура, конечно, меняется во времени, но то, что делает возможным ее существование во все времена, остается неизменным. По словам Виндельбанда, «философское понимание культуры начинается лишь там, где кончается психологическое или историческое установление фактического ее содержания»², где встает вопрос о самом принципе существования культуры, с необходимостью порождающем все ее многообразные формы. Этот принцип заключен в способности человеческого разума полагать, наряду с миром природы, и мир культуры. В исследовании этой способности и состоял, как пишет Виндельбанд, критический метод Канта. Применительно к «наукам о культуре» способ реализации этой способности, ее особая логика и составляет задачу философии культуры.

В наиболее систематическом виде позиция философии культуры как особой дисциплины была обоснована Эрнстом Кассирером – представителем Марбургской школы неокантианства. В плеяде выдающихся философов XX в. его можно назвать самым крупным и, пожалуй, последним современным философом культуры. После него никто из философов того же класса не называл себя философом культуры, что объясняется переносом философского интереса с проблемы культуры на более глубокий – экзистенциальный – пласт существования человека в мире. Сам Кассирер полагал, что именно философия культуры является главным итогом развития всей классической философии Нового времени и с этим, пожалуй, можно согласиться. Все, что было рождено в философии того времени помимо философии культуры (та же философия жизни или экзистенциализм), имело отношение уже не к классической, а постклассической философии.

Выступая в 1939 г. перед студентами Гетеборгского университета с лекцией «Натуралистическое и гуманистическое обоснование философии культуры», Кассирер начал ее следующими словами: «Из всех отдельных частных областей, обычно выделяемых в составе целостной системы философии, философия культуры представляет собой, пожалуй, раздел, существование которого чаще всего дает повод для сомнений и дискуссий. Даже ее понятие

еще ни в коей мере не является достаточно четко очерченным и однозначно определенным... Эта своеобразная неопределенность связана с тем, что философия культуры является наиболее молодой среди философских дисциплин и что она не может, подобно другим дисциплинам, опираться на прочную традицию, на многовековое развитие»³. Хотя, согласно Кассиреру, все науки гуманитарного профиля имеют дело с теми или иными проявлениями культуры, ни одна из них не может обосновать факт существования культуры, ибо он укоренен не в объективном мире вещей и предметов, а в субъективной способности человека к символической деятельности. Говоря иначе, культура имеет не субстанциальную (физическую или психическую), а функциональную природу, порождена способностью человека творить символическую действительность в форме языка, мифа, искусства или познания. Культура, таким образом, целиком размещается в сфере не внешней (природной или социальной) необходимости, а человеческой свободы. В качестве лишь свободного существа человек обретает способность к культурному творчеству, т. е. способность мыслить и действовать в мире символов. Природа этой способности, как она дает знать о себе в различных символических образованиях культуры, и образует, согласно Кассиреру, предмет философии культуры, названной им «философией символических форм».

Разумеется, в качестве важнейшей философской темы культура присутствует не только в философии неокантианства, но и во всех более или менее значимых философских системах Нового времени – даже тех, которые прямо не идентифицировали себя с философией культуры. Философией культуры следует считать поэтому не только относительно поздно выделившуюся в «энциклопедии философских наук» самостоятельную философскую дисциплину, но и присущий всей философии Нового времени особый взгляд на культуру, отличающийся от того, что понимается под культурой в социальных, исторических и гуманитарных науках. С уяснения специфики этого взгляда и следует начинать разговор о философии культуры.

Граница между культурфилософией и культурологией не всегда отчетливо формулируется, но она очевидна при сопоставлении, например, трудов немецких культурфилософов и американских культурных антропологов. Последние противопоставили фило-

софскому воззрению на культуру ее научное изучение, базирующееся на сборе и анализе эмпирических данных, получаемых в ходе «полевых исследований» и наблюдений над жизнью примитивных народов. По словам американского антрополога Лесли Уайта, предпринявшего попытку обосновать право культурологии на самостоятельное существование в ряду социальных наук, «... важнее всего то, что культурология отвергает и упраздняет философию, которая веками оставалась дорогом сердцам людей и которая по-прежнему вдохновляет и питает представителей общественных наук и дилетантов. Это древняя и почтенная философия антропоцентризма и Свободной Воли»⁴. Подобная претензия на упразднение философии в составе знания о культуре заставляет более внимательно отнестись к тому, что значит быть философом культуры, в чем состоит философское отношение к ней.

Начнем с хорошо известной всем констатации – с того, как слово «культура» используется в нашем языке. Так, если о ком-то говорят, что он – культурный человек, то тем самым ему дают положительную оценку, а называя кого-то некультурным – отрицательную. О культуре можно говорить, однако, и как о том, что присуще любому человеку – во все времена и при любых обстоятельствах. Данное слово имеет тем самым два значения – «оценочное» и «описательное» (нормативное и дескриптивное). С одной стороны, оно означает оценку с точки зрения некоторой нормы (под культурой в этом случае понимают качество или свойство, которое присуще или не присуще объекту – наряду с «культурой» возможно и «бескультурье»), с другой – обозначает класс элементов, существующий безотносительно к любой оценке. В науке это слово используют, как правило, в описательном смысле, в философии – в нормативном, или оценочном. За различным словоупотреблением скрывается и разное представление о культуре.

С научной точки зрения любая возрастная, половая, национальная, социальная человеческая группа обладает своей культурой. Их можно анализировать и классифицировать в определенном порядке. Культура здесь – все то, что отличает одну группу людей от другой, она как бы расположена на границах между ними. Но можно ли различать людей не только по составу, фактическому наполнению их культуры, но и по уровню их культурного развития, т. е. считать одних людей более культурными, чем другие? И от-

куда тогда берется та норма, по которой мы судим об этом уровне, что служит критерием для его измерения? На этот вопрос может ответить только философ. В самой философии эта норма предстает как *идея культуры*, которую следует отличать от *понятия культуры*, обычно предворяющего ее научное изучение.

Идея и понятие – не одно и то же. Идея также существует в форме понятия, но в отличие от последнего заключает в себе нечто большее, чем просто обобщение данного в опыте эмпирического материала. В идее объект представлен со стороны своей связи с субъектом; она, иными словами, есть рационально выраженный субъективный смысл объективно существующей вещи, создаваемый не ее телесными, природными свойствами, а ее отношением к иному – неприродному – миру, к миру человеческой субъективности. Будучи сам «родовым» существом, человек и в вещах ищет их «общий вид», «эйдос», или «идею». В вещах его интересует не только их природная данность, но и их значимость, ценность для человека, заключенный в них человеческий смысл.

В самой по себе вещи нет никакого смысла. В своей самооткровенности вещь есть природа, равнодушная ко всему, что выходит за ее пределы. Вещь наделяется смыслом, когда перестает быть равной себе, становится знаком, символом иного – божественного или человеческого – мира. Смысл вещи и есть то ее значение, которое она получает в контексте своего не природного, а какого-то иного бытия. Так, предметы религиозного культа обретают сакральный смысл в точке пересечения «естественного» и «божественного» миров, на их стыке. Философия же стремится постичь смысл вещей в их отношении к человеческому миру, который отличается и от мира природного, и от мира божественного. Установление такого отличия и сделало возможным открытие культуры, получило рациональное оформление в философской идее культуры. Когда и где произошло это открытие, в чем оно состояло?

Вовсе не в том, как часто думают, что человек своей деятельностью что-то создает в этом мире. Уже греки знали, что человек строит жилище, производит домашнюю утварь, выращивает урожай, создает произведения искусства и пр., однако в таком знании еще не было никакого открытия культуры. Ведь и животные тоже трудятся – роют норы, выют гнезда, охотятся, создают запасы пищи. Почему мы не называем это культурой? Почему пение

птиц – это не культура, а пение человека – культура? Чтобы открыть культуру, нужно, видимо, ответить на другой вопрос – на вопрос о том, кто создал самого человека. Но и здесь возможны разные ответы. Если человек создан природой, является продуктом природной эволюции, то тогда и все, что им создано, также является результатом действия в нем чисто природных сил. Сфера культуры в этом случае равняется нулю. Другой ответ дает религия: человек есть творение Бога. Но тогда и все, что создано человеком, есть лишь реализация замысла Божьего, тогда как человек – лишь исполнитель Его воли. В Средние века так и думали, считая, что без Божьей воли и волос не упадет с головы человека. Здесь также нет места культуре.

Очевидно, единственно правильным ответом, ведущим к открытию культуры, является тот, который был дан гуманистами эпохи Возрождения: человек в каком-то смысле создает себя сам. Этим не отрицалась ни роль природы, ни роль Бога в его появлении на свет, но утверждалось, что в человеке есть и нечто такое, что обязано своим существованием только ему. Тем самым была открыта особая сфера бытия, в которой человек предстает не как объект внешнего – природного или божественного – воздействия, но и как самостоятельный субъект, как продукт, результат собственного деяния. В мире природной необходимости и божественного предопределения была открыта, другими словами, еще одна сфера – *сфера человеческой свободы*, образующая наряду с царством природы и царством Бога царство человека, в котором ему принадлежит главная и решающая роль. Впоследствии эта сфера и получит название культуры. В таком понимании культура очерчивала собой всю *сферу существования человека как субъекта* (что не следует смешивать ни с его физическим, ни с психическим существованием), как самоопределяющегося существа, свободно полагающего границы своего существования в мире. Хотя природа этой субъективности получит в классической философии Нового времени разное толкование, именно она послужит основой философского понимания культуры, ее философской идеи.

Большинство философов классического периода были уверены в том, что в данной идее они зафиксировали всеобщие (базовые) условия существования культуры во все времена и при любых обстоятельствах. В действительности, как станет ясно позже,

они возвели во всеобщность образ жизни и способ мышления исключительно лишь европейского человека, точнее, человека европейской культуры, выдав его за эталон, образец общекультурного развития, синоним «культуры вообще». Лишь после того, как будут открыты другие – неевропейские – культуры, сделавшие возможным возникновение «наук о культуре», философия утратит значение знания о «культуре вообще», общей теории культуры, сохранив за собой функцию культурного самосознания европейского человека. Философия культуры в этом смысле – философия не любой, а только европейской культуры, главный орган ее самосознания, что отличает эту культуру от всех других культур, идентифицирующих себя по мифу или религиозной вере.

Само возникновение философии знаменовало собой рождение европейской культуры, которая, как известно, представляет собой своеобразный сплав идущего из античности рационализма и христианской веры. Все вместе они образуют специфический состав европейской культуры, в котором центральное место принадлежит философии. Именно она служит основной формой приобщения человека к европейской культуре, вхождения в нее. Если на одном полюсе этой культуры располагается религия, а на другом – наука, то философия размещается как бы посередине между ними: ее потому и тянет то в одну, то в другую стороны – наряду с научной философией существует религиозная философия. В действительности религия, наука и философия выполняют в европейской культуре разные функции. Если религия, говоря условно, призвана сделать нас добрыми, морально устойчивыми, а наука – сильными, вооружив знаниями и технологиями, то философия ставит своей целью сделать нас свободными людьми, защитить нашу право на собственный культурный выбор. В отрыве от философии религия и наука в равной мере могут стать угрозой свободе. И только философия способна примирить веру и знание со свободой, с существованием человека как самостоятельно мыслящего, разумного существа.

В реализации права человека на свободную мысль и состоит культурная миссия философии. Она, разумеется, не гарантирует всей полноты общественной и политической свободы, но является наиболее полным проявлением свободы мысли без чего невозможна никакая другая свобода. Заметное сегодня падение престижа

философии в общественной и культурной жизни, а также в сфере образования является прямым следствием снижения уровня свободы мысли в обществе и, следовательно, ограничения всех остальных свобод. С учетом этой функции философии и решается вопрос о предназначении философии культуры, о том, чем она является и должна быть в составе современного знания о культуре.

Очевидно, ее задачей является не уяснение того, чем одна культура отличается от другой, где проходит граница между ними (это задача науки, изучающей разные культуры), а решение вопроса, какая из этих культур является нашей, т. е. той, с которой мы себя отождествляем. Иными словами, философия культуры берет на себя функцию знания человека о своей культуре, или его *культурного самосознания*, которое следует отличать от просто знания им культуры, безотносительно к ее делению на свою и чужую. Ведь не все, что мы знаем о культуре, является нашей культурой. Можно знать ислам и не быть мусульманином, можно быть специалистом по китайской культуре и не принадлежать к ней. То, что я знаю о культуре, еще не свидетельствует о том, кто я сам по культуре. Знание нейтрально по отношению к черте, отделяющей мою культуру от чужой. Здесь знание и бытие, вопреки формуле Декарта, расходятся между собой, разводя в разные стороны и два разных способа постижения культуры – философское и научное. Если наука дает знание о разных культурах, сколько их есть на свете, то философия культуры есть осознание нами собственной культурной идентичности, и только такое осознание, зафиксированное в идее культуры, содержит в себе норму, по которой мы судим об уровне культурного развития, достигнутого другими эпохами, странами и народами. Поясним различие между научным понятием и философской идеей культуры чуть более подробно.

В понятии культуры, как уже говорилось, фиксируется то, что свойственно любой культуре. Как бы ни трактовать это понятие (а оно, как известно, получило в науке множество определений), целью научного познания является раскрытие особенностей, своеобразия каждой отдельной культуры. Ученые справедливо гордятся своими открытиями даже мельчайших подробностей из жизни разных народов, как бы далеко они ни отстояли от нас во времени. Но таким знанием не исчерпывается задача культурного самоопределения человека в современную эпоху. В ситуации осознаваемого

всеми культурного плюрализма перед каждым встает вопрос: что в этом многообразии культур является моей культурой, с чем в ней я должен себя идентифицировать. Не так просто ответить на него, зная, что культур много. Ведь связь с собственной культурой никому не гарантирована автоматически, в силу, так сказать, текущей в нас крови или заложенных генов. Можно быть русским по крови и не быть им по культуре, равно как и наоборот. Что же служит основанием для такой связи?

Обычно «своей культурой» называют ту, с которой человек связан своим происхождением, местом проживания, воспитанием, языком, на котором говорит и мыслит, традициями, сохраняющимися в его памяти. По словам Д.С.Лихачева, одна из величайших основ, на которых зиждется культура, – это память. Определение культуры через память чрезвычайно распространено в наше время, страдающее беспамятством. Но только ли традиция и память связывают нас с ней? Наши надежды, цели и идеалы значат для нас не меньше, чем традиции, и не всегда прямо совпадают с ними. Живя в современности, трудно ограничиться одним прошлым. В нем многое приходится переосмысливать, создавать заново или заимствовать у других народов. Без этого культура – всего лишь исторический реликт, место которому в музее, а не в жизни. Вопрос о «своей культуре», следовательно – всегда новый вопрос, решаемый посредством не только памяти, но и воображения, даже фантазии.

Важнейшим признаком культурной принадлежности является, конечно, язык. Однако существуют разные культуры, которые говорят на одном языке (например, английская и американская, испанская и латиноамериканские), и культуры, каждая из которых говорит на двух и более языках (индийская, еврейская). К тому же при наличии в современном мире языков межнационального общения (того же английского или русского в России) не только язык является критерием культурной самоидентификации. Татары, башкиры и другие народы, живущие в России и говорящие по-русски, не обязательно будут считать своей культурой русскую культуру.

В культуре, которую мы считаем «своей», многое, конечно, зависит от нашего происхождения, окружения, воспитания, но ведь многое зависит и от нас самих. В культуре, доставшейся нам от наших предков, нас может что-то не устраивать, вызывать отторжение, тогда как в культуре других народов мы можем находить

для себя нечто интересное и полезное. В своем культурном бытии мы детерминированы, следовательно, не только внешней необходимостью, предписывающей нам с непреложностью природного закона определенную культурную нишу (подобно тому, как природные организмы распределены природой по классам и видам), но и нашей *свободой*. Граница между «своей» и чужими культурами устанавливается тем самым не только в силу независящих от нас обстоятельств, но и нашим свободным выбором. Ее не всегда легко распознать, но именно она отделяет в культуре то, что подлежит научному изучению, от того, что требует философского осмысления. Наука фиксирует в культуре все то, что не зависит от нас, философия – что предопределено нашей свободой выбора. Традиция, положившая в основание культуры человеческую свободу, и сделала возможным появление философии культуры.

Связь культуры с человеческой свободой – это первое и главное, что было зафиксировано в философской идее культуры. Считается, что человек наделен свободой от природы, является свободным по факту своего рождения. «Человек рождается свободным», – начинает свой знаменитый трактат Ж.-Ж. Руссо. Возможно и так, но что заставляет его дорожить своей свободой? С тем же успехом можно утверждать, что, будучи по природе разумным существом, он всегда ценил свой разум выше того, что открывалось ему в мифе или в опыте религиозного откровения. До признания ценности собственного разума еще надо дорасти. И в случае свободы дело обстоит сходным образом. Человек, возможно, свободен от рождения, но почему-то часто смиряется со своим подчинением чужой воле.

Большую часть истории люди даже не подозревали о существовании свободы или не придавали ей существенного значения. Для многих и сегодня свобода либо мало что значит, либо является тяжелым бременем, от которого лучше всего избавиться (феномен, описанный Э.Фроммом в его знаменитой книге «Бегство от свободы»). А разве в России свобода для всех стала наиболее ценным благом? Судя по социологическим опросам, интересы государства, семья, материальный достаток, карьера, национальная солидарность ценятся большей частью населения намного выше личной свободы. И как часто можно услышать, что не свобода, а что-то другое является ценностью для русского человека.

В статье «Рождение свободы» (1944) замечательный русский историк и философ Г.П.Федотов усмотрел прямую связь между свободой и определенным типом культуры. Свою статью он начинает с уже цитированных слов Руссо, но полагает, что Руссо ошибался, считая свободу природным даром. В природе нет никакой свободы. Человек создан для свободы – это верно, но отнюдь не рождается свободным. Вопреки мнению Руссо, свобода – плод не природы, а культуры, причем ее наивысшего типа. «Свобода есть поздний и тонкий цветок культуры», что не умаляет ее первостепенной ценности («драгоценности», по выражению Федотова) для человека. Из всех известных цивилизаций, писал Федотов, мы находим свободу только в «нашей цивилизации» и в «нашем времени», хотя вопрос о том, что считать «нашим», требует пояснения. В любом случае культура в ее философском понимании и есть человеческая свобода, включает в себя все то, что существует в силу этой свободы. Все, что ограничивает свободу, является, с этой точки зрения, не культурой, а ее отрицанием. Для историка или антрополога обряд человеческого жертвоприношения или институт рабства является чьей-то культурой, но для философа, рассуждающего с позиции не любой культуры, а той, которая родилась в Европе, то и другое – проявление не культуры, а варварства и дикости. Равно и сложившуюся в исторической России форму самодержавного правления с ее подавлением гражданских свобод можно считать особенностью ее цивилизации (так думают сегодня многие), но можно видеть в нем и пережиток варварства, «азиатчины» и бескультурья. С чисто научной точки зрения, возможно, правы первые, но для философа истина, несомненно, на стороне вторых. Философия, оправдывающая несвободу в любой ее форме, приравнивающая ее к культуре, сама утрачивает свою автономию и независимость суждения, становится «служанкой» теологии, науки, власти – чего угодно, но только не того, что диктуется ее собственным разумением.

Оба вида знания – философское и научное – при всем расхождении между собой взаимно предполагают друг друга. Вопрос о собственной культурной идентичности нельзя решить без знания разных культур, а последнее лишено смысла без осознания того, чем культура является для нас, т. е. без определенной идеи куль-

туры. Вне своего научного изучения культура – отвлеченная идея, вне философского осмысления – пустое множество, непонятно зачем существующее и почему нам интересное.

Своеобразие философии культуры (самосознания человека в культуре) по сравнению с культурологией (научным знанием о ней) порой ускользает от самих философов, пишущих о культуре. Долгое время проблематика культуры вообще исключалась у нас из состава философского знания, о чем свидетельствовало отсутствие соответствующего раздела в учебных программах и пособиях по философии того времени. Положение стало меняться с середины 60-х гг. прошлого века, когда были сделаны первые попытки создания теории культуры, причем инициатива исходила, прежде всего, от философов. Но и тогда вопрос о том, по какому ведомству числить эту теорию, считать ее философской или конкретно-научной дисциплиной, вызывал острые споры и дискуссии. По словам одного из участников этой дискуссии Э.С.Маркаряна, тот факт, что вопрос о необходимости создания теории культуры был поставлен философами, «не дает еще основания для ее причисления к философским дисциплинам. Несомненно, культура, как и другие общественные явления, должна выступать предметом и философского анализа, но теорию культуры все-таки следует относить к специализированным областям общественнознания, изучающим какой-либо из фундаментальных классов элементов социальной жизни людей»⁵. Другими словами, пусть философы говорят о культуре все, что им угодно, но судить о том, чем она является на самом деле, могут лишь ученые-специалисты. Как будто вопрос о культуре можно решить без учета того, чем она является для нас, без наших собственных культурных предпочтений, а они-то как раз и являются предметом философского интереса.

Хотя чуть позже философия культуры была, наконец, признана в качестве особой дисциплины (появились монографии и учебные пособия на эту тему, соответствующие статьи в философских энциклопедиях и словарях), многие и сейчас трактуют ее по прямой аналогии с культурологией, или наукой о культуре. Под философией культуры часто понимают наиболее обобщенный уровень научного знания о культуре, что-то вроде науки о «культуре вообще», или общей теории культуры, причем, как правило, без указания на то, кто является автором этой теории.

Такая вот теория без теоретиков. От других теорий ее отличает лишь предельно высокий уровень абстракции. В таком виде философию культуры излагают обычно в наших многочисленных учебных пособиях по культурологии. Здесь дает знать идущая еще из советских времен традиция понимания философии как науки об общих законах развития всего на свете.

В течение длительного времени философия, действительно, стремилась придать себе форму науки, даже мнила себя «царицей наук». Правда, была и есть философия, которая не желала быть наукой – романтизм, философия жизни, экзистенциализм, постмодернизм, религиозная философия и пр. Но в любом виде философия оставалась самосознанием европейского человека, хотя и стремилась до определенного времени придать ему форму научного знания. Если классическая философия ставила своей задачей возвысить самосознание до уровня знания (у Гегеля даже абсолютного знания), то современная (постклассическая) философия мыслит себя преимущественно как нечто противоположное науке, отличное от нее по способу и стилю мышления. Соответственно знание о культуре обретает здесь статус «наук о культуре», получивших сегодня обобщенное название культурологии, тогда как культурное самосознание, утрачивая видимость науки, остается в ведении философии.

Неспособность отличить философское знание о культуре от научного дает знать о себе и в системе нашего гуманитарного образования. Так, учащиеся, достаточно осведомленные о разных культурных эпохах, неплохо разбирающиеся в истории культуры, часто затрудняются в ответе на вопрос, кто они сами по культуре, какую из культур считают своей, что для них в ней свято и ценно. Огромная культурная информация, в том числе научная, поставляемая из разных источников, порой заглушает их личное самосознание, осознание ими своей культурной идентичности. Характерная для нынешних поколений культурная всеядность, возможность пользоваться плодами любой культуры, часто оборачивается отсутствием культурной избирательности – способности отличать в культуре свое от чужого, высокое от низкого, вечное от временного и сиюминутного, главное от второстепенного. Кризис самосознания – наиболее распространенный духовный недуг современного человека, оказавшегося на пересечении разных культур, попавше-

го в ситуацию культурного плюрализма и релятивизма. Перед ним как бы «зеркало», разбившиеся на многие осколки, и ни в одном из них он не находит своего отражения.

Увидеть в пестроте культурных форм собственное лицо можно лишь в результате серьезной умственной работы, которая выполнялась до сих пор – во всяком случае, в границах европейской культуры – в рамках философского дискурса. Пренебрежение философией, умаление ее роли в системе образования, просвещения и воспитания ведет к выпадению индивида из мира культуры, черевато либо его откатом в мир архаики с его первобытными формами самоидентификации (мифы, поверия, традиционные обряды и обычаи), либо его полным растворением в безличном мире научных абстракций, технических устройств и массовых коммуникаций. Философии культуры в ее современном виде призвана охранить человека от двух грозящих ему в этом мире опасностей – его архаизации, возврата к доцивилизованным формам жизни, и его деперсонализации под воздействием формально-рациональной организации этой жизни. Противоядием против того и другого может служить только индивидуальная свобода человека, делающая его субъектом культуры, самосозидающимся существом. А условия обретения человеком такой свободы в современном мире и составляют, по нашему мнению, главный поиск философии культуры.

Примечания

- ¹ Современная западная философия. Словарь 2-изд. М., 1998. С. 437.
- ² Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 58.
- ³ *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 155.
- ⁴ Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. СПб., 1997. С. 154.
- ⁵ *Маркарян Э.С.* Очерки теории культуры. Ереван, 1969. С. 57.

С.А. Никольский

Государство, общество и культура

Вопрос о роли культуры в развитии российского государства и общества требует понимания, на какой стадии эволюции мы находимся, какие ступени были предыдущими и, наконец, на какие ступени мы хотели бы и можем подняться.

Конечно у современной России есть новая Конституция, есть провозглашаемые на разного рода съездах партии власти программы, есть, наконец, ежегодные послания президента страны и иные тексты, исходящие от «дуумвирата». Однако за пунктами документов сущность нового государства и стоящие перед обществом и государством цели общественного развития ясно не просматриваются.

* * *

В понимании государства я буду исходить из того, в котором оно видится как совокупность инструментов, созданных обществом на определенном этапе, сложность и эффективность которых непрерывно возрастает, но которые должны действовать в соответствии с разработанной и совершенствуемой системой права¹. В демократическом государстве (а именно о нем пойдет речь) законодательная власть, восприняв интенции, идущие народа – суверена, облекает их в правовую (законодательно-нормативную) форму, что служит направляющей рамкой для деятельности власти испол-

нительной. При этом возвышающаяся над этой конструкцией независимая судебная система призвана обеспечивать неукоснительное соблюдение действующих законов. Относительно этой ее роли уместно привести слова Владимира Соловьева: «Задача права – вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он *до времени* не превратился в ад»².

Европейские общества, создав государства, постепенно, век от века в своем развитии достигают цивилизованного (гражданского) состояния и становятся нациями, решив проблему легитимации частной собственности и верховенства права. Европейская нация – это совокупность граждан одного государства в качестве политического сообщества. Но нация не была бы крепким сообществом, если бы не идентифицировала себя в самосознании, в чем решающая роль принадлежит овладению высокой культурой, развитию языка, представлений об общей истории, вере. Все это обеспечивает единство политического сообщества³, в центре которого может быть, а может и не быть центрального этнического ядра.

К сожалению, о нации и национальности в современной России часто говорят в идущем из советских времен и все еще привычном смысле, имея в виду этническую принадлежность⁴. При этом не учитывается, что в СССР такое определение намеренно игнорировало саму постановку вопроса о гражданах как участниках политического процесса и в определении нации акцент на атрибутах этничности делался по этой причине.

Впрочем, понимание национального в этническом смысле было характерно и для российской империи, что хорошо видно на примере присоединения иноэтничных народов и игнорирования проблемы закрепления за русским этносом определенной территории в составе российской территории. Как отмечают специалисты, по отношению к существу проблемы – вычленению «русских» территорий из общеимперского пространства, равно как отсутствию у интеллектуалов общеразделяемого представления о русских как «мы-сообществе», – никогда не было предложено сколько-нибудь обоснованного решения. Причины этого факта лежат как в далекой, так и в недавней истории страны.

Так, до конца XVIII столетия русское дворянство в качестве феодальной знати не имело связанных с земельными владениями родовых корней и пользовалось лишь институтом кормления-

местничества. Известно, что еще Пётр I установил, что все «служилые люди с земель службу служат, а даром землями никто не владеет». Только в 1785 г. при Екатерине II появилась «Жалованная грамота дворянству», по которой сословие получило исключительное право владеть землёй и прикрепленными к ней крестьянами. Не помышляла о своей идентификации с определенными территориями и подавляющая часть населения страны – русское крестьянство, не только бывшее в крепостной зависимости. К рубежу XX в. среди крестьян насчитывалось не более 30 % грамотных⁵, что, естественно, исключало для него идентификацию по таким признакам, как общая высокая культура, зафиксированная в текстах история или развитый язык.

В противоположность России дворянство в Европе всегда было собственником земель, для чего в фамилиях использовались приставки «de», «zu» или «von», **обозначавшие территорию владения**, а также состояло с монархом хотя и в подданных отношениях, но в договорных отношениях.

В Российской империи не проводилось последовательной политики «русификации», хотя «обрусению», как правило, не препятствовали. В целом, прагматический выбор российской власти состоял в том, что политике ассимиляции и достижения гомогенной национальной идентичности всегда предпочиталась этническая лояльность.

Впрочем, ситуация начала меняться с рождением в стране буржуазии и связанных с ней попыток становления национального государства. Потребовавшаяся новой общественной силе судебная и земская реформа, равно как и необходимая новому государству всеобщая воинская повинность, введением которых был озабочен Александр II, на первых порах могли реализовываться далеко не на всех территориях⁶, что во весь рост поставило политическую задачу культурной гомогенизации – одной из задач национального государства. Этого, однако, не произошло.

События 1917 г. и образование СССР перевели проблему формирования гражданской нации и становления национального государства в иную плоскость, при которой граждане как политическое сообщество новой власти были не только не нужны, но рассматривались как враги. Наряду с иными мерами, власть объявила военный поход против высокой культуры (якобы самодержавной

и буржуазной по своему содержанию), против плохо отвечающего новым задачам русского языка, против «старорежимной» национальной идентификации. Вопрос о территориальном размещении нерусских этносов как части национального вопроса в период с 1918-го по 1934 г. был решен на пути этнофедерализма – целенаправленного «конструирования национальностей как особых общностей, базирующихся на представлениях об общем происхождении и единой культуре, и обладающих определенным политическим статусом»⁷. То есть лежащее на поверхности поощрение этнических национализмов было лишь тактическим ходом большевиков для удержания власти. Как ясно формулировал Ленин, «партия пролетариата ставит своей положительной и главной задачей содействие самоопределению не народов и наций, а пролетариата в каждой национальности»⁸.

Национальные этнические группы в составе СССР были ранжированы в рамках пирамиды, на вершине которой находились национальные республики, а далее шли республики автономные и автономные области и округа. «Иерархии национальностей» соответствовало и определенное административно-территориальное деление. Что же до проблемы территории для русского этноса, то она так и не стала актуальной то ли в силу ленинской идеи о необходимости для русских «возврата долгов» угнетенным инородцам в «тюрьме народов», то ли в силу доминирования большевистской трактовки российской нации в целом не как этноса или политического сообщества, но как части мирового пролетариата, стремившегося осуществить всемирную революцию, базой, а затем и «сырьевым придатком» которой должны были стать все регионы нашей страны. Пришедшая в 1950-е гг. на смену идее «всемирного СССР» идея «советского человека» также не требовала изменения формулы решения территориального вопроса вообще, а для русского этноса в частности. Что же до времени рубежа XX–XXI вв., то вначале бурная политическая жизнь, а затем сменившая ее столь же бурная деятельность по клановому захвату и переделу собственности вновь сделали неактуальным вопрос о создании в стране национального государства и конституирования граждан России в политическую гражданскую нацию.

Какие же задачи в развитии страны решаются на этапе национального государства?

В мировой истории национальное государство представляет собой такой период государственного развития, когда происходит формирование политического сообщества граждан, причем этническая составляющая, предполагающая наличие титульной нации как консолидирующего центра, имеет место далеко не всегда.

Рассмотрение нужно начать со времени, непосредственно предшествовавшему появлению национальных государств. Так, в конце XV в. в народном сознании в Германии и в Италии (а эти объединения в то время включали в себя многие впоследствии независимые европейские государства) была жива идея империи как «универсальной организации»⁹. В фигуре императора видели не только защитника разных этносов от внешних врагов, но и того, кто объединяет христианский мир, останавливает княжеские военные разборки, обузывает церковную коррупцию. В Европе общей универсальной основой для такого разнообразного спектра государственных и общественных задач была договорная, правовая основа.

К началу XVII в. развитие хозяйственно-экономической жизни, усложнение общественно-политического устройства и прогресс личности обозначили тенденцию к началу слома монархических государств – недостаточно адекватной формы для складывающегося нового общественного организма. При этом сам процесс перестройки стал возможен с появлением буржуазии, которая свои усилия направила на борьбу против монархии и папства – основных противостоящих ей общественных столпов, сконцентрировавших власть. Их изживание (замещение) шло в русле Реформации и утверждения республиканских форм правления. Кроме того и Вестфальский мир, заключенный европейскими державами в 1648 г. после фактически мировой Тридцатилетней войны, способствовал возникновению на месте прежней империи конгломерата национальных государств. То, что в соответствии с базовыми принципами Вестфальских соглашений национальное государство как институт получило международное признание в своей необъятной власти как над своими подданными, так и над гражданами завоеванных стран, сделало его чрезвычайно привлекательным для тех, кто желал доминировать в обществе. Таким образом, европейский опыт дал человечеству первое представление о способе

появления нового общественно-экономического уклада с новым субъектом – буржуазией и договорно-правовой основой – базисом национального государства.

Но в мировой истории возникновения национальных государств был и второй путь (без предшествующего имперского этапа), который прошли США, Канада, Австралия. Приехавшие в Новый из Старого Света европейцы объединялись не только на общей правовой системе и Конституции, провозгласившей в качестве основного субъекта их государств, как и в Европе, свободного предпринимателя (буржуа) с именами «американца» или «канадца», а республику в качестве формы правления. Важным отличием от Европы было и то, что при образовании этих национальных государств вовсе не принимался во внимание этнический элемент и единственной их формообразующей основой стало право. Кроме того, у этих национальных государств не было общей истории. Вместо нее их скрепило настоящее – насильственный захват чужих территорий с массовым убийством коренного населения и последовавшим за этим отвоевыванием этих территорий у метрополий. Свою лепту в формирование массового общественного сознания субъектов этих национальных государств внесли и войны за отмену рабства – т. е. за утверждение одной из базовых статей Конституции. Войны велись за общую основу создаваемого национального государства, а используемый в США топоним «американец», как и само национальное государство, были закреплены посредством «кровавой круговой поруки».

Таковы известные истории два пути формирования национальных государств, и в обоих случаях их субъектом был свободный предприниматель, а право – фундаментальной основой. Что же в этом отношении демонстрирует наша история?

* * *

Российская империя отличалась от иных империй¹⁰ тем, что, во-первых, не имела классического деления на метрополию и колонии, а во-вторых, «ассимилировала» присоединяемые к основному этносу народы так, что без нужды не перестраивала их хозяйственно-экономический и общественный строй и социаль-

ную иерархию, не трогала религиозные верования и стереотипы поведения¹¹. Базовой идентификационной структурой русского имперского государства в отличие от верховенства права в Европе, США и Канаде, было избрано православие, а механизмы ассимиляции и реализации подданства не выходили за рамки фискально-ресурсных требований. Субъект национального государства – предприниматель-буржуа – на рубеже XIX – начала XX столетий в стране еще не был массовым и потому не обрел достаточной силы, что и определило запаздывание процесса правового реформирования общественной и государственной жизни. Этот процесс был запущен лишь после появления Высочайшего Манифеста «Об усовершенствовании государственного порядка» 17 октября 1905 г. – легализации политической жизни и выборов I Думы.

Российская империя «не дотягивала» до уровня империй европейских и по другим параметрам. В ней отсутствовали развитые экономические отношения, основанные на частной собственности, сколько-нибудь работоспособная правовая система и, тем более, соответствующие им формы общественного сознания. Не было в ней и традиционной для мировых империй цивилизаторской работы, в том числе религиозного миссионерства. Все равноуровневые по своему развитию общности пребывали в одном и том же состоянии, начиная с момента вхождения в империю, а если эволюционировали, то вместе с ней. Российская империя, равно как и наследовавшие ее государственные формы, была «равнодушна» к присоединяемому населению, заботясь лишь о приращении (сохранении) территории¹². Поэтому в нашем Отечестве мы до сих пор имеем соседствующие с капитализмом феодальные и даже родоплеменные уклады. Эти «недостатки» сделали одинаково успешными как оперативную управляемость империи в период жизни, так и последующий быстрый крах при коммунистах.

Не конкретизируя уже сказанное о национальном развитии в СССР, скажу о некоторых проблемах, связанных с не отмененной историей необходимостью создания национального государства в современной России.

Во-первых, это проблема собственно осознания необходимости проживания страной стадии национального государства и связанных с этим этапом преобразований, которая касается в первую очередь наших социальных элит (т. е. лучших в разных соци-

альных группах). Крах российской империи, а затем имперского СССР и, напротив, продолжающаяся жизнь национальных государств в Европе и США убедил многих, что верный исторический выбор субъекта и основания национального государства – не этнический, религиозный или идеологический элемент¹³, жизнь которого до поры поддерживается благодаря неограниченной воле монарха или генерального секретаря, а фигура свободного человека-деятеля (предпринимателя)¹⁴, появление которого сопряжено с верховенством права в качестве главного публичного регулятора государственной и общественной жизни. Именно этот факт проясняет феномен крушения претендовавшей на национальную имперскость советской сверхдержавы и ставит вопрос: что дальше?

Во-вторых, это необходимость осознанного и радикального отказа от неизжитого «недоимперского» советского наследства, находящего свое выражение, в частности, в так называемой «антикапиталистической ментальности» россиян. Многими не принимается во внимание факт, что построение национального государства в России невозможно не только с «чистого листа» и не только как продолжение российской империи, но обречено происходить на руинах советской «недоимперии», которая, в свою очередь, также созидалась на разрушенном фундаменте. При этом под термином «руины» не в последнюю очередь нужно иметь в виду руинированное общественное сознание, состоящее из смеси подлинных, фальшивых и мифических ценностей и смыслов. (Это, кстати, главным условием осуществления необходимых перемен делает изменение качества «постсоветского человека».) К этому следует добавить идущее еще от времен российской империи отсутствие развитых институтов частной собственности и права, законсервированную веками разноуровневость развития населяющих Россию этносов, многоконфессиональных и лишенных развитого правосознания.

В-третьих, в политическом отношении предстоит изжить рудименты полуфеодальных отношений между федеральным центром и регионами. В недавнем прошлом базовыми субъектами советского государства-империи были «член КПСС» и «советский работник», а основой коммунистическая идеология. Этот субъект и эта основа хотя и провозглашали своей конечной целью «всеобщее благо по потребностям», но в реальности обеспечивали лишь рав-

ное бесправное сосуществование в нищете всех народов. Сегодня эти «негражданские» отношения государство пытается воспроизводить в новых формах, прибегая для этого к разного рода партиям власти, «народным фронтам» и административной вертикали, что, к сожалению, свидетельствует о том, что уроки из прошлого не извлечены и должных выводов не сделано.

Но почему, ставится иногда вопрос, России нельзя «перепрыгнуть» стадию национального государства, тем более что Европа – наш извечный ориентир, кажется, начала переход к какой-то новой форме, следующей за национальным государством?

Теперь четвертое. Оставляя в стороне тему новоевропейской интегративной формы, в том числе проблему мультикультурализма, поиски решения которых только начались и которые вовсе не прекращают жизни национальных государств, отмечу принципиально важное. Главные задачи, решаемые национальным государством, – утверждение свободного предпринимателя в качестве его основного субъекта и укоренение права как высшей основы его жизнедеятельности – есть то, без чего цивилизованное развитие невозможно.

При этом, и это пятое, применительно к России следует сказать и о теме «частная – общественная собственность», до сих пор не затрагиваемой, но имеющей принципиальную важность.

Надо признать, что зародившаяся при родоплеменном строе общественная собственность, за некоторыми редкими исключениями, впоследствии из общественной истории исчезла. Попытка ее искусственной реинкарнации, теоретически предпринятая марксизмом и в притворной «государственной» форме материализованная большевиками в СССР, а отчасти и в послевоенном «социалистическом лагере», к настоящему времени везде продемонстрировала свою несостоятельность и оставлена как негодная.

Что же до рассматриваемого опыта созидания национальных государств, то названная дилемма, за исключением редких теоретических споров, всерьез при их строительстве никогда во внимание не бралась. Со времен возникновения римского права собственность понималась как частная, т. е. такая, без которой нет главного субъекта национального государства свободного предпринимателя, как, впрочем, нет и правового механизма, делающего существование национального государства возможным. В про-

тивном случае – при господстве собственности общественной – развитие тормозилось или шло вспять. При этом всегда возникала необходимость в ее персонифицированном представителе (монархе, партийном руководителе, национальном лидере), для которого право как регулятор свободы для всех оказывается не только не нужным и декоративным, но и вредным элементом, исключающим его самовластье, что, в свою очередь, делает невозможным возникновение нации в качестве политического сообщества граждан.

Таким образом, чтобы осознать и утверждать свои политические права, в том числе – и во взаимоотношениях с созданным гражданами институтом государства, им, гражданам, нужно быть собственниками как самих себя (т. е. иметь набор политических прав), так и своего дела, предполагающего имущественную составляющую. Со времен Древней Греции и римского права очевидно: без собственности нет гражданина. И в том случае, если государство утверждает свою гегемонию посредством обладания собственностью, тем самым оно не дает утверждения гражданам, нации.

* * *

Остановившись на проблеме необходимости для современной России этапа национального государства, также рассмотрю несколько связанных с ней практических вопросов. Так, одна из трудностей создания в России национального государства сегодня заключается в том, что страна представляет собой не империю, а постимперское образование, сохраняющее бутафорский вид. Не исключено, что для перехода от квази-империи СССР к национальному государству у нас сегодня не хватает как раз тех возможностей, которые были у империи российской: сильного и легитимного государственного аппарата, осознаваемого большинством населения единства целей и интересов, которому служит государство и гражданское общество, и т. п. Кроме того, в стране, не осознавшей своих целей, нет и национальной идеи, которая могла бы стать привлекательной и вдохновляющей для общества. Отмечу, что сам факт наличия национальной идеи всегда выступал важным идеологическим элементом строительства национального государства.

Поиски такой идеи, предпринятые в постсоветской России, не дали результата не потому, что искали плохо или не те люди. Национальная идея рождается не в мозгах искателей, а согласно логике развития общественной жизни – т. е. в становлении цивилизации и культуры. Можно сказать, что русская культура до сих пор жива наследством, оставленным периодом ее расцвета в имперской России¹⁵. Но наследство это девальвируется.

Без здоровой культурной почвы нет и не может быть национальной идеи. А значит, и национального государства. Следовательно, если вообще говорить о последнем как о «проекте», то начинать его следует с воссоздания культуры как сверхзадачи. Масштабы такого культурного проекта огромны: от радикальной перестройки образования до создания и укрепления институтов (государственных прежде всего), деятельность которых должна направляться целью воссоздания русской культурной элиты – опять-таки, отнюдь не только музыкантов или писателей, ученых и учителей, а элиты всех социальных слоев, пронизывающей своим бытием бытие всего общества – элитарных земледельцев и рабочих, инженеров и врачей, политических деятелей и священников, управленцев, служащих, торговцев и др.

С чего же в современной ситуации начинать? Вновь, как при Александре II, с построения национального государства, и прежде всего с создания его эффективной правовой основы. Здесь требуется заинтересованная работа, которую может выполнить только тот, кто действительно в этом имеет свой кровный интерес. И в связи с этим несколько слов о субъекте строительства национального государства в современной России. Полагать таковым в наших условиях классического «свободного предпринимателя» нельзя. По прошествии двухсот лет со времени создания национальных государств общества и государства стали принципиально иными. И потому субъект национального государства существенно расширил свои рамки. Сегодня, на мой взгляд, это те, кого с некоторыми оговорками можно называть элитой. Кто же имеется в виду?

В каждой социальной и профессиональной группе есть те, кто сам себя, равно как и их коллеги, считают, как говорится, «нормальными», что, с поправкой на скромность, означает «лучшими». Насколько это осознается каждым, иной вопрос, но это и в самом деле самые знающие, активные, добросовестные, опытные и, в

конечном счете, наиболее эффективные люди. Очевидно, именно они способны стать главным субъектом строительства нашего национального государства. Кстати, укажу на то, что к аналогичному методу при артикулировании вопроса о социальной базе реформ и определении имени его субъекта на этапе новой попытки строительства национального государства обращался П.А.Столыпин, когда говорил, что в своей политике будет ориентироваться не на «пьяных и слабых, а на трезвых и сильных». Но обладает ли эта реально существующая у нас элита достаточным для активного действия самосознанием? Думаю, что, по крайней мере в настоящий момент, ни достаточно развитого самосознания, ни готовности к его распространению у элит еще нет, хотя первые признаки пробуждения отдельных ее частей мы увидели в Москве и других городах в ходе политических акций в конце 2011 – начале 2012 г.

Возвращаясь к теме межэтнических отношений замечу следующее. Надо понимать, что создаваемое в России национальное государство не может стать привлекательным для этнических меньшинств, пока сам русский этнос выглядит в их глазах ордой, пока в России будут сохраняться нынешние масштабы пьянства, наркомании, невежества, сиротства детей и стариков, взяточничества, продажности сверху донизу и снизу доверху, суеверия вместо религиозности, цинизма, наплевательского отношения к труду и его результатам, вандализма и равнодушия к своему незавидному положению. Поэтому начать преобразования в стране, если иметь в виду какой-либо этнос конкретно, русским надо бы с себя. И это никогда и никто не поставит им в упрек как стремление к исключительности на этнической почве. Эта дорога открыта и вместит всех.

С другой стороны, представляется несомненным, что идея национального государства в России, если в ней не будет четкого акцента на цивилизационное начало и культуру как главное в его содержании, рискует стать жупелом в глазах национальных меньшинств и нацистским лозунгом для русских, считающих себя «лучшими», например, по признаку какого-либо «генетического кода». А это риск конфликтов и развала России как государства.

Может ли в созидательном процессе строительства национального государства позитивную роль сыграть русская культура вообще и классическая литература в частности, и если да, то каким образом?

В недавно переизданном сборнике статей известных социологов Л.Д.Гудкова и Б.В.Дубина, посвященном ценностным горизонтам, культурным ресурсам и моральным представлениям образованного сообщества (интеллигенции) России на рубеже 1980–1990-х гг., есть сюжеты, имеющие отношение к рассматриваемым проблемам¹⁶. Так, в частности, говоря о поверхностности перемен, которые претерпело общественное сознание элит, авторы констатируют: исчезли «символы советского времени, но не сами ценностные структуры, не конструкции реальности – и в массе, и в интеллигентской среде. Доминируют по-прежнему патерналистские конструкции реальности, основу социальной и культурной идентификации составляет отождествление себя со всем целым, персонифицируемым “начальством”, властью как силой, конституирующей общество, решающей все основные проблемы и обстоятельства его жизнедеятельности. К государству по-прежнему обращены все претензии по части ускорения проведения реформ и ожидания на лучшее будущее...»¹⁷. При этом двадцать лет назад – в начале 90-х гг. ушедшего века – интеллигенция вполне осознавала себя и была элитой, которая, с одной стороны, выполняла роль «спеца», обслуживающего властный аппарат, а с другой, «критика» реального социалистического варианта модернизации, то теперь эти ее роли утрачены.

К сожалению, то, что в качестве заданий для интеллигенции-элиты формулировалось авторами в 1993 г., не выполнено ею и до настоящего времени. Вот как говорили об этом авторы: «Дальше должна была наступить профессиональная работа по рационализации повседневности, наличного существования, утверждения ценностей “современности” – синтез традиционных оснований национальной культуры (“гемайншафтной” солидарности), инструментальности, нормативного правопорядка. Но для этой работы большая часть интеллигенции оказалась практически не готовой – ни идеологически, ни технологически. Отсутствовала соответствующая компетентность, навыки и техника рационализации, отсутствовали смысловые и ценностные ориентиры. Этот слой ... консолидирован общей идеей массовой дидактики, а потому его культурный ресурс представляет собой знание, принципиально

неспециализированное, аморфное, символический адрес его партнера ...очень неопределенен, а соответственно не определены и не рационализированы ее моральные критерии»¹⁸. Итак, при всей важности перечисленных недоработок интеллигенции, обращаю внимание на один из основных содержательных центров «диагноза» состоявшегося в 90-е годы ее поражения – отсутствия «смысловых и ценностных ориентиров» для рационализации повседневности и наличного существования.

Излагаемая далее гипотеза состоит в том, что для построения в современной России национального государства, в процессе и в результате которого возникает нация – политическое сообщество граждан страны, совместными усилиями делающих одно общее дело («республика» и есть «общее дело»), – сегодня требуется действие не двух, а трех основополагающих факторов. К фигуре свободного предпринимателя, действующего в условиях верховенства права, добавляется фактор приобщения граждан к высокой культуре, которая наряду с общей историей, языком и общей территорией обеспечивает укрепление национального самосознания (идентичности) всех народов страны, формирует единую нацию¹⁹. При этом в теоретическом осмыслении проблемы формирования гражданина в его контактах с высокой культурой видится одна из основных задач именно философии культуры, что в формулировке В.М.Межуева звучит как «уяснение разумных оснований любой формы культурного творчества, кем бы и когда бы оно не осуществлялось».

В России, правда, всегда крепко держались мнения об отсутствии пророка в своем отечестве. Тем не менее, пока у нас не решена задача создания общероссийской национальной идентичности, накопленные отечественной классикой смыслы и ценности остаются почти единственным общим запасом. На протяжении более чем двухвековой истории²⁰ русские литераторы были не только наблюдателями, но и активными участниками процессов, происходивших в пространстве взаимоотношений отдельного человека (или отдельного коллектива), с одной стороны, и государственной власти в самых разных ее проявлениях, с другой. Что же видели русские писатели, каким образом они надеялись изменить несовершенное общество, несовершенного человека и несовершенное государство?

Исследователь, разумеется, прежде всего обратит внимание на те произведения, в которых звучат прямые призывы к улучшению государства в его управлении подданными или даже предпринимаются дерзкие попытки построения его идеальной модели. Вышедшие в свет с разницей всего в девять лет пьеса Д.Н. Фонвизина «Недоросль» (1781) и путевые очерки А.Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790) из таковых. Они не только положили начало теме отношений общества и государства, но и наметили две магистральные линии ее развития в русской литературе. Первая: адресованное власти предупреждение, что чинимые ею беззакония и безобразия, грубое попрание прав подданных могут в конце концов породить бунт. И второе: изложение тех или иных проектов разрешения общественно-государственных конфликтов – от реформаторских до фантастических.

Знаменитая комедия Фонвизина, кроме ее разоблачительно-сатирического пафоса, интересна еще в одном отношении. Как помним, один из центральных ее героев – присланный из столицы чиновник Правдин. Именно он, наделенный монаршей властью, вершит суд над зловредными провинциальными помещиками Простаковыми и поддерживает в делах и помыслах предпринимателя Стародума. В содержании комедии явно виден идеал просвещенного монарха, через своих чиновников вершащего праведный (отсюда и имя Правдин) суд, равно как и не чуждого либеральным идеям. Отмечу, что только в форме проекта такого рода и единственный (!) раз за все время существования русской литературы зло оказывается разоблаченным и посрамленным, а на сцене (коль скоро мы имеем дело с пьесой) после его изгнания остается торжествующее добро.

Однако довольно быстро на смену первому опыту – проекту гармонизации отношений между государством и обществом в форме просвещения монарха – приходит ставший характерным для отечественной словесности жанр критико-реалистического повествования, к тому же в крайнем его варианте. Знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву» – не только обнажение язв и болезней российского общества, но и грозное предупреждение власть имущим: не облегчите жизнь крепостных – бойтесь их топора.

Несколько позже, вслед за Фонвизиним и Радищевым к теме общества и власти обратился А.С.Пушкин. В романе «Капитанская дочка», а еще более в драме «Борис Годунов», вопросы о легитимности власти, механизме ее становления и роли в этом процессе общества (народа) – главные. Описываемые исторические события совпадают и в сюжетном замысле. В центре – фигура самозванца, озабоченного легитимацией власти. Оказывается, в самодержавной России начала XVII столетия для успешности такого предприятия требуется всего два-три условия. Это, во-первых, личные качества претендента, его способность «преступить», сделать то, что для всех остальных невозможно: богобоязненным тут делать нечего, а склонным к разбою самое место. Во-вторых, способность самозванца «играть» на распрях, раздирающих элиту и на внешнеполитической ситуации – претензиях соседей, ищущих предлога для борьбы за русский престол. И, наконец, главное: появление и торжество самозванца обеспечивается безмолвием народа – его страхом, неразвитостью и, как следствие, безразличием к происходящему. Для народа царь одинаково страшен в любом образе: будь он помазанник Божий или лихой человек.

Безмолвие народа не означает у Пушкина, как это иногда трактуется, его нравственного оправдания²¹. Не случайны произносимые в адрес народа уничижительные суждения бояр²² и самого Бориса: он темен и нищ, а нищета, как известно, лишает человеческого достоинства, в том числе и совести. Так, демонстрируя холопское безразличие в приятии самозванца, толпа бросается к дворцу с криками: «Вязать Борисова щенка!», «Да гибнет род Бориса Годунова!» и замолкает лишь когда дело чужими руками сделано.

В предложенную трактовку вписывается и портрет народа в заключительной, не вошедшей в основной текст романа «Капитанская дочка», сцене осады амбара, в которой хозяин имения с женой, сыном и Марьей Ивановной забаррикадировался от взбунтовавшихся крестьян, казаков и башкир. Очевидно, что симпатии Пушкина – на стороне осажденных, а народ и в самом деле «толпа злодеев», как говорит о нем один из обороняющихся.

В ответ на возможную критику отвечу: разумеется, все не так однозначно. Но это так же означает и то, что противоположное утверждение о благодности народа столь же не верно, как и его

оценка в качестве злодея. Общим знаменателем у Пушкина звучит мысль: «Не приведи Бог видеть русский бунт – бессмысленный и беспощадный! Те, которые замышляют у нас невозможные перевороты, или молоды и не знают нашего народа, или уж люди жестокосердные, коим чужая головушка полушка, да и своя шейка копейка»²³.

Пушкинская оценка народа подтверждается и пришедшим в русскую литературу вслед за ним А.И.Герценом. О том, что являло собой российское общество в пушкинскую эпоху, читаем его замечательное свидетельство: «Невозможны уже были никакие иллюзии: народ остался безучастным зрителем 14 декабря²⁴. Каждый сознательный человек видел страшные последствия полного разрыва между Россией национальной и Россией европеизированной. Всякая живая связь между обоими лагерями была оборвана, ее надлежало восстановить, но каким образом? В этом и состоял великий вопрос»²⁵. Кто и как должен был идти навстречу друг другу? Оправдались ли надежды?

В «спокойной» России, и в самом деле, десятилетиями почти ничего не менялось. Описанная в гоголевском «Ревизоре» (1836) провинциальная жизнь, равно как и связанные с приездом петербургского чиновника события, мало чем отличались от сюжетов, которые мы находим, например, в «Семейной хронике» С.Т.Аксакова (1856) или в «Истории одного города» М.Е.Салтыкова-Щедрина (1869). Но если Гоголь и Аксаков исследуют порок системы правления, то Щедрин обращается к двум взаимодействующим сторонам: к управляющим и управляемым. При этом в его повествованиях мы находим весь спектр методов – от совершенно варварского, сопряженного с насилием и даже убийством, до вполне цивилизованного, вовлекающего подданных в преобразовательные замыслы либерального толка. Впрочем, в рамках либерального начинания никому из щедринских градоначальников, как помним, удержаться не доводится, и едва начавшее расти в душах обывателей «древо гражданственности» грубо и нетерпеливо рубится под корень с привычным приказом: «Влепить!».

Что же до качеств управляемого общества, то Щедрин отмечает, наряду с прочими, характерную особенность русских людей – способность и готовность по приказу быть всем, чем угодно²⁶. Однажды, пишет Михаил Евграфович, покойный литератор Кукольник «нео-

быкновенно ясно и дельно», без каких-либо приготовлений изложил перед композитором Глинкой историю Литвы, и когда последний выразил свое удивление по этому поводу, отвечал: «Прикажут – завтра же буду акушером». Ответ этот, отмечает Щедрин, драгоценен, ибо, давая представление о «мере талантливости и игры ума» русского человека, раскрывает и некую тайну, свидетельствующую, что упомянутая талантливость находится в теснейшей зависимости от «приказаний». «Ежели мы не изобрели пороха, – объясняет автор “Истории одного города”, – то это значит, что нам не было это приказано; ежели мы не опередили Европу на поприще общественного и политического устройства, то это означает, что и по сему предмету никаких распоряжений не последовало. Мы не виноваты. Прикажут – и Россия завтра же покроется школами и университетами; прикажут – и просвещение, вместо школ, сосредоточится в полицейских управлениях. Куда угодно, когда угодно и все, что угодно»²⁷.

Но машина истории не имеет ни механизма заднего хода, ни тормозов. И вот уж приходит новый, капиталистический строй. Что же он застает? «Подготовки нет, а ремесленность уже проникает всюду. Ремесленность самого низшего сорта, ремесленность, ничего иного не вожделеющая, кроме гроша. Надул, сосводничал, получил грош, из одного копейку пропил, другую спрятал – в этом весь интерес настоящего. Когда грошей накопится достаточно, можно будет задрать ноги на стол и начать пить без просыпу: в этом весь идеал будущего»²⁸. Знакомая картина, не правда ли?

Новую систему взаимоотношений общества и государства в романе «Что делать?» (1863) проектирует Н.Г.Чернышевский, создавая один из первых в отечественной литературе вариантов «коммунистической утопии». Причем от свойственной до него русской классике христианской традиции не остается и следа. «Новые люди» объявляются единственными творцами социальных и нравственных ценностей государства и общества. Богом человека становятся здравый смысл, целесообразность и польза. Для «старых» людей в новом обществе места нет, и ответ на вопрос об их будущности предельно ясен. Очевидно, что права человека, верховенство закона и прочие универсальные ценности ставятся в зависимость от того, что в XX столетии в лексике большевиков, наследников Чернышевского, получило наименование «революционной целесообразности». Парадоксально, но именно поэтому конструкции

писателя не хватало «технологичности»: не было понятно, на каких основаниях – смыслах и ценностях, присущих русскому взгляду на мир, она может быть возведена.

Образовавшийся пробел попытался восполнить Ф.М.Достоевский. Своим «подпольным человеком», главным, по его словам, человеком в русском мире²⁹, он пророчески указал на будущего героя отечественной политической сцены, равно как и на характер грядущих взаимоотношений общества и государства. Теперь конструкция Чернышевского обрела законченность, оставалось лишь дожидаться появления реальных деятелей, в которых произошел бы сплав низменных качеств «подпольного человека» и идеологии «новых» людей с их общим тезисом «цель оправдывает средства». Впоследствии об этом дьявольском «коктейле» писал Ф.А.Степун³⁰ и его же имел в виду Н.А.Бердяев, говоря, что большевизм есть не что иное, как смесь подсознательного извращенного апокалипсиса с нигилистическим бунтарством.

Герой Достоевского в «Записках из подполья» только мучается своей низменной мыслью, не имея духовных и физических сил ее реализовать. Но уже следующий персонаж Родион Раскольников ставит над собой эксперимент, пытаясь перешагнуть через «ничтожество» – старушку-процентщицу. Перешагнуть смог, но идти дальше сил не было, очевидно, потому, что «подпольный человек» только вышел на поверхность. В «Бесах» же «подпольный» делает следующий шаг и производит открытие: для борьбы с государством и властью, которые есть организованная сила, требуется такая же организованная сила – революционная ячейка. Однако тот же «подпольный человек» обнаруживает, что подобного ему «человеческого материала», кроме Петруши Верховенского да еще одного-двух, нет никого: остальные проверку на кровь не проходят. Получалось, что «новый человек» должен быть воспитан, а еще лучше – культивирован. Эту породу Достоевский чувствовал отлично. Многие герои «Братьев Карамазовых», выведенные из самых темных основ русской жизни, именно таковы. Они не только не страдают по поводу своих «подпольных качеств», но вовсе не замечают ни их, ни порождаемых ими злодейств.

Таким образом, самое начало ледовой дорожки революции и насилия во взаимоотношениях государства и общества, по которой Россия, словно с горки, покатила в XX столетии, помечено

в отечественной литературе знаком шабаша. И хотя Достоевский пытался предостеречь общество об опасности экспериментов (вроде проекта Чернышевского) над русским человеком с его «подпольем», его голос не был услышан.

Надо отдать должное отечественной словесности: революционаристская линия разрешения кризисных взаимоотношений общества и государства никогда не была для нее главной. Ей всегда противостоял гуманизм великой русской литературы. Много и глубоко размышляли об этом Лев Толстой, Лесков, Чехов. Но ценности, о которых они говорили, требовали большой работы самой личности: усилий, ответственности, мужества, – в то время как «рецепты» революционного переустройства к совершенствованию индивида отношения не имели и предлагали иные, простые и в своей простоте привлекательные для «массы» решения. Впрочем, и государство тоже не спешило разнообразить свои политические методы, продолжая по большей части руководствоваться все тем же щедринским «тащить и не пущать».

Творчество А.В.Сухова-Кобылина, содержащиеся в нем смыслы и ценности нами, к сожалению, существенно недооценены. Между тем ставшие достоянием читающей публики его пьесы – «Свадьба Кречинского» (1854), «Дело» (1861) и «Смерть Тарелкина» (1869) – не только каждая по отдельности, но как единая трилогия делали свое важное дело, открывая никем прежде не замечаемое³¹.

Время пьес Кобылина – это время поиска образа «нового человека», который шел на смену уже изученным философствующей литературой феноменам. В литературном пространстве «новый человек» теснил так называемых «лишних людей» «героев-идеологов» и даже сравнительно новую фигуру – «человека дела». У Чернышевского «новые люди» получали откровенно фантастические черты, у Льва Толстого они облекались в идеальные одежды, в которых было удобно бить поклоны народу, у Достоевского «новые люди» предстали либо в лике человека из «подполья», либо в образе почти святых. Но то все были индивиды или их небольшие группы. У автора «Дела» «новый человек» недвусмысленно предстает как организованная часть единого страшного целого – преступной корпорации, порожденной государством и действующим от его имени.

«Новый человек» Кобылина перешагивает сразу несколько ступеней злодейской иерархии и оказывается не только человеком XIX в., но и хорошо узнаваемым персонажем, типичным для российского государства в XXI столетии. В качестве квартального надзирателя или следователя этот «новый человек» олицетворяет устремления полиции и органов дознания. В качестве прокурорского или судейского чиновника – карательные органы. Драматург впервые столь масштабно ставит не просто проблему отношения государства и отдельного человека, но отношения организованного внутри власти преступного сообщества, с одной стороны, и разрозненных индивидов так и не сложившегося в России гражданского общества, с другой. Более того, все три пьесы подводят к формулировке простой и ужасной идеи: государство в России может сделать с человеком все, и жизнь под пятой власти опасна, трагична либо вовсе невозможна. Итог: честному человеку придется или умереть в этой стране, или из нее бежать. В одиночку борьба со злом бессмысленна.

Такая ясность и четкость выводов не случайна. Хорошо известно, что Сухово-Кобылин всю жизнь питал пристрастие к занятиям философией и, хотя его философские сочинения, к сожалению, до нас не дошли, сам он признавался: «Если пьесы мои носят специальный характер богатства содержания и особенно концентрации формы, я думаю, я не только этим, но и самим созданием этих пьес обязан философии»³².

Изменения в государстве, в том числе – в понимании им своих целей и задач, почти никогда не наступает до того, как соответствующих изменений не претерпит общество. С конкретного человека, с изменения осознания им самого себя и своего жизненного мира начинаются движения в общественном и государственном организмах.

Творчество Н.С.Лескова, по уровню вполне сопоставимое с творчеством Льва Толстого и Достоевского, сделавших вопросы изменения природы человека главным предметом своего художественного исследования, долгое время не находило должной оценки. В начале 1860-х гг., в то время, когда Лесков только начинал свою писательскую карьеру, русская культурная жизнь была чрезвычайно политизирована. Лесков ни к одному из полюсов не примыкал. Один из современных исследователей его творчества

Л.А. Аннинский пишет: «“Направление” Лескова – это “направление” широкого демократизма; это позиция человека, безусловно принимающего и поддерживающего реформы, человека безусловно прогрессивных взглядов, человека, безусловно враждебного охранительству, ретроградности и бюрократическому застою русской жизни. Лесков вышел из разночинства, он рано сознал себя как просветитель, “конституционалист” и сторонник реального раскрепощения народа; он в этих убеждениях был тверд и никогда им не изменил. При этом учтем и то, что в отличие, скажем, от Достоевского с его общечеловеческими безднами и Толстого с его нравственным максимализмом, Лесков в вопросах реальной политики – человек здравого смысла и практически трезвого взгляда на вещи. Именно поэтому он – “постепеновец” и “реформист”, противник крайних радикалов и изобличитель бунтарских элементов в общественном движении. Он боится практического срыва, боится реальной реакции, боится ответной крайности – и все его знание России, весь его жизненный опыт, вся выношенная за тридцать лет установка на практический результат, а не на “отвлеченную философию”, – все это вполне объясняет его “направление”»³³.

Только что состоявшееся освобождение от крепостничества миллионов крестьян и утрата сотнями тысяч привычных источников дохода создали своего рода социальный вакуум. Естественного вызревания перемен в рамках предыдущего социально-экономического уклада не состоялось. Освобождение пришло «сверху», и, значит, социально-экономическая система не была адаптирована к новым правилам. И такому вот фрустрированному обществу и растерянному человеку предлагалась опять же чуждая им, не вызревшая в них самих идея искусственного порождения новых субъектов экономической деятельности, носителей новой идеологии. «Нетерпеливцы» всячески подталкивали общество вперед, в то время как авторитарное государство изо всех сил жало на тормоз. Такова была современная Лескову реальность. Как жил в ней человек, желающий перемен?

Поискам ответа на этот вопрос посвящено все творчество Лескова, но я остановлюсь лишь на одном из его рассказов под названием «Овцебык» (1862). В центре повествования судьба странного человека, своим характером, поведением и устремлениями напоминающего не только «лишних людей» русской классической

литературы, но и начавших появляться в романной прозе Тургенева героев, ставящих перед собой цели, намного превосходящие их силы и возможности, – недостижимые. У Василия Петровича Богословского, получившего прозвище «Овцебык», нет никакой «прописки» в социальной иерархии и уже самим прозвищем он подтверждает свою несовместимость с русской средой обитания. Он никак не может свыкнуться с тем, что в мире невозможно найти ни истину, ни справедливость, и все куда-то стремится, бежит, ищет собеседников и товарищей, отправляясь то к староверам, то к мужикам-крестьянам, то в монастырь, а то к работникам. Одна из причин его неуспехов в том, что он, как его определил один деловой человек, «ни барин, ни крестьянин, да и ни на что никуда не годящийся». Это со временем начинает понимать и сам Овцебык. В одном из писем он сообщает: «Делать мне здесь нечего, и я одним себя утешаю, что нигде, видно, нечего делать опричь того, что все делают: родителей поминают, да свои брюхи набивают <...> Некуда идти»³⁴.

Итак, уже в этом рассказе Лескова появляется столь важное для всего его творчества слово – «некуда». Не может перемахнуть через это слово Овцебык и с помощью ременного пояса сводит счеты с жизнью. Непреодолимой преградой это слово стоит на пути развития российского общества и государства.

От неодолимо надвигающихся на страну требований перемен Россия XIX столетия пытается защититься чем-то наподобие того круга, который чертил вокруг себя, обороняясь от нечистой силы гоголевский философ Хома. На эту характерную национальную особенность в выстраивании отношений между обществом и государством обращает внимание А.П.Чехов. На примере рассказа «Интеллигентное бревно» ясно виден конфликт, возникший между имплантируемыми в российское общество требованиями закона и традиционной ментальностью. Автор погружает читателя в конфликт между помещиком Помоевым и крестьянином, который в ответ на побои подал жалобу мировому судье. Судья этот, приятель Помоева, никак не может втолковать помещику, что не крестьянин, а именно он, помещик, нарушил закон:

«– Ну, хорошо, – начал Помоев <...> – ты Гришке 10 рублей присудил, а на сколько же ты его в арестантскую упек?

– Я его не упекал. За что же его?

– Как за что? – вытарашил глаза Помоев. – А за то, чтоб жалобы не подавал! Нешто он смеет на меня жалобы подавать?»³⁵.

Не пробиться и сквозь дремучие крестьянские представления о порядке и необходимости его соблюдения следователю в рассказе «Злоумышленник». В мир мужиков-крестьян никак не встраиваются внешние для них новации – железные дороги, паровозы, рельсы. Их, по сути природный, мир замкнут, а бережно проделывать в нем окна в задачу государства не входит: у него свои заботы, в том числе и описанные Сухово-Кобылиным. А потому и крестьяне глухи к изменениям в этом «внешнем» и чужом для них бытии. Никак не может признать своей вины за избиение крестьян и герой одноименного чеховского рассказа унтер Пришибеев. Правовые отношения он толкует по-своему. По его мнению, право всегда и исключительно должно быть на стороне власти. Эта истину надлежит раз и навсегда усвоить крестьянам, а он, честный и уважающий «закон» солдат, всегда будет охранять этот порядок. Как тут быть?

Начинать изживать старые социальные предрассудки надо, в том числе, и с самих себя. И Чехов, с его «горестно-оптимистическим», по словам С.Н.Булгакова, взглядом на действительность³⁶, рисует свой проект преобразования существующих общественных отношений в рассказе «Моя жизнь». Его герой как бы переживает свой собственный 1861 г.: из недр «дворянской общины» выходит в создаваемый его участием мир гражданского общества. Свободный выбор и личные усилия, помноженные на терпение, а также на сопротивление лени и предрассудкам, помогают человеку преодолеть рабство. В конце концов городское общество уступает воле упрямого человека. Похоже, что выписанное доктором Чеховым лекарство вполне пригодно и для оздоровления отношений государства и общества.

* * *

Попробую сформулировать некоторые выводы. Первый, очевидный, состоит в том, что при обсуждении проблематики государства, общества и культуры исследователям следует встроить предмет исследования в широкий исторический контекст миро-

вой и российской истории. Формирование нации как политического сообщества граждан государства сопряжено со строительством национального государства, впитавшего в себя либеральные ценности прав и свобод человека, верховенства права, урегулирования межэтнических и межконфессиональных отношений. Сохраняя традиционные для становления национального государства инварианты – фигуру свободного предпринимателя (человека-деятеля) и правовую основу, еще одним скрепляющим российскую общегражданскую нацию элементом в современных условиях выступает высокая русская литература – культурный фундамент и способ консолидации всех социальных элит России. То есть для того, чтобы задействовать этот общероссийский фактор при строительстве национального государства теоретикам и практикам, не следует замыкать себя исключительно в научной и социальной сфере. Художественное освоение действительности, тем более такое, какое было в отечественной истории, когда литература в силу разных обстоятельств всерьез и надолго брала на себя функции философского освоения мира, значит для понимания и реального воплощения задачи очень много. В культуре, и в литературе в том числе, давно даны и сформулированы практически все смыслы и ценности, значимые для ориентирования в проблематике, связанной с формированием нации и строительством национального государства. Думаю, что множество вопросов, которые мы сегодня квалифицируем как актуальные, на самом деле, хотя в иных смысловых одеждах и образах, формулировались и разрешались задолго до наших дней. При этом один из несомненных выводов, подтверждаемый многими работами, помещенными под обложкой нашей книги, состоит в следующем. Только личные усилия, «внутренняя» работа, которые каждый человек делает индивидуально или в сообществе, являются не только необходимой частью, но, порой, и единственной твердой почвой, ступая на которую удастся сдвинуть с «мертвой точки» застрявшую в авторитарной колее машину под названием «российское государство».

Примечания

- 1 *Бертран де Жувенель*. Власть. Естественная история ее возрастания. М., 2010.
- 2 *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 454.
- 3 *Ноженко М.В.* Национальные государства в Европе. СПб., 2007.
- 4 Напомню, что в число отличительных характеристик этноса включаются: «1) наличие разделяемых членами группы представлений об общем территориальном и историческом происхождении, наличие единого языка, общих черт материальной и духовной культуры; 2) политически оформленные представления о родине и особых институтах, как, напр., государственность, которые могут считаться частью того, что составляет представление о народе; 3) чувство отличительности, т. е. осознание членами группы своей принадлежности к ней, и основанные на этом формы солидарности и совместные действия». См.: *Тишков В.А.* Этничность // Новая философская энциклопедия. Т. IV. М., 2010. С. 483; *Он же*. Единство в многообразии. Оренбург, 2008.
- 5 В то же время среди крестьян входивших в состав Российской империи пограничных финских и польских территорий грамотны было более 70 %.
- 6 *Ноженко М.В.* Указ. соч. С. 215.
- 7 Там же. С. 221.
- 8 *Ленин В.И.* О праве наций на самоопределение // *Ленин В.И.* О национальном вопросе и национальной политике. М., 1989. С. 242.
- 9 *Мартин ван Кревельд*. Расцвет и упадок государства. М., 2006.
- 10 В художественной форме этот процесс представил, в частности, Салтыков-Щедрин. Российским способом колонизации территорий и населяющих их инородцев посвящены его очерки-«исследования» «Господа ташкентцы. Картины нравов». См.: *Салтыков-Щедрин М.Е.* Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1988.
- 11 Еще раз отмечу, что это имело отношение к империи, но не к СССР, в котором преобладающая прежде имперская толерантность была заменена активным и неприкрытым насилием.
- 12 Примечательно, что в своих очерках «Из Сибири» и «Остров Сахалин» путешествовавший по этим местам в 90-х гг. XIX столетия А.П.Чехов о местном населении попеременно говорит то как о «своих», русских, то как о «чужих».
- 13 Если «примерить» эти явления к идее создания национального государства в России сегодня, то станет ясно, что законсервированные веками полиэтничность и разноразвитость исторического развития, к тому же усиленные гигантскими миграционными трендами, не позволяют сделать основой русских – титульный этнос или православие. Религиозное верование не только отделено от государства, но и давно стало частным делом.
- 14 Употребляю этот термин в самом широком смысле – свободного творца в самых разных формах общественной практики.
- 15 Культура – это, конечно, не только и не столько ее «памятники» – литературная и художественная классика или достижения русских ученых и инженеров. Прежде всего – это система смыслов и ценностей в области экономики, политики, права и морали, принимаемая и разделяемая в первую очередь элитой, строящей национальное государство и затем способствующей ее «трансляции» в общество.

- 16 Гудков Л., Дубин Б. Интеллигенция. Заметки о литературно-политических иллюзиях. 2-е изд. СПб., 2009.
- 17 Там же. С. 228.
- 18 Там же. С. 230.
- 19 Может возникнуть вопрос: почему субъектом усвоения высокой культурой избирается нация, а не этнос. Выбор следует из их природы. Для этноса по определению характерна надындивидуальность и устойчивость, повторяемость культурных образцов. В противоположность этому, для нации определяющим является процесс собственного осознания каждой личностью, а собственно этнические идентификационные критерии отходят на второй план. Таким образом, если нация динамична и обращена своим вектором в будущее, то этнос обращен в прошлое.
- 20 В краткой статье нет возможности детально рассмотреть эту проблему, поэтому внимание будет уделено лишь некоторым, на мой взгляд, ключевым фигурам и сюжетам русской классической литературы XIX столетия.
- 21 В отечественных исследованиях есть точка зрения, согласно которой народ осуждает зверства царских приспешников, которая не кажется мне основной. См., например: Волков Г. Мир Пушкина. Личность, мировоззрение, окружение. М., 1989. С. 119.
- 22 С одним из них – боярином Пушкиным – поэт отождествлял себя.
- 23 Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Т. 3. М., 1981. С. 328.
- 24 Речь, естественно, о восстании декабристов 14 декабря 1825 года.
- 25 Герцен А.И. Собр. соч.: В 30 т. Т. 7. М., 1956. С. 214.
- 26 Это же, мы увидим, с безнадежностью отметит и Н.С.Лесков.
- 27 Салтыков-Щедрин М.Е. Собр. соч.: В 10 т. Т. 3. С. 68–69.
- 28 Там же. С. 84.
- 29 Подробнее об этом: Никольский С.А. Достоевский и явление подпольного человека // Вопр. философии. 2011. № 12.
- 30 Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. СПб., 2000. С. 509.
- 31 О Кобылине следует прежде всего сказать как о первооткрывателе столь важной для XX столетия философско-политологической темы тоталитарного государства, которая много позднее стала центральной для Франца Кафки с его романом «Процесс», равно как и для романной прозы Андрея Платонова.
- 32 Цит. по: Бессараб М. Сухово-Кобылин. М., 1981. С. 210.
- 33 Аннинский Л.А. Катастрофа в начале пути // Лесков Н.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1993. С. 680.
- 34 Там же. С. 85.
- 35 Чехов А.П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 4. М., 1985. С. 36.
- 36 Подробнее см. статьи в книге «Проблемы российского самосознания: мировоззрение А.П.Чехова: Материалы VII Всерос. конф. «Проблемы российского самосознания» / Отв. ред. С.А.Никольский. М., 2011.

Некоторые аспекты постмодернистской философии культуры

Ни одно новое философское направление не обходится при своем вхождении в общее пространство культуры без критики предшественников или господствующих в данное время школ. В случае с постмодернизмом ситуация была во многом иная, если не исключительная. Критика оказывается настолько радикальной, что в пору говорить не столько об отказе от устоявшихся представлений современной эпохи, что, в общем-то, «нормально» при смене времен, сколько о сломе глубинных оснований западной культуры в целом. Утверждения о том, что с приходом постмодернизма уже нельзя думать так, как думали; философствовать так, как философствовали; жить так, как жили; писать так, как писали; заниматься искусством, наукой, политикой так, как раньше это делалось и т. д., настойчиво, и не безуспешно, внедряются в сознание интеллектуальной элиты. На место прежних «традиционных» императивов действия и мышления ставятся новые, звучащие, пожалуй, более властно и категорично, чем прежние «предписания». В общем, отряхнуть с ног прах старого мира надлежит решительно и без сожаления. Заявка, как видим, вселенская, предполагающая пересмотр всего строя «старых» мировоззренческих установок. В данной статье мы остановимся на некоторых идеях Ж.Делёза и Ф.Гваттари, изложенных ими в основном в их последних, совместно написанных работах. Выбор обусловлен в первую очередь тем, что в этих произведениях наиболее отчетливо видна сугубо философская основа их позиции (Делёз, по оценке некоторых исследователей, является наиболее метафизичным из всех постмодернистов).

Главной мишенью постмодернистской критики становится понятие трансцендентности, на котором зиждется весь остов западной философии, а в конечном счете и культуры в целом. Содержание этого понятия вкратце можно передать следующим образом. Трансценденция, как средоточие мышления, социального устройства, познания, морали, искусства и т. д., есть ориентация на некий всеопределяющий центр, объединяющий эмпирически разрозненные явления, задающий меру и смысл происходящего, выявляющий конечную цель и назначение человеческой жизни. Это инстанция судящая и оценивающая, направляющая и означающая, задающая порядок и обосновывающая его правомочность. Это то, что обеспечивает и задает не просто истину, красоту и добро, но и их глубинное единство и непреходящую ценность. Это, наконец, символ самого сокровенного и высокого в человеке, то вечное и неизменное, благодаря которому существует и сохраняется стихийно-естественная жизнь.

Все это и оспаривается в постмодернизме. Для него трансценденция – это прежде всего предзаданность, не позволяющая родиться новому, порядок, навязываемый извне и жестко детерминирующий человека. В социокультурном плане трансценденция всегда знак подавления, насилия, регламентации, угнетения, подчинения, деспотизма, короче – власти. Олицетворением последней является фигура отца-деспота, будь то отец в семье или мифический отец монотеистических религий, любой правитель и любой социальный институт, вообще всякий авторитет, авторитет как таковой. С этой точки зрения вся социальная и культурная жизнь оценивается не иначе как культурализм и морализм, и потому только, что она ориентирована на трансценденцию как на порядок, стоящий «над» и «вне» жизни, как нечто «дополнительное» к ее спонтанному и автономному течению и вследствие этого навязывающее ей нужное власти (во всей ее многоликости) «оформление» и направление. Цель философии – повсюду искать следы трансценденции и стирать их. На место трансценденции должна быть поставлена *имманенция* – то, что не нуждается ни в каком «дополнительном» измерении, чтобы быть, ни в чем, что заранее определено, предзаданно в любой форме, будь то предсуществующая основа или

будущая цель. На место субстанции, задающей характеристики своим атрибутам и модусам, встает *становление* с его непредзаданными, случайными и непрерывными вариациями.

Становление понимается по принципу противопоставления понятию трансценденции. Прежде всего у становления нет ничего изначального. Вопрос – какова его основа – неправомерен. Оно бесосновно в смысле отсутствия чего-то сколько-нибудь определенного, данного или субстанциального, из чего бы исходило становление. Некорректны и вопросы о том, к чему идет, куда направлено: у него нет ни начала, ни конца, оно всегда – *середина*. У становления нет ни «*содержания*», как чего-то фиксированного, что бы оно хотело сохранить, ни «*формы*», которой бы оно сохранялось. Нет и закона становления (хотя есть некоторые «правила», о чем скажем позже). А есть *интенсивности*, ее степени и поля; *движения*, их скорости и планы; *линии*, их направления и *карты*. В становлении мы имеем дело с постоянными вариациями и случайными соединениями не по принципу сходства природы или какой-либо родственности, а по принципу простой *смежности*. Другими словами, в становлении нет преемственности или наследования, а есть *альянс*, ситуационный союз, ибо тут речь идет о соединении разного (даже разнородного) и многого, т. е. о множестве и *множественности*.

Концепция становления изменяет и понимание единства, которое в предшествующей философии мыслилось исходя из субстанциальной основы. Теперь это соединение по принципу *сборки*, не определяемой никакой «сущностью» или одинаковой природой соединяемых частей, между последними нет и никакой аналогии, соединяемое всегда случайно и даже в ряде случаев «противоестественно». Но именно поэтому возможны бесконечные вариации, постоянное возникновение *иного*, не несущего в себе никаких следов предшествующего состояния, ничего, что задавало бы его свойства, будь то Бог, материя, разум, культура, государство, общество, господа или угнетенные, семья или отдельный человек. Но также именно потому, что такие альянсы не институализированы и никем не регламентированы, они есть способ «*ускользания*», как говорят Делёз и Гваттари, от власти. Власть – это многоликое, опасное и коварное чудовище, сидящее не только в социальных институтах и культурных механизмах, в наших идеалах, ценностях, в нашем

«великом» и «высоком», но и внутри каждого человека, который угнетает и насильственно нормирован, но в то же время и сам в ряде случаев является источником подавления. Отсюда следует, что опознавать власть во всех ее облициях – одно из важнейших дел философии. А также и каждого человека. Один из многих императивов, сформулированных авторами, звучит так – не выращивайте в себе генерала! Неслучайно поэтому Фуко в предисловии к американскому изданию «Капитализма и шизофрении» назвал это произведение книгой по этике, книгой, которая учит опознавать фашизм (как универсальный образчик власти и угнетения) и вне, и внутри человека.

Вроде бы некорректно, следуя «духу» постмодернистской философии, ставить вопрос – *что* же «становится», какая реальность стоит за ее выкладками. И тем не менее вопрос этот ставить приходится, чтобы понять как ее «дух» в целом, так и исток ее отдельных концептов. Благо, сторонники этой философии сами говорят об этом прямо и открыто. Противоречие здесь оказывается извинительным и плодотворным. Более того, вопреки решительному отрицанию в постмодернизме любой устойчивой конструкции, он предстает как тщательно выверенная и следующая своей логике философская система со своим все определяющим и задающим «центром». Таким теоретико-методологическим «центром» и является концепт становления, во всем противостоящий, как мы видели, понятию трансценденции.

Становление становится синонимом утверждения жизни. Европейская же философия, начиная практически со времен ее возникновения в Греции, а точнее с Сократа и Платона, обвиняется современными философами, так или иначе разделяющими дух постмодернизма, в том, что она настойчиво и последовательно покушается на жизнь. В этом она наследует Ницше, впервые выдвинувшего такое обвинение. Согласно ему, Европа демонстрирует повсеместно свою «усталость» и «слабость», и она не могла не «одряхлеть», отказавшись от жизни (и от воли к жизни) в пользу трансцендентного мира. Ницше же предпринял и попытку вывести все возможные следствия для культуры при отказе от трансцендентного мира. Ницшевский демонтаж получил емкое наименование события «смерти Бога». Но если для Ницше это событие несло в себе трагедийный экзистенциальный смысл, ибо связь с прежней

культурой была все еще слишком глубокой и отказ от нее означал рвать по живому, то у его идейных последователей вызывает лишь недоумение тот факт, почему все еще продолжаются разговоры на эту тему (Делёз и Гваттари)¹. Реакция Фуко на это «событие» более жесткая и определяется им самим не иначе как смех, ибо как можно, по его мнению, говорить о смерти того, кто никогда не существовал. Теперь задача видится в том, чтобы навсегда избавиться от этой вредной иллюзии, все еще живущей и время от времени воскрешающейся (и воскрешаемой – властью), диагностировать ее формы, опознать возможные очаги ее возникновения и блокировать возобновление.

Ницше, заявив об отказе от трансцендентного (потустороннего, истинного, высшего, разумного и т. п.) мира во имя жизни, указал и на то, на *что* должен ориентироваться философ в своих исследованиях. Это в его глазах только и заслуживало названия реальности в отличие от иллюзорного основания (т. е. по сути фикции), на котором стояло здание всей прежней философии. Им подразумевался особый тип витальности, проявлением которой и была воля. Это также было воспринято современной философией, развившей возможности такой позиции, связавшей ее не только с новыми, уже присутствующими тенденциями в современной культуре (искусстве, гуманитарных и естественных науках, литературе и т. д.), но и попытавшейся предугадать образ некоего нового, «грядущего мира». В этом Делёз и Гваттари также идут за Ницше. Философ, по их мнению, если и не может создать «новый мир», то взывать к нему, способствовать его зарождению, должен.

Новый тип витальности, о котором вслед за Ницше говорят Делёз и Гваттари, не следует наделять какими бы то ни было антропоморфными чертами. Эта жизненная реальность не должна мыслиться по аналогии с человеком (хотя сам термин «аналогия» здесь условен, поскольку любая процедура установления подобий в конечном счете возвращает нас к субстанциализму и потому неприемлема и считается ложной), а наоборот – человек должен мыслиться, исходя из нее. Речь идет о космических и, как подчеркивается, нечеловеческих силах. Человек же, как говорит Фуко, – это недавнее изобретение европейской культуры². Антропоморфизация мира исказила и понимание мира и понимание человека. Делёз и Гваттари заявляют о равнообъемности и равнопротяженности че-

ловека и природы³. Это значит прежде всего, что человек никак не выделен из мира, не занимает в нем никакого привилегированного положения, а уж тем более не может ни в какой форме поставить его себе на службу. За этой реальностью человек может только *следовать*, оставив свои, унаследованные от предшествующей культуры, претензии на автономность, разумность и господство над миром. Отсюда – решительный демонтаж понятий субъекта, Я и человека. Принцип равнообъемности и равнозначности природы и человека в корне подрывает прежнее убеждение в нередуцируемости человеческого порядка, которое оценивается теперь не иначе, как неоправданное самомнение человеческой самости.

Становление предполагает и пересмотр понятия разума, в первую очередь его познавательных возможностей. Применительно к становлению нельзя говорить о субъекте, тем более антропоморфном, как это имеет место в европейской рационалистической философии, нельзя говорить и об объекте, т. к. становление избегает каких бы то ни было форм «отражения» и представления, понятийных или чувственных. Становление – невысказанный и непредставимый предел, «дорепрезентативное поле»⁴, по отношению к которому эти категории не работают. Человек – не субъект становления, т. к. он не может задавать его движение, а само становление – не объект, ибо оно не есть предмет, на который можно было бы указать. Поскольку становление – это не становление чего-то, а *чистое* становление. Поэтому все ее «выражения» и «проявления» абстрактны, ибо лишены всякой содержательности в смысле чего-то определившего, опредмеченного или объективированного, если воспользоваться языком предшествующей философии. Но они тем не менее реальны в самом глубоком философском смысле, это сама «плоть», жизнь, «трепещущее сердце реальности», самовыражающееся и чувствующее одновременно, мимолетное в своих случайных оформлениях, но постоянное в бесконечном движении.

Становление – всегда во плоти, хотя и не равно отдельным вещам. Это материалистическая позиция, но не натуралистическая, это эмпиризм, но не вульгарно-обыденный. Поэтому Делёз и Гваттари считают возможным представить свой анализ как материалистический и, как ни неожиданно это звучит, трансцендентальный одновременно⁵, поскольку его цель – вычленив нечто (*событие*), что не совпадает ни с физическими отношениями вещей

или психологическим состоянием людей, ни с чем-то идеальным (от которого прямой путь к трансценденции). Нечто, «парящее над всяким опытом, как и всяким состоянием вещей»⁶, но остающееся тем не менее имманентным, не зависимым от каких бы то ни было внеопытных «дополнительных» детерминаций.

Применительно к становлению нельзя говорить о законах, можно говорить лишь о машинах, причем об абстрактных, но в то же время и реальных, *машинах*. Машинах, обеспечивающих продолжение процесса, возникновение новых форм, различные альянсы, соединение разнородного и, наконец, существование *множественности*.

Понятие множественности (а скорее концепт, как предпочитают говорить Делёз и Гваттари, множественности (и тут отмежевываясь от критикуемой им философской традиции)), очень важно для этих мыслителей. Оно во многом определяет и объединяет все особенности их философии. Множественность – это отрицание всякой унификации и единообразия, а как следствие – условие для создания новых союзов, разнородных, но неподконтрольных и свободных групп и сообществ, избегающих властного нормирования. Множественность – это *ризома*, т. е. некая органическая целостность, которая, в отличие от *дерева*, живет без центрального ствола и корня, объединяя на равных разные «корешки», не обладает никакой иерархизированной структурой, не испытывая при этом признаков распада и диссоциации. В социальном плане это группа (и прежде всего группа революционная), возникшая в определенных условиях и прекращающая свое существование, если изменились условия, в которых она возникла (но это не значит, что условия и обстоятельства ее появления породили эту группу).

Множественное, наконец, не есть результат эволюции, закономерного развития и необходимого развертывания чего-то имплицитно существующего «внутри» вещей и явлений, а, как правило, случайное объединение, сборки разнородного (скажем, лошадь–человек–копье или оса–орхидея). В каком-то смысле к сборкам можно применить термин «сиротское» (относимый Делёзом и Гваттари к бессознательному): у них нет «отца» как порождающего их творца-субъекта. Они не могут рассматриваться как прямое следствие, или наследие, преемственность, сохранение и развитие некоего предшествующего состояния. Они спонтанны и ситуаци-

онны. Вопрос о причинности в любой ее форме замещается выяснением того, как *работают* абстрактные машины, какие альянсы и сборки создаются, какие линии и карты становления чертятся в каждом отдельном случае, какие конкретные события (*этовости, сингулярности, индивидуации*) имеют место и т. д. Философ и художник в этом случае – не творец (как подобие Бога), а «космический ремесленник», который лишь может указать, в каком месте произошел сбой и тем самым поспособствовать дальнейшему функционированию различных абстрактных машин.

Еще одним из основополагающих концептов постмодернизма, держащих всю его философскую конструкцию, является *желание*. Желание, как и витальность, не должно содержать никаких физиологических и психологических (антропоморфных) определений. Желание – отголосок все тех же космических и нечеловеческих сил, это сама имманентность, движущий импульс всякого события, живой нерв становления, процессуальность и динамизм во плоти, реальность как таковая, которая ничем не предопределена, никуда не направлена, не имеет цели и существует лишь как консистенция различных сгустков энергии и *больших* или *меньших* интенсивностей. Желание, короче, описывается фактически в тех же терминах, что и становление. Это и есть то дорепрезентативное поле, у которого нет ни субъекта, ни объекта, ни значения, ни какого-то особого содержания.

Желание «просто» есть, и оно «священно». В том смысле, что нет ничего вне и выше него, ибо над ним нет никакой трансценденции и оно абсолютно автономно в своей имманентности. Поэтому только оно способно на творчество («непорочное зачатие»⁷) нового. И оно тем самым неподсудно, его нельзя уничтожить, а можно только блокировать, что и делает господствующая ныне культура, пытающаяся тем или иным способом его кодифицировать, использовать, подчинить, предписать какую-нибудь цель. Поэтому основная задача шизоанализа состоит в действительном высвобождении желания (в чем он противостоит психоанализу, который, по Делезу и Гваттари, все же «окультуривает» желание, заключая его в рамки эдипова треугольника). Но главное, только желание свободно и только освобожденное желание может сотворить новый мир и нового человека. В этом состоит суть «метафизического производства», осуществляемого желанием, и только желанием⁸.

Желание, таким образом, по своей сути *революционно*. И тем самым потенциально опасно для общества, оно может смести любое социальное устройство. Вот почему социум постоянно с ним борется, пытаясь заковать его либо в различные постоянно умножаемые коды, отсылающие к трансцендентным смыслам (как это имеет место в докапиталистических обществах), либо (как при капитализме) в аксиоматические системы-пределы, постоянно обновляемые и варьлируемые взамен отринутых трансцендентных означиваний.

В свете сказанного вырисовывается функция трех разновидностей мышления – философии, искусства и науки. Опуская описание конкретных черт каждой из этих разновидностей мыслительной деятельности, укажем на то, что Делёзу представляется самым важным и что составляет особенность его позиции. Философия, искусство и наука заслуживают характеристики современных только в том случае, если они способны увидеть и описать конкретные становления – становление-животным, становление-растением, становление-молекулой и т. д., но не как следствие имитации существующих животных и растений, а как результат деантропоморфизации собственного – в данном случае субъективного – состояния, а потому и как единственный способ приобщения к нечеловеческому космическому потоку мировых сил (художник выполняет великую задачу «восстановления первозданных топей, где зарождалась жизнь», где еще не произошло разделения на человека, животное и растение⁹). Человеческая жизнь в таком случае – это всегда становление иным, путешествие, путничество, кочевничество, номадическое существование. Потому можно говорить о номадической истории (а до сих пор она писалась с точки зрения оседлости), номадическом искусстве (которое до этого было лишь сценой – представлением) и номадической науке (которая, как и философия и искусство, хочет соприкоснуться с множественностью, потоком и становлением).

Философия становится не только и не столько мыслительной деятельностью, сколько практикой (и политикой). Мысль в этом случае не просто действие и поступок, а воплощенное мыслящее и чувствующее «существо» – «тело». Такая мысль не есть представление или репрезентация (не говоря уже о понятии) реальных витальных сил, ибо в этом случае мы, согласно логике постмодернизма,

возвращаемся к тому, от чего ушли – субстанциализму и трансценденциализму. Тело и телесность – сама материя мысли, ее существо, единственно адекватная ей выраженность, но не форма и не одна из форм, которые накладываются на «отдельно» существующее и, как предполагается, заранее данное «содержание». Мысль и жизнь – не две «сущности», которые надо как-то увязывать между собой (что и делала бы предшествующая философия), а одна *поверхность*, на которой разворачиваются, становятся и бесконечно варьируются различные линии мысли-жизни, мысли-природа.

То же самое относится и к искусству. Современное искусство, по мысли Делёза и Гваттари, – то, которое в первую очередь озабочено становлением. По этому признаку ими особо выделяется американская литература. Высоко оценивается и творчество Антонена Арто, у которого был заимствован термин *тело без органов*, приобретший широкое общепhilософское звучание. Он призван обозначить живую телесность, не сводимую к функционированию отдельных органов или их совокупности, т. е. организму, который жестко задает не только и не столько физиологическую организацию, сколько структурирует человеческое поведение. Вывести человеческое тело из-под всякой регламентации (даже регламентации организмом как одной из форм принудительной организации), высвободить жизнь и вновь запустить движение становления – вот, по их мнению, цель театра Арто (совпадающая с общей задачей предлагаемого авторами *шизоанализа*). Абстрактная живопись в какой-то мере пытается отразить это движение через линии, пересекающиеся плоскости и цвета, но не через точки и объемы, как синонимы остановки и затвердения (а следовательно, угасания жизни). Абстрактная живопись «абстрактна» в том смысле, что она – ничего не отражает, это не картина (не представление), в ней нет содержания, задаваемого эмпирией, но есть материальная осязаемая телесная выраженность, это не калька действительности, а карта движения потоков становления.

В социальном плане подобная позиция выливается в поиск такой социальности, в которой, как понятно, различные объединения и группы избегают насильственной регламентации и жесткой структуриации. Эти группы спонтанны и недолговечны, но только в них достигается состояние подлинной солидарности и свободы, поэтому их питательной средой является революция.

Подведем краткий итог. Позицию, отстаиваемую Делёзом и Гваттари, можно представить в виде набора довольно жестких императивов и запретов. Освободите желания, пусть потоки желания текут свободно, а машины желания функционируют. Избегайте власти и не властвуйте сами. Никаких стволов, центров, никакой иерархии и скрепляющих структур. Никогда не сажайте, а сейте. Никаких деревьев, только – трава, никакого единого корня, только – ризома. Никаких первоначал, только – становление, существование на краю или середина; никакой истории как развертывания и развития, только – здесь и сейчас (т. е. антигенеалогия); никакого прошлого, наследования и памяти, только – вечное сейчас (т. е. антипамять); никакой верности отцам, земным или небесным (и философия и искусство «чистосердечно признаются в своем атеизме и язычестве»), а только «великая задача – стать сынами своих собственных событий»¹⁰. И только в этом случае мы освобождены от долга и обязательной его спутницы – чувства вины. Пусть это и предательство, но только так появляется иное, лучше предательство, чем обман; все приемлемо, но только не мертвое прошлое. Самое ценное, что мы можем сделать, – это не предавать желание. И потому хватит высоких идеалов, любви к родине, долга и прочих фикций. Все это – «идеологическое барахло» (ссылка на американского писателя Г.Миллера), с которым надо как можно скорее и решительнее покончить.

При оценке изложенной позиции необходимо учитывать два важных обстоятельства. Первое. Описанное выше (и конечно же, в самой краткой и сжатой по необходимости форме) есть не что иное как онтология, попытка артикуляции той реальности, которую тот или иной мыслитель считает основополагающей и дальше которой он не может двигаться, ибо она принципиально немыслима, но в то же время составляет необходимое условие всякой мыслимости. И к такой реальности, конечно же, не применимы столь знакомые из рационалистической философии понятия субъекта и объекта (которые к тому же относятся к сфере гносеологии, а не онтологии). Относительно такой реальности неправомерны и требования доказательства, на какую реальность следует или не следует ориентироваться. Человек не может стать вне этой «конечной», «последней» реальности, она поэтому неподвластна никаким познавательным притязаниям и свободна от человеческих

оценок (вспомним ницшевский отказ от «человеческого – слишком человеческого»). В отношении такой реальности речь может идти только о выборе, также основополагающем, свободном и никакими доказательствами не подкрепленном «согласии» следовать ее «зову» и только в нем искать и получать возможные ответы на свои вопросы (Хайдеггер). Никаких обоснований этого выбора и доказательств его правильности здесь нет и быть не может (требование таких обоснований означает непонимание природы и задач онтологического – и шире метафизического – анализа).

Но раз такая инстанция выбрана, то в принципе можно лишь рассматривать последствия (социальные, культурные, познавательные и т. п.) такого выбора (т. е. рассуждать, приемлемы они для отдельных слоев или общества и культуры в целом или нет; согласуются ли с господствующими ценностями; как вообще в общество привходит новое и в чем роль традиции и т. д. и т. п.). И это второе обстоятельство, как понятно, вторично. Философы и интеллектуалы могут обсуждать, насколько «логичны» и «правильны» выводы, которые делает тот или иной мыслитель, насколько они обоснованы и пр., но в рамках уже принятой парадигмы в широком смысле. Так всякая установившаяся эпоха, будь то Возрождение, Средневековье, Новое время и т. д., разворачивает *свои* особые дискурсы, но она не обсуждает «конечные основания» своей эпохи, они – вне обсуждения, они «приняты», *воплощены* в культуре, и всякий дискурс в таком случае – идейное обслуживание своего времени.

Но как только начинает повсеместно обсуждаться вопрос о том, что существующая культура то ли не видит, то ли не слышит, а то и осознанно или бессознательно «закрывает» реальность, которая, по мнению современных философов, только и заслуживает наименования реальности в отличие от фикций и иллюзий, какими живет наше время, и с точки зрения которой все устоявшиеся нормы (мышления, деятельности, поведения, созидания и т. д.) должны быть отброшены, ибо они не просто устарели, а опасны (повсюду власть, а вместе с ней смерть – такова почти что навязчивая «ритурнель» при анализе любой сферы современной жизни), то речь не просто о сбоях и неполадках в нынешней культуре. В пору говорить о серьезной симптоматике, свидетельствующей о сломе глубинных – метафизических – оснований европейской культуры, а в ряде случаев и неевропейской только как бы ни различались

при этом конкретные цивилизационные формы самой культуры. Анализ практически любой проблемы у Делёза и Гваттари завершается, как правило, апелляцией к новому «грядущему» народу и «новой» земле, которые являются результатом «метафизического производства», производимого освобожденным желанием.

Самый трудный вопрос, который возникает при этом, состоит в том, как оценивать такую ситуацию, в которой, как мы видели, отвергаются все практикуемые сегодня способы организации жизни. Ясно, что не имеет смысла дискутировать по поводу тех или иных выводов, касающихся как конкретных исторических наблюдений, так и аналитических выводов. Например, в данном случае не важно, насколько верно положение, будто Восток более восприимчив к а-центрированному существованию по сравнению с Европой, как не важно, узнает ли он себя в постмодернистских аллегориях ризомы и травы, отказавшись от многовековой и даже многотысячелетней традиции, жесткой приверженностью к которой он всегда отличался. А-центрированное существование, ризома и т. п. – не понятия в традиционном их понимании, это *концепты*, которые, как подчеркивается, не референциальны, т. е. они не представляют какой-то реально существующий сегмент реальности (с представлением и вообще с репрезентативной позицией покончено), они созданы не для отражения и фиксации социальной, исторической и культурной эмпирии, а для того, чтобы через них высвободить другую, невидимую, не представимую, немислимую, но живую витальную стихию. Вопрос о том, в какие формы эта материя выльется, не просто вторичный, а вообще не имеющий значения, ибо важно, как уже отмечалось, не оформление, а варибельность; движение, а не остановка его в какой бы то ни было мало-мальски устойчивой структуре; не цель, а сам путь и постоянное *экспериментирование*.

Делёз и Гваттари исходят из такой жизненной реальности, которая функционирует по своим имманентным «законам» и правилам, не нуждаясь ни в какой другой инстанции, стоящей «над» или «за» ней. Этой другой инстанцией не может быть какая-либо субстанция как носительница определенных свойств, разворачивающихся в ходе развития. Собственно нет и самого развития, ибо нет ничего, что может развиваться (т. е. уже данного и готового), как нет и цели, к которой нужно было бы стремиться (цель в этом

случае также уже дана). Короче, нет ничего предзаданного и предопределенного, как, впрочем нет ничего устойчивого и определенного. Конечно, повседневный обыденный, да и исторический опыт свидетельствует об обратном. Но речь идет не об эмпирических или даже научно достоверяемых событиях, вполне материализованных, оформившихся и таким образом определившихся. Речь об особой материи, энергии, силах, интенсивностях, скоростях и движениях, которые буквально спасают нас не просто от закостенения, а от той фиксации и, как правило, принудительной определенности, которая является условием нормирования, стандартизации, подавления, угнетения и т. д. Это и можно было бы назвать метафизическим анализом, если бы не предубежденность в отношении самого термина «метафизика», которая в современной западной философии ассоциируется с обязательным постулированием трансцендентности. Впрочем, Делёз и Гваттари все же используют термин «метафизика» и даже говорят о «метафизическом производстве». Во всяком случае речь идет об особой «физике» и особой «природе», не улавливаемых в естественных науках, как и об особой телесности и витальности, которые не могут быть схвачены в терминах физиологии или какой-либо другой науки. «Метафизическое производство», по Делёзу и Гваттари, – это и есть производство такой «физики».

Из подобной метафизики следуют определенные культурные и социально-политические выводы. Иногда, может быть, слишком прямолинейные, иногда в чем-то утопические (вроде уитменовской мечты о всеобщем братстве, о чем с такой симпатией отзывается Делёз¹¹), иногда шокирующие, но в любом случае заслуживающие самого серьезного к себе отношения. Сторонники постмодернизма безоговорочно и даже с энтузиазмом принимают все его положения. Нельзя не признать во многом справедливую критику современной культуры. Но считать ее целиком «идеологическим бараклом» – это уже совсем другое. Заявка этой философии гораздо серьезнее. И без обсуждения конечных метафизических оснований здесь не обойтись.

Примечания

- ¹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998. С. 120.
- ² Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 487.
- ³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип. Екатеринбург, 2008. С. 96, 173.
- ⁴ Там же. С. 472.
- ⁵ Там же. С. 175.
- ⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 47.
- ⁷ Делёз Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. С. 469.
- ⁸ Там же. С. 207, 208.
- ⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 222.
- ¹⁰ Там же. С. 203.
- ¹¹ См.: Делёз Ж. Уитмен // Критика и клиника. СПб., 2002.

Гендерный символизм в русской культуре: Матушка-Русь и ее сыновья

Понимание нынешней социокультурной ситуации никак не дается в рамках дисциплинарного – исторического, экономического, политико-правового, социологического и т. п. знания. «Понимание» – это категория междисциплинарная, и терминология, которую я предполагаю использовать, не может быть однозначно определена в рамках той или иной дисциплины. Продуктивнее для понимания проблемы пользоваться как раз многозначностью, нежели строгостью языка, – в надежде, что интуитивно ясные аргументы дадут вполне определенную понятийную картину.

Итак, речь пойдет о возможности понимания некоторых особенностей духовной культуры России с точки зрения глубоких, часто неосознанных, парадигмальных фигур надындивидуального сознания (вполне можно сказать общественного сознания, если отказаться от шлейфа значений, тянущихся от исторического материализма). Я не претендую на всестороннюю интерпретацию такого рода образований сознания, а обсуждаю частный, но принципиальный вопрос – какое место в идентификационных структурах занимают гендерные символы. И тут опять надо поговорить об используемых понятиях. И «гендер», и «символ» – модные слова, часто используемые в совершенно разных значениях и в совершенно разных контекстах. Иногда произвольность употребления этих терминов просто губит тексты (особенно часто – в гендерной литературе), иногда просто мешает восприни-

мать адекватно смыслы, но иногда и помогает достичь ясности в вещах, не имеющих четких конфигураций как в предмете, так и в языке описания.

Трактовка символа весьма разнородна. В самом общем виде можно выделить три основных подхода: в одном из них символ понимается как тождественный знаку, в другом символ отождествляется с образом, в третьем «объединяются» два предыдущих подхода и символ трактуется как результат синтеза условной знаковости и непосредственной образности.

Не ставя задачи детального анализа различных теорий символа, я все же должна опереться на существующие концептуальные подходы. В качестве методологической базы я буду использовать некоторые идеи Э.Кассирера, У.Л.Уорнера, К.Юнга, Ж.Лакана.

Э.Кассирер первым выдвинул идею о том, что *символическое отношение* к миру является новым способом адаптации к окружающей среде: «Человек уже не противостоит реальности непосредственно, он не сталкивается с ней, так сказать, лицом к лицу. Физическая реальность как бы отдалается по мере того, как растет символическая деятельность человека. Вместо того чтобы обратиться к самим вещам, человек постоянно обращен на самого себя. Он настолько погружен в лингвистические формы, художественные образы, мифические символы или религиозные ритуалы, что не может ничего видеть и знать без вмешательства этого искусственного посредника»¹. Кассирер полагал, что в «символической функции» выражается сущность человеческого сознания: оно может выразить свое внутренне идеальное содержание только через внешний, чувственно ощущаемый материальный субстрат. Кассирер утверждает, что само придание значения – это не простая фиксация готового смысла, а его создание, сотворение. Подчеркну, в его концепции символ трактуется предельно широко: для Кассирера язык, миф, религия, искусство, науки – это «символические формы», посредством которых человек упорядочивает хаос.

У.Л.Уорнер также определял символы очень широко – как вещи, которые «обозначают и выражают что-то другое». По его мнению, символами могут быть *слова, изображения, звуки, жесты, верования, представления, религиозные ритуалы*. Символ состоит из двух компонентов – знака, т. е. внешне восприни-

маемой формы, и значения, т. е. интерпретации знака людьми. Первичным в символе является значение, причем «вещи» наделяются значением и становятся символами только в актах интерпретации, которая происходит в непосредственной ситуации действия. Уорнер подчеркивал, что любое взаимодействие между людьми обязательно включает обмен символами и их значениями. Повторяющиеся акты интерпретации знаков закрепляют их значения, которые таким образом становятся продуктом социального опыта².

Трактовка символа К.Гирцем близка к пониманию его Уорнером. Гирц использует термин символ «в отношении любого предмета, любых действий, явлений, свойств или связей, которые могут служить средством передачи и восприятия смысла, – в передаче и восприятии, таким образом, и состоит “значение” символа»³. Все они, считает Гирц, «являются символами или, по крайней мере, символическими элементами, ибо они – конкретные выражения понятий; абстракции опыта, закрепленные в воспринимаемой форме; конкретные воплощения идей, установок, суждений, желаний, верований»⁴. Вслед за Кассирером Гирц трактует культурную деятельность как процесс создания и использования символических форм, но, в отличие от Кассирера, он считает символотворчество не только культурным, и социальным феноменом. «Человеческая мысль во всех отношениях социальна: социальна по своему происхождению, социальна по своим функциям, социальна по своим формам, социальна по своему приложению. В основе своей мышление – публичная деятельность...»⁵. Из символов и конструируются культурные системы.

К.А.Свасьян относит к символам такие разные понятия, как *знак, метафору, образ, аллегория, понятие, явление, тип, сравнение, олицетворение, миф*⁶. И это вполне понятно – все они так или иначе включены в процесс смыслотворчества, создания символически-ценностной картины мира. Понимание сложности этой системы отражено во введенном Ж.Лаканом концепте «символического порядка» как системы взаимосвязанных *знаков, символов, метафор, ролей и ритуалов*, существующих в любом обществе и формирующих маскулинность и феминность. Такой подход расширяет возможности понимания истинного значения и смысла символической системы общества.

Понимание символа и той роли, которую он играет в развитии человеческого общества и его культуры, в сознании и психике отдельного человека – важная часть в работах не только философов, но и психологов, антропологов, культурологов.

К.Юнг, обращаясь к этой теме, отмечал, что «слово или изображение символичны, если они подразумевают нечто большее, чем их очевидное и непосредственное значение. Они имеют более широкий «бессознательный» аспект, который всякий раз точно не определен <...> мы постоянно пользуемся символической терминологией, чтобы представить понятия, которые мы не можем определить или полностью понять»⁷. Юнг разделяет «естественные» и «культурные» символы. К последним он относит те, которыми пользовались для выражения «вечных истин» и которые стали коллективными образами, принятыми цивилизованными обществами. Сохраняя многое от своего первоначального сакрального или «колдовского» начала, культурные символы являются важными составляющими ментального устройства человека. В психике человека Юнг различает поверхностный/личностный слой бессознательного и врожденный более глубокий слой, который он называет коллективным бессознательным, поскольку оно имеет, по его мнению, всеобщую природу. «Это означает, – пишет Юнг, – что оно включает в себя содержания и образы поведения, которые *cum grano salis* являются повсюду и у всех индивидов одними и теми же. Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей и образует тем самым всеобщее основание душевной жизни каждого, будучи по природе сверхличным»⁸. Содержание коллективного бессознательного составляют так называемые архетипы, т. е. древнейшие изначальные общечеловеческие первообразы, представленные современному человеку в сказках, мифах, былинах, внерациональном сознании людей. По К.Юнгу, коллективное бессознательное «служит общей душевной основой сверхличной природы, присутствующей в каждом человеке». Юнг настаивает, что «архетипы являются неотчуждаемым достоянием каждой души»⁹. К универсальным архетипам, несущим базовые смысловые образы-символы культуры, он относит хаос, творение, брачный союз мужского и женского начал, Праматерь¹⁰. Материнский архетип олицетворяет то, что уже существовало во всех случаях, некоторое предусловие. Юнг показывает, что к ти-

пичным формам и символам материнского архетипа может быть отнесена конкретная мать, любая родственница, богиня, университет (*alma mater*). Этот архетип «часто ассоциируется с местами или вещами, которые символизируют плодородие и изобилие: рог изобилия, вспаханное поле, сад. Он может быть связан со скалой, пещерой, деревом, весной, родником или с разнообразными сосудами, такими как купель для крещения, или цветами, имеющими форму чаши (роза, лотос). Магический круг, или мандала, ввиду его защитной функции, может быть формой материнского архетипа. С ним также ассоциируются полые предметы...»¹¹. Архетип матери ассоциируется с заботой, добротой, опекой, мудростью, магической властью женщины, таинством жизни, плодородием. В негативном плане архетип матери может означать нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, все поглощающее, искушающее и отравляющее, т. е. то, что вселяет ужас и что неизбежно, как судьба¹². Амбивалентность архетипа матери мы видим во многих мифах, сказках и верованиях древнего мира. Великая Богиня-Мать выступает там как многозначная метафора природы как источника жизни, хтонических сил природы и цикла «смерть – возрождение». Стремление Великой Матери сохранить и удержать все, что ею порождено, приводит к тому, что она пытается подчинить и поглотить «свое дитя». Антитезой Богини-матери является символ Ужасной матери¹³. Как отмечала Ю.Кристева, «страх перед архаической матерью, в сущности, представляет собой страх перед ее производящей силой. Бремя борьбы с этой ужасной силой и несет на себе патрилинейное родство»¹⁴.

Развитие человеческого сознания и мышления шло через попытки понимания мира и систематизации своего чувственного опыта. Изучая культуру традиционных обществ, их мифологию, ритуалы, символическую систему, К.Леви-Стросс выделил в них повторяющиеся элементы (в том числе бинарные оппозиции маскулинного и феминного). Примитивный человек пытался понять окружающий его природный и социальный мир, строя классификационные схемы, которые позволяли рассматривать естественный и социальный универсум как упорядоченное целое¹⁵. Леви-Стросс подчеркивал, что мифологическое мышление оперирует бинарными оппозициями типа небо/земля, день/ночь, правое/левое, мужское/женское, причем обычно имеет дело не с изолированными

оппозициями, а с их ансамблями. Ясно, что простейшая форма классификации – бинарная, которая собственно и легла в основу двоичного типа мышления. Биологические различия пола выглядят как самоочевидные характеристики живых существ и, вероятно, именно потому они были использованы к качеству одного из оснований для первичной классификации. В работе «Элементарные структуры родства»¹⁶ Леви-Стросс приходит к важному выводу о том, что в обществах, где не сформировалось государство, *родство* является одним из основных способов выражения социального взаимодействия, которое организует экономическую, политическую, сексуальную и обрядовую жизнь. Позже мы частично покажем, как это работает в мифологеме Матери-Руси.

Новый поворот в рассмотрении символа мы находим в работах Пьера Бурдьё. Он использует понятие символ для анализа не столько культурных, сколько социальных и прежде всего властных отношений. Бурдьё подчеркивает, что в современном мире наряду с реальной экономической и политической властью значительную (если не бóльшую) роль играет символическая власть – т. е. власть творить новый мир посредством слов. Социальные классификации, оперирующие главным образом бинарными противопоставлениями типа мужской–женский, высокий–низкий, сильный–слабый и т. п., организуют восприятие социального мира и при определенных условиях реально могут организовать сам этот мир¹⁷. Иными словами, символическая власть становится конститутивной властью. От вопроса о символическом капитале и символической власти Бурдьё переходит к рассмотрению вопроса о символическом насилии через построение систем контроля над телом и – тем самым – к формированию символической гендерной системы.

В целом анализ литературы по проблеме символа показывает, что до сих пор в гуманитарной науке не выработана общепризнанная трактовка этого понятия. По мнению Ю.Лотмана, «слово “символ” – одно из самых многозначных в системе семиотических наук». А.Лосев также отмечал, что «понятие символа и в литературе, и в искусстве является одним из самых туманных, сбивчивых и противоречивых понятий»¹⁸. Я полагаю, что многозначность дефиниций этого понятия дает мне основания использовать в данной работе его широкое понимание в юнгианском смысле – как архетипический образ, во многом имеющий метафорический характер.

Теперь необходимо уточнить столь же непростое, как и символ, понятие гендера. В самом общем виде гендер обозначает совокупность социальных и культурных норм, которые общество предписывает выполнять людям в зависимости от такой биологической характеристики, как пол. Конструируя нормативные для данной культуры модели женственности и мужественности, общество конструирует как собственно гендерные различия между людьми, так и соответствующий гендерный порядок. Гендерная теория не оспаривает существование биологических различий между полами, но отрицает «природность» детерминации социальных различий между мужчинами и женщинами их анатомическими особенностями. Проблема не в различиях, а в том, как общество их оценивает. В построении гендерной системы важную роль играют не только социальные факторы, гораздо более значимым оказывается символический, или собственно культурный аспект. Мужское и женское на онтологическом и гносеологическом уровнях существуют как элементы различных культурно-символических сфер. Ж.Лакан назвал это «символическим порядком», который включает систему взаимосвязанных знаков, ролей и ритуалов. Традиционный гендерный символический порядок восходит к базовой дихотомии культуры и природы, духовного и материального, и – по Аристотелю – политики (*polis, politika*) и домашнего хозяйства (*oikonomika* от *oikos*, т. е. дом). Бинарный символизм мужского и женского выполняет классифицирующую роль в построении модели мира. В большинстве культур мира маскулинность символизирует дух, логос, культуру, активность, силу, рациональность, свет, форму, доминирование. Феминное выступает символом материи, хаоса, природы, пассивности, слабости, эмоциональности, тьмы, пустоты, бесформенности, подчинения. И наоборот – такие не связанные с полом человека понятия, как культура, божественное, хаос и др. – через их помещение в культурно-символические ряды отождествляются с маскулинностью или феминностью. Вместе с тем встроены мужского и женского как онтологических начал (т. е. первичных бытийных принципов) в систему других базовых категорий трансформирует и их собственный, первоначально природно-биологический смысл. Гендер становится культурной метафорой.

Переходя к рассмотрению вопроса о гендерной символической системе России, необходимо еще раз подчеркнуть, что символ или архетип матери-богини-природы имеет глубокие корни в культуре. Об этом говорят исследования древних цивилизаций, мифологий, ритуалов, культов. Я не буду касаться научных дискуссий о существовании матриархата как социального строя – хотя мне это представляется доказанным, по крайней мере в отношении некоторых регионов мира¹⁹. Вместе с тем я полагаю верным утверждение, что для первобытного общества преобладание матриархатной стадии можно считать «психологической реальностью»²⁰.

В мифологическом сознании понимание окружающего мира строилось на основе антропоморфизма, т. е. переноса на него человеческих атрибутов. В архаическом и мифологическом сознании преобладает культ материнства и рождения, «мать предшествует сыну, как женское предшествует мужскому. Женское первично, в то время как мужская созидательность появляется лишь впоследствии в качестве вторичного явления. Вначале появляется женщина, а мужчина “рождается”. В этом – корень той вековой концепции бессмертной матери, которая соединяется со смертным отцом. Она остается вечно неизменной, в то время как от мужчины до бесконечности множатся поколения. Всегда неизменная Великая Мать соединяется с каждым новым мужчиной. Она существует прежде творения, возникает как причина, как первичная дарительница жизни. Женщина в первую очередь мать, а мужчина – сын»²¹.

В русских сказках, былинах, поверьях, ритуалах Великая Богиня архаических эпох предстает в образе Мать-сыра земля. А.Афанасьев, знаток русского фольклора, писал: «Признавая землю за существо живое, самодействующее..., первобытные племена сравнивали широкие пространства суши с исполинским телом, в твердых скалах и камнях видели ее кости, в водах – кровь, в древесных корнях – жилы, в травах и растениях – волосы»²². Женственность символически презентуется как **мать**, как родная **земля** (родина этимологически происходит от слова *родИны*, т. е. роды) и как *божественное*. Темные сакральные силы природы-женственности воплощаются в образах русалок, ведьм и Бабы Яги²³. Мужчина в русских былинах предстает как богатырь, *сын* Матушки-Руси, чья задача – оберегать ее как источник жизни

и защищать ее честь. Например, татаро-монгольское нашествие представлялось в литературе XIII–XV вв. как поругание «чести Русской земли»²⁴.

Даже после утверждения православия в России языческие материнские культы и верования не потеряли своего влияния²⁵. В средневековой светской литературе земля описывается как живое существо в образе матери («Повесть о Меркурии Смоленском», XV в.), а ее защитники называются «русскими сынами – сыновьями Земли русской» («Слово о полку Игореве», «Сказание о Мамаевом побоище»). Сакральное материнское начало приписывается не только Руси как земле и стране, но и другим важным для национального бытия природно-культурным факторам – матушка-Волга, матушка-Москва. Некоторые исследователи отмечают, что на формирование русского самосознания оказали влияние огромные бескрайние пространства русской земли, этого «бесконечного, непроницаемого, мрачно-таинственного материнского лона» (Г.Брандес).

Коннотация нации и женщины, опирающаяся на национальные мифы, характерна для многих обществ в период становления национального государства. Но только в архаических и аграрных обществах образ матери символизирует коллективный дух нации: Матушка-Русь, Мать Ирландия, Мать Индия²⁶. Не материнскими символами нации выступают Джон Буль и британский лев, Вильгельм Телль, Финская Дева, французская Марианна.

Мифологема Матушки-Руси связывает воедино несколько символических феноменов: сакральное/святое, женское/материнское, землю/природу как источник жизни и землю/Родину как пространство национального бытования. «Родина – живое... существо <...> Мы любим нашу родную, древнюю, исконную мать...»²⁷. «Святая Русь есть отдельная наследственная собственность русского народа, упроченная ему Богом» (Жуковский). Результатом такого мировосприятия становится сакрализация территории. Н.Бердяев отмечал, что «очень сильна в русском народе религия земли... Земля – последняя заступница. Основная категория – материнство»²⁸. Г.П.Федотов аккумулирует эти идеи в словах о том, что земля – «это русская “Вечная Женственность”, ...мать, а не дева; рождающая, а не девственная...»²⁹. Кстати, в этом заключа-

ется одно из различий западной и восточной ветвей христианства: если в католицизме почитается непорочность Девы Марии³⁰, то в русском православии ей поклоняются как *Богоматери*.

Важную роль в утверждении женского как божественного сыграла софиология В.С.Соловьева. Не останавливаясь подробно на его концепции, поскольку она хорошо известна, а ее анализ с гендерных позиций был предпринят в моих более ранних работах³¹, подчеркну лишь самые важные моменты. В его концепции Бог – это, безусловно, Отец, Он, мужское начало. Но «душа мира» в духе средневековой мистики ассоциируется у него с образом Вечной Женственности, с Премудростью, с Софией. Совершенство мира достигается посредством божественной брачной мистерии, в которой участвуют три элемента: «обоготворенная природа» (женское начало), человека бог (мужское начало) и София – Вечная Премудрость (результат слияния мужского-божественного-природного-женского-духовного) начал³².

Форсированное использование образа феминной Руси философами, богословами, публицистами-демократами, писателями в XIX в. принято рассматривать как символический вызов рациональному (т. е. маскулинному) западному автократическому государственному порядку. Со времен Петра I антиномия западной рациональной маскулинности (воплощаемая в том числе в понятиях государства и права) и русской душевности (воплощаемой в мифологеме Матушки-Руси) была составной частью концепта русской идеи³³. Русская идея и русский мессианизм апеллируют к тем качествам и ценностям, которые в системе бинарного мышления принято считать не рациональными (т. е. не мужскими), что представлено в работах и высказываниях русских философов. А.С.Хомяков, К.Н.Леонтьев связывают русский мессианизм с эмоциональностью и задушевность женского/материнского начала, которое, по их мнению, присуще русскому национальному характеру; В.С.Жуковский, Н.А.Бердяев, Г.П.Федотов – с привязанностью к родной земле; П.Е.Астафьев, П.А.Бакунин, Ф.М.Достоевский, К.Н.Леонтьев с пассивным смирением, милосердием и жертвенностью. Следует подчеркнуть, что произведения многих из этих мыслителей, запрещенные при советской власти, в постсоветской России стали играть особую роль, поскольку, по мнению многих исследователей и просто читателей, именно в этих трудах пред-

ставлена «настоящая русская культура и традиция», которая была прервана большевизмом. Л.Эдмондсон считает, что не последнюю роль в распространении влияния Н.Бердяева сыграли его идеи о принципиальных различиях (взаимодополнительности) и представление о России «как матери»³⁴.

Русские публицисты и писатели, начиная с Герцена, также приписывали женщине как символу материнства святость и спасение России. Н.А.Некрасов во многом заложил основания для неославянофильского возврата к фольклору, который на рубеже XIX–XX вв. получает развитие в литературе как важный способ критики культуры и цивилизации. В поэмах «Русские женщины» и особенно «Мороз, Красный нос» он представляет русскую женщину как символ моральной силы и национального величия России. Среди добродетелей «величавой славянки» – красота, моральная и физическая сила, жизнерадостность, трудолюбие, хозяйственность, самоотверженность и жертвенность. При этом качеством, определяющим образ крестьянки Дарьи, погубленной Морозом-воеводой, является тихое мученичество. В поэзии Некрасова образ России отражает фольклорное представление о Матушке-Руси: женственность, пассивность, природность. «Мужской» аспект национального образа – государство, цивилизация, право – не находят у него позитивного отклика.

В произведениях Ф.М.Достоевского мы также видим образы смиренных – и тем самым высокоморальных, по мнению писателя – женщин, которые именно этими качествами могут спасти Россию («Красота спасет мир, Россию спасет женщина»). Заметим, что для творчества Ф.М.Достоевского, как и для другого гения русской литературы Л.Н.Толстого, характерна антиномия «высокое–низкое» в изображении любви и, соответственно, женских образов. У Достоевского это, например, Аглая и Настасья Филипповна в романе «Идиот», у Толстого – Кити и Анна Каренина, Наташа Ростова и Элен Куракина.

В лирике символистов культ женского как мировой души, продолжающий традицию эроса Платона и Софиологию В.Соловьева, получил новое развитие. Для А.Блока Россия – не столько мать, сколько Прекрасная Дама, муза, невеста, жена («О, Русь моя! Жена моя!»). Но и для него характерна самоидентификация с Россией: «Русь моя, жизнь моя, вместе ль нам маяться?»³⁵. Для А.Белого

Россия – это Красавица и Мировая Душа³⁶, В.И.Иванов связывает любовь к России с «обретением невесты»³⁷. «Роза мира» Д.Л.Андреева также утверждает мистическую связь России и Божественного женского начала³⁸. Именно на основании таких взглядов возник известный тезис о «женственности» России и «матрифокальности» русской культуры³⁹.

Как видим в символ материнства и связанных с ним качеств является основным для русской национальной культуры. Важно подчеркнуть, что образ матушки коннотирует к семейной ситуации, в которой существует строгий порядок отношений полов. Но поскольку этот образ в России содержит архаические черты архетипа Великой Богини, очевидно, что все остальные «члены семьи» подчиняются ее воле – она их породила, вскормила, она же ими и владеет/распоряжается. Начиная с былин и по наше время мифологема Матушки–Святорусской Земли соотносится с символикой своих детей, сынов.

На мой взгляд, из этого «архаического симбиоза полов» (К.Эберт⁴⁰), можно сделать несколько важных выводов.

Прежде всего очевидно, что «Божественное *материнство*» как «сердце русской религиозности»⁴¹ влечет за собой принижение отцовского/мужского/рационального начала. Русский «был безотцовским сыном Великой Матери. Мать учила его доброте и верности, но не свободе и мужеству – мужским добродетелям»⁴². Н.Бердяев отмечал, что русское православие – это не столько религия Христа, сколько религия Богородицы. Многие западные исследователи также отмечают, что «русский начисто лишен отношения к Богу *Отцу*»⁴³. По их мнению, религиозные верования русских основаны на обожествлении женственного природного начала, в то время как европейское религиозное сознание базируется на тезисе, что мир создан Богом Отцом⁴⁴. По мнению Н.А.Бердяева, это обусловлено тем, что для русских Христос «остается судьей» и народ стремится укрыться от страшного Бога за матерью-землей, в «складках одежды Богородицы»⁴⁵. Г.П.Федотов утверждал, что «Родина, материнство связаны с языком, с песней, сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство – с долгом и правом, с социально-государственной, сознательной жизнью»⁴⁶. По его мнению, отечество (страна отцов) связывает

нас с миром политическим, а родина-мать – с матерью-землей. Опозиция «материнское милосердие – отцовская справедливость», как показывают недавние исследования, было характерно уже для средневековой культуры Руси⁴⁷.

Материнское милосердие предполагает почти слепую любовь к своим чадам, нетребовательность к ним, принятие детей такими, каковы они есть. Н.Г.Чернышевский в статье «Русский человек на rendez-vous», ссылаясь на описания любовных свиданий в романах И.С.Тургенева, написал, что мужчина в них «или дитя, или идиот», что не соответствует представлению о мужском начале как деятельном, рациональном и властном⁴⁸. Гачев выразился гораздо резче: «Русский мужчина в отношении к своей родной земле оказывается нерадивым, т. е. полуимпотентом, недостаточным, полуженщиной, пассивным, не самостоятельным, а вечно чего-то ожидающим, безответственным иждивенцем, ребенком, пьяненьким сосунком водочки на лоне матери-сырой земли: т. е. святым и блаженным, которого можно жалеть, но который уж совершенно реализует и развивает лишь материнскую сторону в русской женщине»⁴⁹.

Из многозначной символики Матушки–Святорусской земли с неизбежностью вытекает еще одно следствие. Такая ценностно нагруженная символическая система безусловно нуждается в защите, каких бы жертв это ни потребовало: «Веления Матери-Родины непререкаемы. Жертвы для этой матери-Родины неотвратимы. У кого есть родина, тот, умирая если не за нее, то хотя бы только в ней, умирает всегда уютно, как бы ребенок засыпая в мягкой и теплой постельке»⁵⁰.

Конечно, «архаичным симбиозом полов» не исчерпывается сложная система гендерного символизма. В характерной для нашего мышления логике бинарных оппозиций мужское – это то, что противоположно женскому (или бабьему, по выражению Н.Бердяева). Поэтому вслед за Платоном мужское начало трактовалось как содержание, наполняющее женскую форму, или, иными словами, оформление, оплодотворение, одухотворение (А.Белый, Н.Бердяев, С.Булгаков, Д.Мережковский, П.Флоренский). Поскольку женское начало считалось безликим, родовым, коллективным, пассивным, то мужское – личным, индивидуальным, властным и подлинно человеческим. Как писал В.Розанов,

«Мужчина – Я. Женщина – твоя»⁵¹... «Я мужчины – с гору величиной, Я женское ...да оно просто прислонено к мужскому»⁵². Как видим, несмотря на идеализацию материнского начала как метафизического и космического (Н.Бердяев) принципа, в отношении к женщинам как человеческим существам русские философы придерживаются мнения об их не-субъектности, неразумности, несамостоятельности. Так, если в теологии пола В.Соловьева прославляется женское начало Софии-Премудрости Божьей, то в «Смысле любви» он пишет: «...человек должен творить и созидать **свое женское дополнение** (выделено мною. – *О.В.*). Что мужчина представляет активное, а женщина – пассивное начало, что первый должен образовательно влиять на ум и характер второй – это положения азбучные...»⁵³. Избранник, пишет В.Соловьев в другой работе, воспринимается женщиной как спаситель, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни⁵⁴. При этом утверждаемое русскими философами отсутствие индивидуально-личностного начала в женщине отнюдь не оценивается ими негативно. По их мнению, именно оно позволяет феминному началу быть посредником, медиатором и цементирующим началом между другими «Я», т. е. мужчинами (Розанов, Бердяев, Булгаков, Флоренский).

И, разумеется, обладание полом и приверженность «половой стихии» приписывается только женщинам: «Женщина вся пол, ее половая жизнь – вся ее жизнь, захватывающая ее целиком, поскольку она женщина, а не человек»⁵⁵. Великий русский писатель Л.Н.Толстой со свойственной ему безапелляционностью пишет: «Женщина – так и говорят легенды – орудие дьявола. Она вообще глупа, но дьявол дает ей на подержание свой ум, когда она на него работает. Смотришь, сделала чудеса ума, дальновидности, постоянства, чтобы сделать гадости, а как только нужна не гадость, не может понять самой простой вещи, не соображает дальше настоящей минуты и нет ни выдержки, ни терпения, кроме деторождения и детоухаживания»⁵⁶. Нормативность маскулинности (зادолго до обнаружения этой темы феминистками) утверждает другой русский философ: «...полнота человеческих сил и способностей раскрыта была в истории преимущественно мужчиною, и все, раскрывшееся в мужчине и им утвержденное вне сферы непосредственных влияний пола, мы условились считать нормативно-человеческим»⁵⁷.

Довольно цитат, я думаю, картина представлена ясно. Подводя итоги краткого обзора представлений русских философов и писателей-классиков о мужском и женском началах, подчеркнем, что в космическом и метафизическом смыслах мужское трактуется как аполлоновское начало формы, идеи, логоса, культуры, личности, разума, права и закона. Женское – это прежде всего материнское начало материи, природы, пола, рода, семьи, бессознательного, эмоционального, смиренного, милосердного. Но если речь шла о женщинах как людях, то считалось, что «женщина существо совсем иного порядка, чем мужчина. Она гораздо менее человек, гораздо более природа»⁵⁸. Как видим, в России идеи о мессионизме материнского начала спокойно соседствуют (причем в тех же умных головах) с презрением к женщинам. Такая вот гендерная метафизика.

Не стоит думать, что символика Родины как матери осталась далеко в прошлом. Несмотря на радикальные идеологические изменения после революции 1917 г., роль женщин символически определялась как «матерей революции», поскольку пропаганда нередко апеллировала к архетипическим образам и символам, понятным неграмотному населению. В частности, метафора матерей революции имплицитно апеллировала к образу «матери-покровительницы»⁵⁹. Основным мужским образом на плакатах тех лет был кузнец, символизирующий собой в фольклоре и мифологии богатыря, героя-укротителя огня, носителя света, победителя. Советские плакаты тех лет активно использовали и семиотику иконописи – красный цвет, символы креста и проч.⁶⁰.

Однако основное внедрение архетипа матери в советскую культуру и искусство соцреализма произошло в 30-е гг. XX в. Это позволяло новой власти укорениться на почве русской матрифокальной традиции. Образ страны рисуется через мифологему Большой семьи, где мать – это родина, отец народов – Сталин, а народ – героические сыны («сталинские соколы») и счастливые дочери. Культ Родины и земли утверждается в новых советских жанрах искусства. Так, в живописи тех лет использовался архетип «мать-сыра земля» – например, в картинах А. Дейнеки «Купающиеся девушки» (1933), Т. Гапоненко «На обед к матерям» (1935) и А. Пластова «Колхозный праздник» (1937)⁶¹. Матриархалка советского времени очевидна и при анализе монументального искусства – будь то

скульптуры Родины-матери, оформление московского метрополитена и, особенно, архитектура изобилия и плодородия на всесоюзной сельскохозяйственной выставке в Москве. Не случайно фонтан «Дружба народов» на этой выставке (позднее – ВДНХ, ныне ВВЦ) сконструирован в виде снопа пшеницы, вокруг которого расположены золоченые женские фигуры в национальных костюмах с дарами природы в руках. В логике советского гендерного символизма женщина, нация и природа – понятия одного порядка.

В 1930–1940-е гг. массовая лирическая песня вытесняет идеологически перегруженные и аскетичные революционные песни. Лирическая массовая песня, создаваемая профессиональными советскими композиторами и поэтами, сочетала в себе элементы фольклора, песенного джаза и легкого марша. «Новая песня» транслировала любовь к стране, гордость свободных рабочих, счастливое детство и юность. В центре мифологии, создаваемой посредством песен, находится образ Родины, связанный имплицитно с материнским началом. «Не ты ль весь век была в плену, / Родная мать, земля сырая» (Исаковский). «Как невесту, родину мы любим, / Бережем, как ласковую мать» (кинофильм «Цирк»). Народу в массовой песне отводится роль героических сыновей и дочерей: «Идем, идем, веселые подружки, / Страна, как мать, зовет и любит нас!». Вечная молодость советских героев иногда регрессирует до инфантилизма «Мы можем петь и смеяться, как дети» («Марш веселых ребят») или «И жарко любим и поем, как дети» («Марш энтузиастов»). «Неисчерпаемое материнство» земли (М.Элиаде) отражено в песенной лирике «Цветут необозримые / Колхозные поля. / Огромная, любимая, / Лежит моя земля». Или: «Не зря у нас растут цветы и дети / И колосятся тучные поля!».

Очевидно, что Родина представлена в советском мифе в фольклорном образе Матушки. Это необъятная страна с цветущими полями, которая открывает молодежи широкие дороги в даль светлую. Молодежь, мать-земля и мудрый «отец народов» составляют счастливую Большую семью. Как едко заметил немецкий исследователь, – «Родина поет, а хлеб растет»⁶².

Символ матушки Руси широко использовался в патриотической пропаганде 1941–1945 гг. В плакатах того времени Родина предстает как Богиня-Мать, призывающая сыновей на войну, и

как поруганная матушка-земля, которую необходимо защищать. Символическая система использовала маскулинные и феминные образы-концепты: война называлась Великой Отечественной, а земля, которую защищали, – Родиной. В критической ситуации власть идентифицирует себя с «матерью», приписывая себе функцию «порождения» и, соответственно, связанные с нею права посылать «сынов» на бой. Архетип матери использовался в пропагандистских целях: «Тянемся так же, как дети и мы / К партии-матери, встав к ней под знамя» (П.Кудрявцев).

В целом символический смысл советской системы гендерных отношений представляется мне таким. Несмотря на проведенную техническую модернизацию, в стране сохранялись традиционные социальные институты и в национальном масштабе имплицитно воспроизводились архаические формы социального устройства по принципу общИны. Сочетание модернизационных и традиционных принципов обусловило и основное противоречие советской гендерной политики: несмотря на формально провозглашенное равенство женщин и мужчин, эта политика базировалась на убеждении в естественности и незыблемости половых различий. В результате в СССР, на мой взгляд, возник специфический тип традиционной гендерной системы – советский патриархат, при котором основным механизмом дискриминации женщин являлись не мужчины как категория, а государство. Смена инстанции власти потребовала и некоторых изменений в традиционных патриархатных структурах и символах. Для того чтобы полнее господствовать над женщиной, функциональнее использовать ее продуктивные и репродуктивные ресурсы в своих собственных целях, государство-патриарх должно было уничтожить легитимацию юридических и экономических прав мужчины на женщину. Именно в «переподчинении» женщины от мужа к государству и кроется глубинный смысл советской эмансипаторной политики. Разумеется, такое отчуждение мужских прав на женщину в пользу государства не только не способствует редукции патриархатных принципов социального устройства, но и усиливает их. И жертвами этого процесса оказываются не только женщины, но и мужчины – поскольку материальный и символический статус патриарха приписывается государству, гендерная идентичность реальных мужчин микшируется.

В формировании новых советских типов маскулинности и феминности определяющую роль играли идеология и экономика гипермаскулинного милитаризованного государства. Советский мужчина мог реализовать свою маскулинность только в одном качестве – воина на службе Родине, который безоговорочно и самоотверженно участвует в реализации любых государственных проектов – будь то война, индустриализация, коллективизация, «битва за урожай», «покорение целины» или космоса. Главным и основополагающим свойством такой маскулинности была идентичность воина-защитника *советского государства*, постоянно готового отдать жизнь за Родину (или Отечество). Этот «смертельный ореол» советской маскулинности внедрялся в сознание через советские СМИ, литературные произведения, песни и кинофильмы. Реализовать иные сценарии маскулинности, в том числе и кормильца семьи, было для подавляющего числа мужчин невозможно. Именно этим и обусловлен начавшийся в позднесоветский период кризис маскулинности, который сопровождался всем известным призывом демографа Б. Урланиса «беречь мужчин».

В постсоветское время мифологема материнства получила новую поддержку и в связи с ростом национального самосознания (и, соответственно, внимания к трудам русских философов XIX в., о чем я уже упоминала), и в связи с экономическим кризисом, когда женщины самоотверженно взяли на себя бремя заботы о семьях. И в наше время не утратили, к сожалению, слова Н. Коржавина, написанные им в 1960-е гг.: «Ей жить бы хотелось иначе / Носить драгоценный наряд... / А кони – все скачут и скачут. / А избы – горят и горят» («Вариации из Некрасова»). С началом нового века апелляция к материнскому долгу становится одной из доминант в гендерной политике государства. Родина-Мать остается одной из базовых метафор и в сочинениях представителей оппозиции, например, Зюганова⁶³. Образ страны рисуется как образ матери и в так называемых Песнях сопротивления: «За Родину-мать вперед / Гролом гремит откровенье святое: Родина-Мать зовет!».

В заключение статьи хотелось бы подвести некоторые итоги.

Очевидно, что для российской культуры и национального самосознания по-прежнему значимым является архетип матери в его архаической символике матери-земли и Богородицы. Но у земли и Богородицы нет ни господина (т. е. верховного принципа), ни

мужа. Таким образом, мужское начало может иметь только один статус – сына Великой матери, при необходимости отдающего жизнь для ее защиты. Это безусловно означает принижение, девальвацию мужского начала в его онтологическом и личностном смыслах. Но символическая девальвация мужского начала имплицитно приводит к девальвации так называемых «маскулинных» ценностей – рациональности, индивидуализма, права и закона (как формальных категорий), и к приоритету тех ценностей, которые символически обозначаются как феминные (хаос, пассивность, слабость, эмоциональность, тьма, пустота и пр.).

Мне представляется, что идеология и символика России как родины-матери способствует архаизации общественных отношений. Они предстают как общинная, родовая или семейные формы социальной жизни, лишённые личной инициативы и ответственности. Россия воспринимается как мать, а русская нация не как объединение сограждан, а «одна большая семья». Символика сильного материнского начала формирует специфические черты «русской души», причем не только позитивные. Зарубежные авторы называют Россию «страна-женщина», «жена западного человека-мужчины». **И это нельзя оценивать как комплимент. Феминность в ее языческом материнском облики объявляется своеобразным воплощением «русскости».** В.Шубарт писал: «Разные народы дали разные образцы человеческих идеалов. У китайцев это мудрец, у индусов – аскет, у римлян – властитель, у англичан и испанцев – аристократ, у немцев – солдат. Россия же предстает идеалом своей женщины»⁶⁴.

При этом символическое воспевание женственности вовсе не означает высокую (или хотя бы равную) оценку женской субъектности. В обыденной жизни отношение к женщинам определяется в сознании, скорее, образом Ужасной матери.

На западе символ Великой матери был замещен символом Всевластного Отца и приписываемых маскулинному началу ценностей. В эпоху модерна началось (хотя многие авторы оспаривают это утверждение) преодоление маскулинизма и становление индивидуализма, а затем и более тонкой символической системы современности. В России же как всегда свой собственный путь – «высокая» символика «Вечной женственности» на уровне национальной идеологии и силовая политика подавления и подчинения «любимых детей нации» интересам государства.

Примечания

- 1 *Кассирер Э.* Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 470–471.
- 2 Культурология. Энциклопедия. М., 2007. С. 206.
- 3 Цит. по: *Костырко В.* Символы и системы: Клиффорд Гирц в поисках неструктуралистской семиотики // Новое лит. обозрение. 2004. № 70.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 *Свасьян К.А.* Проблема символа в западной философии XX века. Ереван, 1980.
- 7 *Юнг К.* Архетип и символ ([http:// www.koob.ru](http://www.koob.ru)).
- 8 Там же.
- 9 *Юнг К.* Душа и миф: шесть архетипов (<http://psychological.ucoz.ua>).
- 10 *Юнг К.* Архетип и символ ([http:// www.koob.ru](http://www.koob.ru)).
- 11 *Юнг К.* Душа и миф: шесть архетипов (<http://psychological.ucoz.ua>).
- 12 Там же.
- 13 *Newmann E.* The Great Mother: an Analysis of the Archetype. N.Y., 1963; *Кон И.С.* Введение в сексологию. М., 1963; *Николчина М.* Значение и матереубийство. М., 2003.
- 14 *Kristeva J.* Powers of Horror: an Essay on Abjection. N.Y., 1982. P. 77.
- 15 *Левин-Стросс К.* Первобытное мышление: Миф и ритуал. М., 1994; *Он же.* Структурная антропология. М., 1985.
- 16 *Levi-Strauss C.* The Elementary Structures of Kinship. Boston, 1969.
- 17 *Бурдьё П.* Начала. Ч. 3: Социальное пространство и символическая власть.
- 18 Символы, знаки, эмблемы: Энцикл. М., 2006. С. 9.
- 19 *Гимбутас М.* Цивилизация Великой Богини: мир Древней Европы / Пер. с англ. М., 2006.
- 20 *Рамм-Вебер С.* Искусство сталинской эпохи // Пол, гендер, культура / Под ред. Э.Шоре. М., 2003. С. 270.
- 21 Цит. по: *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М.–Киев, 1998. С. 70.
- 22 *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу. Репринт. изд. 1865 г. М., 1994. С. 138–139.
- 23 *Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1996; *Hubbs J.* Mother Russia. The **Feminine Myth in Russian Culture.** **Bloomington and Indianapolis,** 1988.
- 24 *Черная Л.А.* «Честь»: представления о чести и бесчестии в русской литературе XI–XVII в. // Древнерусская литература. М., 1991. С. 56–84.
- 25 Дж. Хаббс убедительно показала феномен проникновения элементов языческих материнских культов в православные ритуалы (*Hubbs J.* Op. cit.).
- 26 *Yuval-Davis N.* Gender and Nation. L., 1997. См. также специальный выпуск журнала **Gender and History.** 1993. № 5 об идеализации материнства как аспекте национального самосознания в Бенгалии, Египте, Греции.
- 27 *Франк С.Л.* Крушение миров. Соч. М., 1990. С. 164.
- 28 *Бердяев Н.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX. Париж, 1940. Цит. по: Пол, гендер, культура. С. 137.

- 29 Федотов Г.П. Собр. соч.: В 12 т. Т. 10: Русская религиозность. М., 2001. С. 25.
- 30 В языческих культах также придавалось большое значение женской девственности, именно девственниц часто приносили в жертву богам плодородия (см.: Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1985). В средневековом обществе женская девственность трактовалась как причастность к святости Девы Марии. Так, например, военные успехи Жанны д'Арк связывались с ее девственностью, а поражения – с ее утратой (См.: Тогоева О. Карл VII и Жанна д'Арк: утрата девственности как утрата власти // Власть и образ / Отв. ред.: М.А.Бойцов, Ф.Б.Успенский. СПб., 2010).
- 31 Воронина О.А. Традиционные философские, социологические и психологические теории пола // Теория и методология гендерных исследований: Курс лекций / Под ред. О.А.Ворониной. М., 2000; Voronina O. Sociocultural Determinants of the Development of Gender Theory in Russia and in the West. Russian Studies in History. Vol. 40. № 3. Winter 2001–2002. P. 52–69.
- 32 Соловьев В.С. Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 335.
- 33 Здравомыслова О.М. «Русская идея»: антиномия женственности и мужественности в национальном образе России // Общественные науки и современность. 2000. № 4.
- 34 Эдмондсон Л. Гендер, миф и нация в Европе: образ Матушки России // Пол, гендер, культура. Вып. 4. М., 2009. С. 413.
- 35 Блок А.А. Полн. собр. соч.: В 20 т. Т. 3. М., 1997. С. 176.
- 36 Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 333.
- 37 Иванов В. Родное и вселенское. М., 1994. С. 350.
- 38 Андреев Д.Л. Роза мира. М., 1992. С. 251.
- 39 Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 10; Habbs J. Op. cit.; Matthews C. Sophia, Goddess of Wisdom: the Divine Feminine from Black Goddess to World Soul. L., 1991; Rancour-Laferriere D. The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. N.Y., 1995.
- 40 Эберт К. Матушка-Русь и ее сыновья: «Архаический симбиоз полов» как топос национальной мифопоэтики // Пол, гендер, культура. Вып. 3. М., 2003. С. 174.
- 41 Федотов Г.П. Судьба и грехи России: В 2 т. Т. 2: Мать-земля: к религиозной космологии русского народа. СПб., 1991. С. 362.
- 42 Цит. по: Рябов О. «Матушка-Русь». М., 2001. С. 117.
- 43 Шпенглер О. Закат Европы: В 2 т. Т. 2. М., 1996–1998. С. 308.
- 44 Шубарт В. Европа и душа Востока. М., 1997. С. 182.
- 45 Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 48, 77.
- 46 Федотов Г.П. Мать-земля: к религиозной космологии русского народа. С. 324.
- 47 Рябова Т.Б. Материнская и отцовская любовь в русской средневековой традиции // Женщина в российском обществе. 1996. № 1. С. 28–32.
- 48 Чернышевский Н.Г. Собр. соч.: В 5 т. М., 1974. С. 414.
- 49 Гачев Г.Д. Русский Эрос. М., 1994. С. 267.
- 50 Лосев А.Ф. Родина // Русская идея. М., 1992. С. 426–427.

- ⁵¹ *Розанов В.В.* В мире неясного и нерешенного // *Розанов В.В.* Собр. соч. М., 1995. С. 161.
- ⁵² Там же. С. 163.
- ⁵³ *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 2. М., 1990. С. 529.
- ⁵⁴ *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч. Т. 1. М., 1990. С. 491.
- ⁵⁵ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. М., 1989. С. 432.
- ⁵⁶ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 53. М., 1935–1958. С. 208.
- ⁵⁷ *Иванов В.И.* Дионис и прадионисийство. СПб., 1994. С. 380.
- ⁵⁸ *Бердяев Н.А.* Философия свободы; Смысл творчества. С. 432.
- ⁵⁹ *Эдмондсон Л.* Гендер, миф и нация в Европе: образ матушки России в Европейском контексте // Пол, гендер, культура. С. 141.
- ⁶⁰ *Бонел В.* Иконография рабочего в советском политическом искусстве // Визуальная антропология: режимы видимости при социализме / Под ред. Е.Р.Ярской-Смирновой и П.В.Романова. М., 2009.
- ⁶¹ *Рамм-Вебер С.* Искусство сталинской эпохи.
- ⁶² *Гюнтер Х.* Поющая Родина. Советская массовая песня как выражение архетипа матери // Вопр. лит. 1997. Июль–авг. С. 61.
- ⁶³ *Зюганов Г.А.* Верю в Россию! Воронеж, 1995. С. 165, 206.
- ⁶⁴ *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 89–90.

Докса vs Догма: горизонты значений в формате «языковых клише»

Данная работа является попыткой синтеза семиологического и феноменологического подходов в русле общего интереса философской антропологии к исследованию культуры. Феноменолог под культурой понимает развертываемые из ядерных структур «жизненного мира» человека сети осмысленных значений: «идеи, значения и представления, которые разделяются людьми»¹. Характерным для семиотики культуры является представление о знаковом характере человеческой деятельности. Носителем культурных значений являются знаки, группируемые в системы знаков, которые в семиотике называются «текстами».

В настоящей работе речь пойдет о традиционной дописьменной культуре, представляющей собой континуум устных (фольклорных) текстов. Центральное положение среди них занимают «тексты повседневности», очерчивающие ближайшее к человеку пространство социально-бытовых и обрядовых практик. Таким образом, мы коснемся области преимущественно языковых значений. С помощью этой группы текстов мы попытаемся представить своего рода модель культуры как системы означивания.

Среди «текстов повседневности» мы выделяем особую группу *языковых клише* или тексты *паремий*, которые относятся к разновидности малых форм фольклора – наиболее массового и разнообразного жанрового массива, насчитывающего тысячи словарных единиц. К текстам паремий относятся пословицы и поговорки, загадки, календарные и бытовые приметы, другие тяготеющие к

формальности фразовые обороты или выражения, которые бытуют в качестве самостоятельного субстрата языка, а также в составах поэтических или сказовых текстов (нарративов). Представляющие собой нечто вроде экзистенциального «осадка» (sedimentation) естественного языкового обращения, языковые формулы, фигуры речи и пр. «клише» определяют некоторую группу базовых значений, обеспечивающих в культуре исходную функцию «ориентирования в мире» (К.Ясперс).

Паремии как «тексты» становления

Клишированные языковые выражения образуют наиболее показательную группу языковых единиц, которая вполне адекватно отражает множественность и сетевой характер охвата человеческого поведения и сознания традиционными нормами и представлениями. Пословицы и прочие паремии представляют собой особый языковой пласт, который соотносится с выделенным Н.Хомски уровнем «непосредственно составляющих языка»², а также сопоставим с первичным уровнем суждений о мире, который В.Куайн относил к разновидности *beliefs* (полаганий). Г.Пермяков определял языковые клише как «паремиологический минимум языка»³, а Ю.Левин называл «провербиальным пространством» языка⁴. Для Э.Гуссерля эта сфера сопряжена с функцией конституирующего мир языкового сознания, связана с областью первичных непредвзятых суждений – *doxa* (мнений, верований), к которой относятся различные хозяйственные рекомендации и практические советы (*Kunstlehre* – практическое или прикладное руководство). В свете идей М.Хайдеггера этот языковой пласт можно определить как оперативный инструмент «сферы подручности», структурирующий деятельность и парадигматизирующий отношения вещей как своего рода «онтический атрибутив» Присутствия (*Dasein*). Он заключает в себе характеристику «схватываемого» во фрагментах ближайшего к человеку пространства «жизненного мира», присущих ему смыслов и значений, а также предполагает «развертку» единичных содержаний деятельности в объективированных (логических) формах практических суждений.

Языковые формулы и клише образуют своего рода мостики между естественным языком повседневности и магическим языком мифа. Даже поверхностного знакомства с паремиями достаточно для того, чтобы прийти к выводу, что этими текстами охвачены без преувеличения совершенно все области повседневной жизни человека традиционной земледельческой общины. При известной условности ими исчерпывается и весь смысловой потенциал деревенского общежития и характеристики сопряженного с ним пространства социальности. А между тем образующие их структурные форматы в основе своей восходят к неолитической эпохе, т. е. образуются на заре становления в традиционном обществе самой языковой функции.

Именно тогда происходит вычленение, или, по выражению Э.Гуссерля и М.Мерло-Понти, «выпадение в осадок» (*sedimentation*), отдельных языковых форм в виде клишированных оборотов из общего «потока» речи. А вместе с ними прослеживается и «отложение» дифференцированных групп парадигм разной этиологии в общий языковой фонд. Речь идет о своеобразной экзистенциальной области языка, откуда образующие его клишированные форманты «доставляются» в различные области повседневного языкового обращения, в обрядово-ритуальные тексты, в поэтические и нарративные языковые формации, проникают все области коммуникации. Сам язык как средство общения, совершающий непрерывное движение между «языком» и «речью», движущийся как бы наощупь и вслепую, может вступать в соприкосновение с этой областью и порождать емкие и образные обороты, тропы и фигуры речи, нередко самим фактом произнесения превращаемые во всеобщее достояние.

Синтаксис паремий свидетельствует о стадиях переходности от доязыкового к языковому типу культуры. Именно при переходе от «показа» к «рассказу» культура подчиняет речевую функцию, прежде удерживаемую в рамках инкорпорированного языкового строя, форматированию в устойчивых грамматико-синтаксических формах. Доязыковой тип личности нуждается в таковой устойчивости и стабильности, заведующей порядком культивируемого в сообществе набора традиционных имен. Закрепляемый ими смысловой порядок оформляется средствами формирующейся предика-

тивной (логической) функции, которая фиксирует в мире «связи» и «отношения» вещей и «укладывает» их в определенные модели пропозициональных множеств.

Пропозициональная структура (или *синтаксис* в лингвистике), образуемая в языке законами логической предикации, есть не логическая абстракция, а непосредственно схватываемое языком живое «отношение» либо «приписывание» признака вещам и явлениям. В связи с этим основатель феноменологии Э.Гуссерль включил понятие предикации в систему понятий «жизненного мира» человека, мира «непредвзятых, непосредственных мнений» – *doxa* [докса] и выразил это следующим образом: бытие есть предмет *доксы*, а обладание бытием – предмет предикации; язык предстает как свидетельство бытия на основе восприятия, поэтому предикация не что иное, как *переход к подлинному бытию*⁵.

Становление собственно человеческого мира в области языка начинается именно с «докса», фиксирующего частные области смысла в более или менее коротких фразах и выражениях – формулах, клишированных оборотах и т. п. фигурах речи, известных под общим титулом *паремий*. Укорененные в ткань языка, образующие в определенном смысле экзистенциальное ядро языковой культуры homo loquens (языковой личности), паремии и аналогичные языковые клише представляют своего рода тип «непосредственно составляющих» языка, т. е. образцовых мини-текстов. Каждый из них, если абстрагироваться от повседневного экстралингвистического контекста, представляет ту или иную синтаксическую модель или пропозициональную функцию, заключающую в себе некоторое лингвистическое правило или обрабатывающую то или иное логическое отношение.

Более или менее исчерпывающий различные языковые узусы набор таких правил предполагает переход к новому качеству языка, который основоположник «порождающей грамматики» Н.Хомски определил как уровень языка «с ограниченным или конечным числом состояний»⁶. «Порождающие грамматики», по мысли Хомского, исходят из некоторого инвариантного ядра в языке, которое составляют элементарные утвердительные предложения. Из этого ядра на основании определенных правил трансформации «порождаются» конкретные варианты. Последние представляет собой некоторый типовой набор грамматико-

синтаксических конструкций, который предполагает возможность языкового экспериментирования и, следовательно, поступательного языкового развития.

Паремии как словарь культуры

В пословичных и поговорных «выражениях» синтаксические структуры, передающие устойчивый смысл, подлежат клишированию, фиксируются в устойчивых последовательностях слов. Превращаясь в канонические тексты, они могут служить практическим и дидактическим целям. В этом качестве они подчиняются задачам поддержания групповой идентичности, наследования опыта, обеспечивают функцию связи поколений: преемственности оперативных навыков и социальных норм, а также в целом уклада жизни, устойчивости фундаментальных представлений и мировоззрения.

Фактор клишированности (устойчивости) является во многом определяющим, поскольку относится к феноменологии «схватывания» языком ситуации. «Единственно, что объединяет столь разнородные тексты в одну языковую категорию – это известное постоянство их облика. Все они являются устойчивыми сочетаниями слов, или, как говорят лингвисты, представляют собой клише»⁷. «Неправильные» с грамматико-синтаксической точки зрения выражения допускаются и сохраняют свое существование именно в клишированных форматах (набор исключений, подтверждающих правила), что подчеркивает метафорический их характер, возвращающий к области мифического. Языку придается характер «волнующей» (тревожащей) неправильности, которую и компенсирует ее образная мотивировка.

«Признак грамматической завершенности всегда считался существенным для классификации пословичных изречений, и в первую очередь для отделения пословиц от поговорок. Пословицы имеют вид предложения, поговорки – лишь его части (т. е. грамматически незавершенны). При этом все отмечают близость пословиц и поговорок друг другу и зыбкость границ между ними»⁸. Грамматическая незавершенность возможна именно благодаря возможности компенсировать недостающее содержание из фактов действительности или языкового контекста.

Такого рода клишированные тексты, укладываемые в «законченные высказывания» благодаря фиксированному смыслу (идеальные синтаксические конструкции), образуют специфический «словарь», своего рода хранилище слов, в которых слова представлены в развертывающихся «орбитах» речевого обращения (в рамках структур естественного языка) и в различных содержательных контекстах применительно к различным областям практик. Семантические области референции развертываются синтаксическими средствами, посредством которых функцию номинации осуществляют множественные, но достаточно жестко фиксированные режимы коннотации. Одно и то же содержание здесь развертывается при помощи различных языковых средств, а смысл открывается не сразу, а посредством развертывания аналитической процедуры. Образцы таких процедур и задаются в коротких текстах-предложениях как «готовые».

Такие тексты в силу обиходности и регулярной воспроизводимости (частотной повторяемости) фиксировались памятью автоматически («откладывались» или «отпечатывались» в сознании), они легко запоминались и накладывались на ситуации задаваемого ими и выражаемого в них языкового узуса. Как заметил выдающийся лингвист и историк языка И.И.Мещанинов, *«слово не ограничивается одним только своим свойством обозначать наименование предмета или понятия. Напротив, само это наименование устанавливается в языке потребностями общения. Следовательно, не может быть ни одного слова, которое не находило бы себе места в законченном высказывании. Когда исследовательским путем составляется словарь языка, слово включается в него с теми значениями, которые закрепляются за ним в речи... И те слова, которые в своей форме и значении устанавливаются по их использованию в живой речи, взятые в отдельности приобретают в словаре некоторый оттенок отвлеченности. Этого оттенка они лишены в предложении, откуда и извлекаются для их помещения в словарь. В предложении, наоборот, слово в отличие от своего абстрактного словарного содержания выступает в своем конкретном бытии. В таком виде оно и существует в речи, используемое без каких-либо затруднений в самых различных сочетаниях в значительном количестве языков, вовсе не имеющих академически составленных словарей»*⁹.

Паремии – в качестве разновидности традиционного текста и как своего рода «глубинные структуры» языка – свидетельствуют о том, что словарь традиционной культуры включал в себя обширные группы словосочетаний и предложений («законченные выражения»), вмещающие обширные пласты содержательных контекстов. Обратной стороной развернутости плана коннотации в этих текстах являлась их перегруженность семантикой, а также их мифологическая составляющая: обращенность высказывания к видимому ряду, к ситуации вызывала эффект узнавания, но таким же образом превращала его немедленно в миф при изъятии из ситуации социального праксиса. Только отнесение языкового знака к видимому плану, т. е. дуальность «видимого-говоримого», обеспечивала полноценность смысла как *означающего* реальности.

Прецедентный набор таких формульных оборотов в известном смысле исчерпывает содержание речевых практик традиционного общества, образуя его словарь и обеспечивая возможности внутрикультурного дискурса и коммуникации. За отсутствием грамматики в дописьменных культурах таковой словарь обеспечивает возможность общения, т. е. речепорождения по «непосредственно составляющим» языка (Н.Хомски).

Синтаксис и метаязык

Для философской логики интерес к пословично-поговорному корпусу текстов обусловлен аккумуляруемым в нем многообразием типов и форм организации смыслового содержания, т. е. способов позиционирования и генерализации смысла. Уже Аристотелю принадлежит определение пословицы: «Пословицы представляют собой метафоры, связывающие один класс с другим» (Аристотель. Риторика. Кн. 3, 11). Взаимная переводимость лексического (в целом языкового) и экстралингвистического плана обусловлена универсализирующей функцией определенного типа рассматриваемых нами языковых выражений (не всех), благодаря которой они становятся предметом логического анализа. Это означает необходимость «...исходить из того, что пословицу можно перевести на специальный метаязык, в котором элиминирована вся ее образная и языковая специфика. Этот язык может пользоваться средствами

естественного языка или же быть символическим (или смешанным). [...] Запись пословицы на таком метаязыке будем называть значением пословицы. Напр., для пословицы *Своя рогожка чужой рожки дорожке* такой записью могло бы быть: “Любой объект, которым обладает некоторое лицо (в т. ч. имеющее объективно малую ценность), более ценен для этого лица, чем любой объект, которым он не обладает (в т. ч. имеющий объективно большую ценность)”¹⁰. Такого рода перевод превращает пословицу или поговорку в своего рода практическую истину или этическую максимум, объективирующую ситуативный смысл в общий логический. Такой перевод определяется термином «генерализация».

Логика языка фиксирует два основных направления развертывания смыслового содержания метафоры как «структуры переноса» значения. 1. *внутрилексический*: отрабатывающий отношения планов денотации (указание или выделение смыслового ядра) и коннотации (описание по линии конкретизации). 2. Собственно *аналитический*: отрабатывающий отношения планов лексического и логического по линии генерализации смысла. «Эти отношения включаются в порядок варьирования, порождающего своего рода производные формы в двух направлениях: из логики генерализации аналитические (формы максимум как общих утверждений) и из ситуативного многообразия описательные (коннотативный контекст)»¹¹. Таким образом, описательные трансформации представляют собой горизонтальные направления дескриптивного или коннотативного развертывания ядра метафорического (собственно синтаксис), тогда как аналитические представляют вертикальные (генерализующие) способы развертывания (собственно логическая семантика).

«Каждая линия развертывания укоренена в другую. Описательный (коннотативный) инструментарий, целиком обусловленный составом лексики, поставляется на службу аналитической способности, использующий материал лексики (конкретику) в потребностях генерализирующей установки разума»¹². Таким образом, боковые транспозиции (горизонтальное развертывание коннотативными средствами) клишированного языкового выражения выступают составной частью вертикально развертываемого процесса генерализации (снизу вверх). «Именно эти внутренние логические связи и определяют относительную *независимость пословицы от контекста*. В этом проявляется одно из фундамен-

тальных свойств пословицы, позволяющей наложить одну область опыта на другую с помощью базовых логических отношений (генерализация отрабатывает отношение *данного* (производимый образ) и *скрытого* (искомый ответ)) компонентов пословицы...»¹³.

Паремиологический фонд, как целое языка и его базис, представляет собой разновидность «языковых игр» в соотношения тематизируемых предметностей (не только по родовидовым, но и по признакам «семейных сходств»), отрабатывающих генерализующие тенденции разума в различных формах и в разных областях обращения естественного языка. Культура с этих позиций предстает системой пересекающихся значений, задаваемых взаимодействующими содержаниями или предметностями определенного порядка, каждая из которых (как область множества) языком логики и математики может быть определена как «зависимая переменная способов его рассмотрения». Перспективы восприятия (и соответственно значения) всякий раз меняются в зависимости от методологической (либо эмпирической) диспозиции подхода. Такого рода диспозиции в традиционной культуре задаются ситуативно и, следовательно, как правило, остаются вне осмысления своими носителями. Цельность же культуры задается в композиционной полноте всех слагающих ее подходов и в совокупности стилей поведения ее представителей (актеров), предполагающих сетевой (или сериальный) континуум значений.

Среди языковых клише к первому типу (горизонтального) развертывания значения относится классическая гнома или загадка. «Загадка, основанная на метафоре, может рассматриваться как семантическая трансформация, как наложение одной категории на другую путем включения одной категории в позиции другой с помощью серии классификационных бинарных оппозиций. Это достигается идентификацией основных характеристик двух категорий»¹⁴. В отличие от пословично-поговорных изречений, включаемых в структуру речевого потока в качестве своего рода области парадигматизации (аккумуляции смысла), загадка не располагает трансформационным потенциалом генерализации, вытекающим из парадигматического статуса пословицы.

«Загадка отличается от поговорки тем, что обычно она предполагает оба термина 'данное' и 'скрытое' в самой себе, за исключением загадок обобщающего характера, причем контекст

загадки содержится в ней самой»¹⁵. Пословицы, таким образом, отличаются от загадки тем, что «любую пословицу можно перефразировать с помощью маскимы». «Содержание их достаточно понятно и при полном отсутствии скрытого термина, который становится ясен из контекста, что является следствием парадигматического статуса пословицы, занимающей свое особое место в синтаксисе словарной статьи...»¹⁶. И в этом случае существо человеческой позиции (освещаемой области языкового сознания) становится определяющим. Ответ на загадку – искомый предмет, который вмещается в классификационную сеть предметов задаваемого контекста, прописывает отношения вещи к вещи. В свою очередь, максима, как следствие проявленной парадигмы, обращает к смыслу, искомому в собственно человеческой позиции (даже не «между» вещами, но *поверх вещей*).

Модальность и экзистенция

С точки зрения логики формально уже на уровне семантики можно говорить о первичной систематизации словарного (лексического) множества, что предполагает наличие регулярных преобразований внутри этого множества и возможность полного описания множества с помощью меньшего числа элементов. Но направления этого преобразования весьма разнообразны и по-разному представляются в зависимости от способов репрезентации и заключаемых в них критериев оценки. Стоящий за лексическим уровнем экстралингвистический пласт языка, в первую очередь характеристика человеческой позиции, выражает «системность», более репрезентативную, чем синтаксис или лексика, поскольку аккумулирует различные обусловленные нормами человеческого общежития типы отношений и оценок. Последние изначально включают в себе помимо формально-логической оформленности (в рамках репрезентативного языкового выражения) уровень экзистенциальной и этической модальности.

Для собраний аутентичных текстов (народных) пословиц и поговорок с целью их публикации для филолога, как известно, основную проблему составляет способ тематизации или группировки обширного числа текстов, т. е. структурирования содержания из-

дания, достигающего, как правило, нескольких тысяч единиц. Традиционная паремиялогия, как правило, следует по пути «механического» расположения текстов в алфавитном порядке, что делает чтение всего собрания крайне затруднительным. Фактически речь идет о способе представления (репрезентации) содержания читателю, причем смысловая заданность оказывается, по существу, в зависимости от способа структурной организации текста публикации как целого.

В этом отношении совершенно исключительным является публикация собрания «Пословиц и поговорок русского народа», принятая В.И.Далем¹⁷. Он расположил собранные им тексты, сгруппировав их под характерными титулами. Достаточно произвольная титлатура тематических групп пословиц и поговорок, избранная Далем, свидетельствует о самых разнообразных областях референции, но, помимо прочего, сопряженных со смыслами особого экзистенциального порядка. Именно эти смыслы выносятся в заглавие титулов значительного числа тематизированных областей, задавая совершенно специфический тон всему собранию. Ниже мы предпринимаем попытку достаточно приблизительного отнесения выделенных В.И.Далем в его сборнике «Пословиц и поговорок» тематических групп паремий к некоторым таковым областям:

1. *Область этическая:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Хорошо – Худо; Суд – Приказный; Суд – Правда; Суд – Лихоимство; Соблазн – Искушение; Соблазн – Пример; Правда – Кривда; Клевета – Напраслина; Вина – Заслуга; Работа – Праздность и т. п.

2. *Область экзистенциальная:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Богатство – Убожество; Бережь – Мотовство; Судьба – Терпение – Надежда; Радость – Горе; Жизнь – Смерть; Молодость – Старость; Раздумье – Решимость и т. п.

3. *Область религиозная:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Бог – Вера; Вера – Грех; Изуверство – Раскол; Вера – Исповедание и т. п.

4. *Область социально-этическая:* в сборнике В.И.Даля это титулы: Муж – Жена; Дети – Родины; Семья – Родня; Память – Помин; Сосед – Рубеж; Друг – Недруг, Молва – Слава; Честь – Почет и т. п.

5. *Область хозяйственно-бытовая (тот самый «уклад»):* в сборнике В.И.Даля это титулы: Наследство – Подарок; Работа – Праздность, Дом – Двор – Хозяйство; Торговля; Земледелие и т. п.

В каждой из вышеперечисленных тематических групп можно обнаружить множество таких текстов, которые вполне могут быть отнесены и к другим – и одновременно к нескольким – областям референции: сфере бытовой, религиозной, семейной, хозяйственной, социально-этической и т. п. В зависимости от ситуации все они могут быть включены в область экзистенциальную, т. е. сопряжены с планом индивидуальных переживаний и жизненных смыслов, личных предпочтений. Их можно выстроить и в определенном иерархическом порядке, хотя иерархия всякий раз будет носить ситуативный характер, а приоритет устанавливаться в предельно узких диапазонах среди пар оппозиций. Но именно комплекс экзистенциальных значений позволяет выявлять сам порядок приоритетов, обеспечивающих вариативность действий и критерии оценок в рамках общего нормативного уклада традиционной культуры.

Данный аспект позволяет усмотреть в представленном способе репрезентации исходно устанавливаемую многоуровневую инстанцию *двойного* (т. е. удваиваемого на каждом уровне) смысла: практического (ситуативного) и логического (социально объективированного), проясняемого экзистенцией. Модальность (собственно человеческая позиция: экзистенциальная, нравственная, эмоциональная и т. п.) выступает в качестве «проводника» не просто по областям, но по уровням (ср.: «лестница модальностей» Гуссерля). Сама вставка паремии в речь, т. е. обращение к половице или поговорке говорящим, свидетельствует об обращении к некоторой сверх-эмпирической «реальности» универсального смысла, его своеобразному «удвоению», акцентированию. Язык следует двойной проекции смыслового содержания: на уровне эмпирическом (знак ситуации или практический смысл, переосмысленный в терминах опыта) и уровне сознания (логический смысл, интенцированный модальностью практической установки и этической оценки). Значение выводится из конкретного «обстояния вещей» – региона практики, в котором оно предстает во всей наглядности, – как *парадигма (области значения или региона практики)*, но тут же выделяется из него для переноса в ситуацию «жизненного мира» в качестве «чистого значения» (подлинного смысла), не абстрактного, но сугубо конкретного, экзистенциального, возводимого в ранг «принципа» существования.

«Жизненный мир», по определению М.Хайдеггера, экзистирующий, а экзистенциальный смысл – неотъемлемая его составляющая, всегда предельно близок человеку, имманентен самому существованию. Именно относительно этого уровня всякий раз состоится выбор пословично-поговорного выражения из числа прочего множества, выбор, на первый взгляд, чисто спонтанный и интуитивный, но по существу – всецело органичный. Таким образом существо откликается на зов другого сущего, улавливая в нем саму бытийную инстанцию существования, как за поверхностной языковой структурой обнаруживается пространство «глубинной структуры» в семиотике Умберто Эко¹⁸.

К феноменологической трактовке смысла/значения

Приоритет в разработке данной проблематики применительно к области происхождения языковых высказываний (доксотеических, т. е. «полагающих», актов) безусловно принадлежит Э.Гуссерлю. Разрабатываемую им феноменологическую теорию языковых выражений Гуссерль определял как теорию логических переживаний. Языковое выражение он трактовал в первую очередь как акт сознания. Суждения о мире включают в себя ядро представлений, исходящих из собственного «жизненного мира» говорящего, и допредикативное начало *докса*, которое вбирает в себя на правах глубинной структуры зачастую не проявляемый в синтаксисе элемент переживаемого, насыщенного чувствами, страстями, эмоциями, верованиями, предвосхищениями, интуициями, т. е. все то, благодаря чему Гуссерль определял акт суждения в качестве *логического переживания*.

Теория логических переживаний, приведшая Гуссерля впоследствии к проблематизации «жизненного мира» (и его «ситуаций»), представляет собой центральную область «теории сознания», органически вливающуюся в Гуссерлеву концепцию интенциональности. «Теория логических переживаний вырастает у него в теорию сознания, разработка которой и исчерпывает, по его словам, задачу феноменологии»¹⁹. Интенциональность всегда предполагает предметную направленность сознания и исхождение его из определенных условий. Ситуативность и перспективизм – определяющая чер-

та «интенциональной жизни сознания», исхождение акта сознания из обстоятельств «жизненного мира» предполагает развертывание каждого акта из определенного горизонта (жизненной ситуации), установление которого – функция доксотетического акта.

От «философии жизни» Гуссерль воспринимает метафору «потока» существования, вовлеченного в мир. Сознание представляет собой целостный «поток переживаний» («жизнь сознания»), в которых воспринимается предмет. Наиболее существенным признаком этого потока и его питающей энергией является все та же интенциональность – направленность на предмет, или имманентная предметность сознания. Сознание не просто занято непрерывным конституированием своих предметностей, но, будучи обращенным в мир, так же обращено в интенциональном акте на само себя, фиксируя присущие ему (т. е. себе) оттенки состояний: «...В своем непосредственном опыте мы переключаем (вполне свободно, или даже автоматически. – С.Д.) внимание с воспринимаемых вещей на самый акт восприятия, в котором эти вещи “являются”»²⁰. Это происходит «вполне свободно», поскольку интенциональные предметы конституируются в области самого сознания, т. е. имманентны ему.

Таким образом, мы вплотную приближаемся к той области новации в понимании проблемы смысла и значения, которую внес Э.Гуссерль. Основоположник феноменологического метода в первую очередь разделял сам *акт* говорения и *содержание* высказывания. Первый он связывал с функцией языкового сознания, второе представлял как область языкового значения. Это базовое различие он определял через отношение *ноэтики* и *ноэматики*, проводя границу между тем, что подразумевается, и тем, что произносится; между тем, что человек намеревается сказать или о чем пытается умолчать, и тем, что оказывается выражено, и т. п.

Разведение описаний, направленных на ноэматику и ноэтику, – фундирующий прием гуссерлевой феноменологии. Согласно Э.Гуссерлю, «...феноменологическое описание имеет два направления: ноэтическое, или описание *акта переживания*, и ноэматическое, или описание “того, что пережито”»²¹. Как уточняет Л.А.Гогтишвили: «Языковые модификации ноэс и ноэтики в целом включают в себя и экзистенцию, и модальность, и тональность, и бессознательное, и архетипы, и “ничто”». Ноэматика транспонируется в языковую сферу преимущественно в виде семантики...»²².

Интерес к акту порождения языкового выражения и его произнесения, т. е. акту высказывания или говорения, или производства языкового значения в процессе «говорения», является одним из приоритетных предметов феноменологии сознания. Акцент на говорении, замечает Гоготишвили, предполагает «первоочередность внимания не к высказыванию как внеположному сознанию объекту, а к имманентным сознанию процессам его порождения и понимания, не к идеальным смысловым предметностям, не к языковой семантике, не к объективировано рассматриваемым семантическим и синтаксическим структурам «текста» или «бессознательного», «структурированного как язык» (Ж.Лакан), как миф или как-либо иначе, не к семантическим инвариантам, архетипам, бинарным структурам и их разного рода соответствиям, а к *языковым актам сознания* и формам их расчленения и сочленения, сцепления, наложения, наращивания, переконфигурации»²³.

Каждая – нозтическая и нозматическая – сторона языкового выражения имеет свои особые компоненты в смысловом составе речи. Ноэма не может в полной мере адекватно передать все тонкости нозтического смысла (зачастую не до конца проясненного или неявного и для самого говорящего). Несимметричность или неизоморфность этих отношений порождает помимо прочего феномен «непрямого говорения» или «иносказания». Изучение данной проблематики проливает свет на характеристики любого языкового высказывания, основанного на метафорической основе, в свою очередь представляющей исходное начало любых языковых образований от простейших фигур речи и тропов до сложнейших обобщающих понятий и концептов.

Языковое выражение устанавливает прямую либо опосредующую связь между определенной структурой или областью сознания (и его экзистенциальными основаниями) и областью предметной направленности «вовне сознания». Отсюда то значение, которое придается феноменологией языку и коммуникации – отсюда интерес к отдельному языковому высказыванию (сингулярному суждению и доксотетическому акту его обусловливающему).

Подстановки нозс как условие обращения языковых клише

Рассматривая паремии, мы должны учитывать, что относящиеся к этому формату языковые клише – это выражения, которые используются самыми разными людьми в разных обстоятельствах. Они могут выступать и как знаки ситуаций, как коды для их оценки, и как формы, в которые можно заключать собственные содержания и различные смысловые оттенки. Но зададимся вопросом: что происходит – в чисто техническом плане – с выражением, когда оно утрачивает связь с конкретной ситуацией, его породившей, или используется другим, или переносится на новые контексты? В этом случае выражение, сохраняя неизменной синтаксическую структуру (ноэму), лишается, в первую очередь, своего ноэтического ядра, т. е. исходного личностного смысла.

С удалением из состава смыслового (ноэтико-ноэматического) ядра нозс ее место остается вакантным, в ядре значения образуется «место отсутствия». В таком качестве выражение может быть использовано другими носителями языка. Всякий раз, когда языковое выражение используется другим человеком, он осуществляет операцию подстановки собственной нозсы в состав структуры смыслового ядра.

Языковое клише не просто передает в распоряжение говорящего свою форму и семантику (ноэма), но и должно быть адекватно его (личной человеческой, субъективной, биографической) ситуации. О таких «подстановках», выступающих необходимой составляющей естественного языка и повседневного общения, пишет Ю.Хабермас. По его замечанию, социальные отношения в условиях повседневности, осуществляются, как правило, посредством прямой коммуникации. В общении лицом-к-лицу (face-to-face) человек не способен занимать позицию стороннего наблюдателя и объективного аналитика: его общение всегда телесно и эмоционально, характеризуется непосредственным проникновением и физической вовлеченностью в ситуацию²⁴. Это распространяется и на способ восприятия информации и на характеристику «познавательной-аналитической процедуры» в естественной коммуникации, не переходящей на уровень метаязыка (невозможности, по Хабермасу, выхода субъекта «по ту сторону времени и пространства»). Специфика повседневного общения заключается, таким образом, в пересечении языка, действия и познания.

Обилие контекстов и частных обстоятельств, которыми призван оперировать субъект в быту и повседневном общении, по Хабермасу, приводит в целях понимания к постоянным подстановкам себя на место других, так что субъект общения «преобразуется во множество субъектов, способных к речи и действию»²⁵. В такого рода коммуникации обнаруживает себя специфика «коммуникативного разума», которую Хабермас определяет как «детрансцендентализированный разум». Исследователь теории культуры должен учитывать принципиально иной тип рациональности, обусловленный множественностью ситуативных контекстов и частных обстоятельств, которые определяют социальное поведение индивида в условиях повседневности. «Детрансцендентализация приводит, с одной стороны, к встраиванию социализированных субъектов в контексты жизненного мира, а с другой – к соотношению познания с языком и действием. Вместе с архитектурой теории изменяется и понятие «мир». Сознание оперирует не просто позициями и значимостями, но в каждой акциональной позиции занимается «формально-прагматической подстановкой мира (Weltunterstellung)...». «Подстановки» могут рассматриваться как своего рода «идеализирующие предпосылки, которые перформативно осуществляются в коммуникативном действии: общая для всех подмена мира независимо существующих предметов; взаимная подстановка рациональности или «вменяемости»; безусловность таких выходящих за рамки контекста притязаний на значимость, как истина и моральная правота; требовательные аргументационные предпосылки, которых придерживаются участники для децентрирования своих перспектив толкования»²⁶ и т. п.

Все вышесказанное в терминах семиотики относится к области не семантики (*ноэматики* у Гуссерля), но прагматики (*ноэтики* у Гуссерля). Это обстоятельство не исключает того, что ноэтические моменты могут быть включенными в состав грамматико-синтаксической структуры, т. е. ноэмы: в грамматике это временные частицы, префиксы и аффиксы, уменьшительно-ласкательные частицы, аблауты и т. п., в синтаксисе – ритмика, аффективные показатели, слова оценки, различные знаки согласования и т. п. Данное обстоятельство проясняет, каким образом предметом «подстановки» оказывается не просто «ноэса», но, как подчеркивает Хабермас, «жизненный мир», вовлекаемый, однако, через область поставляемого ноэтического.

Этим и обуславливается то, что рассматриваемый нами языковой формат отрабатывается и в качестве сингулярных суждений, и в качестве «текстов», т. е. заключает в себе самом «преобразующий» или перформативный потенциал. Более того, именно этот «преобразующий» элемент смысла (интенционал) в структуре «ноэтико-ноэматического ядра» обладает абстрагирующим потенциалом, соответствующим «генерализирующей установке разума». Можно предположить, что данная область значения является наиболее репрезентативной для аккумуляции этико-нормативных содержаний, которые, как известно, являются наиболее поздним продуктом «генерализирующей установки». Благодаря этой «инновации» формат *докса* преобразуется в формат *догма*, предполагающий автоматическую «подстановку» нормативно-этической глубинной структуры в состав поверхностной структуры внешней (ноэматической) языковой формы.

Миры вещей и миры людей: истоки этики

Уже в рамках логического анализа языковых выражений фиксируется принципиальное различие между истинностными и нормативными типами языковых актов. Используя язык онтологии, можно отметить, что общественные порядки, «по отношению к которым наше поведение может быть конформным или отклоняющимся, конституированы иначе, чем порядки природы, по отношению к которым мы принимаем только объективирующую установку, т. е. конституированы не лишенными значимости...»²⁷. Речь идет о принципиальном различии между *регулятивными*, апеллирующими к норме, и *констативными (алетическими)*, апеллирующим к истине, речевыми актами и видами высказываний.

Социальному поведению человека изначально свойственна обусловленная регулятивной функцией нормативная установка, связанная с «притязанием на нормативную значимость» или авторитетность. Но в практическом обращении с вещами авторитетная установка не выдерживает конкуренции с объективированной рациональностью действующего субъекта, обосновываемой истинностными суждениями в констативных речевых актах. Как пишет Ю.Хабермас, «притязания же на истинность

ни коим образом не квартируют внутри самих вещей, а имеют место лишь в констативных речевых действиях, посредством которых мы устанавливаем факты и соотносимся с сущими вещами, чтобы передать то или иное обстояние дел»²⁸. В области языка положения вещей в принципе оказываются адекватными тому синтаксическому строю и тому порядку предикации, который осмысленно упорядочивает эти вещи и располагает их в сознании говорящего, и преподносит воспринимающему сознанию слушающего. Расхождения в языковом восприятии начинаются там, где область наличного (существования) и *означивающее* ее экзистенциальное *есть* (в качестве предиката существования) преформируется в идеальную проективную область долженствования с деонтологическим предикатом *быть*.

Соседствуя друг с другом в языковом сознании, нормативная (значимостная) и истинностная установки всякий раз организуют расфокусировку взгляда («бинокулярность» у Гуссерля) между внешним миром вещей и внутренним миром идей, чувств, переживаний и т. п. В нормативной установке вещи перестают быть простыми материальными объектами, но становятся социальными вещами, носителями и представителями социальных функций и значений, выражаемых в модальных (ноэтических) конструкциях (выражениях надежд и ожиданий, оценок и тревог, страстей и верований и т. п.). Иными словами, вещи в качестве языковых знаков оказываются включены в систему персональных установок и личностных ориентаций, а также в общую систему идеализаций.

В свою очередь, и реальность отношений проявляется не сама по себе, но исключительно при посредстве их отражения на положениях вещей. Применяемая к отношениям вещей трактовка социального мира представляет человека на правах не личности, но индивида (тела, или вещи среди прочих вещей). Именно запущенный общественной природой человека коммуникативный механизм вовлекает в свою орбиту положения вещей, фиксируемых относительно позиций собственного тела, на правах условий и средств (знаков) коммуникации. Действиями или манипуляциями с вещами, востребующими «точных» истинностных суждений, запускается механизм отношений, в которых сам человек предстает как функция усматриваемых отношений вещей и как составляющий элемент формальной символической структуры (ср.: «теле-

сная схема» И.Канта). В констативных речевых действиях язык опирается именно на этот универсальный комплекс значений (люди(=тела) – вещи).

Неудовлетворенность таким положением обнаруживается в регулятивной установке. В плане истинностных установок миры слов и вещей являются нейтральными по отношению друг к другу и к человеку. «Двойственность» в плане нормативном исключает такую нейтральность: вещи и слова здесь располагаются по вертикальной (ценностной) шкале *негативное–позитивное*, причем не сами по себе, но относительно человеческой (личностной) позиции. Таким образом, две сферы – онтическая (описывающая фиксированные положения вещей – то, что *есть*) и деонтологическая (прописывающая условия долженствований в мире социальных отношений – долженствующее *быть*) обладают принципиально различными дискурсивными техниками.

Двойной источник нормативного

Помимо своего аргументированного обоснования, всякая Норма имеет и сугубо внутреннюю, т. е. внутрисоциальную этиологию. Выявление этой этиологии наглядно демонстрирует соответствие нормативного типа высказывания формату *Догма*. Отметим, в свою очередь, что современная паремиялогия закрепляет догматическую функцию за паремийными высказываниями социально-этического характера как равноправную среди прочих функций²⁹.

Именно подвижность и сложность общественных отношений и, в связи с этим, неоднозначность выражаемых социальных оценок, востребует универсальных, обращенных в этическую плоскость нормативных суждений. Как замечает Ю.Хабермас, *«утверждение норм кодировано дважды, поскольку мотивы признания притязаний на нормативную значимость могут основываться как на убеждениях, так и на санкциях, или же на сложной смеси внутреннего убеждения и внешнего принуждения*. Как правило, рационально мотивированное *согласие* в сплетении с неким *смирением*, достигнутым эмпирическим путем, а именно под воздействием угрозы оружием или посулов материальных благ, образует некую *веру в леги-*

тимность, компоненты которой не так-то легко проанализировать. Однако такие сплавы любопытны постольку, поскольку указывают на то, что позитивистски *ввести нормы в действие* недостаточно, для того чтобы надолго обеспечить их социальную значимость. [...] Между «существованием» норм действий, с одной стороны, и ожидаемой возможностью обосновать соответствующие предложения должностования, с другой, имеется взаимосвязь, которой нет параллелей в онтической сфере. [...] Этим обстоятельством можно объяснить, почему *вопрос об условиях действенности моральных суждений непосредственно призывает перейти к логике практических дискурсов*, тогда как вопрос об условиях действенности эмпирических суждений требует теоретико-познавательных и научно-теоретических соображений...»³⁰.

Заметим, что для традиционных культур, существующих в поле повседневных практик, такого различия практически не существует. *Есть и быть* в естественном языке, как и в мифологическом сознании, практически неразличимы, и это обстоятельство обусловлено не слабостью мышления человека, но принципиальной возможностью обнаружения и, соответственно, существования не нормы, но значения, в ближайшей области моральных чувств. Обоснование моральных суждений здесь также выводится из логики вещей (на базе асерторических суждений), как и обоснования отношений вещей могут быть обличены в нормативные суждения (практики научения и «практические руководства» у Гуссерля).

Это же обстоятельство проясняет, почему нравственное сознание утверждается не некими «текстами этик», а существует в качестве разрозненных (сингулярных) предложений, субъективных высказываний, моральных сентенций и этических максим, т. е. в формах, как правило, частных суждений, стереотипизация которых предполагает не столько дедуктивные, сколько индуктивные логические процедуры. Моральные сентенции при этом выводятся не из абстрактной идеи Блага самого по себе, но из ситуативных «отношений людей» и «положений дел» *между людьми – воспринимаемых как значимые*, эмоционально наполненных и оценочных, насыщенных аргументами *за* и *против*. В противном случае сознание сталкивается с неразрешимыми апориями, запутывается как в известной истории оправдания лжи в ситуации «врача и смертельно больного».

Иными словами, таковые высказывания существуют и рассматриваются лишь «списком», т. е. образуют множества (как в нашем случае пословично-поговорные массивы), представляя собой предельно широкий сетевой континуум зачастую взаимоисключающих друг друга суждений, которые должны рассматриваться как относительно друг друга, так и в качестве знаков ситуаций, т. е. относительно конкретных экстралингвистических фактов и событий, межличностных отношений и условий жизненных миров. Обращение к этим размышлениям Хабермаса понадобилось нам для того, чтобы лишний раз убедиться в легкости перехода между экзистенциальными и нормативными выражениями в социальном контексте (т. е. контексте модальных или интенциональных логических принципов, которыми руководят «жизненные обстоятельства»). То, с какой легкостью естественный язык «перебегает» от положений вещей к человеческим отношениям и обратно, свидетельствует о том, что этико-нормативная установка свободно располагается или помещается в любые контексты, делаая их и социальными, и практическими, и эмоциональными, и мифологизированными и т. п., но во всех случаях принимаемых в качестве значимых.

Моральные чувства и нормативные ожидания

При задаче выделения нравственного содержания в рассматриваемых списком суждениях интересующего нас типа (языковых клише) обнаруживается, что паремии заключают в себе всесторонне аргументированную и артикулированную в языке генеалогию морального сознания. Здесь можно обнаружить полный спектр бытующих в культуре социальных позиций от сомнительных в нравственном отношении сентенций до нормативно сильных, ситуационно фиксированных и жестко регламентирующих общественный порядок положений, как частных, так и общих, близких к лексическим канонам трансцендентальной этики, вплоть до зеркальных калек религиозно-этических сентенций и библейских заповедей. Собственно, эти положения не только нормативны, но и установочны, поскольку человек не просто подчиняется, а располагается (или не располагается) в очерчиваемых ими областях.

Паремиологический формат включает в себе всесторонне фундированный пласт отношений традиционного сознания к обширной области «моральных чувств» и интуиций. А каждый элемент языка имеет свою культурно-историческую генеалогию, обусловлен реальными обстоятельствами и выводим из живой практики общения людей. Не поиск нормативных формул, но сам характер дискуссий по поводу социальных норм (их отсутствия или нарушений) обуславливает характер пробуждающегося морального сознания. Именно нарушения в сфере нравственных отношений приводят к артикулированию «моральных чувств» в языковом обращении, к пробуждению и утверждению «морального сознания». И при этом фиксируемые языком отношения основываются не на интуициях трансцендентальной апперцепции, а на вполне конкретных чувствах и переживаниях. В приблизительно такой исходной установке написана книга П.Ф.Стросона «Рессантимент и свобода» (1974)³¹.

Стросон не занимается изучением нравственного поступка или морального действия (и тем более безнравственного действия), но исследует феномен нравственной реакции на нарушение морали. Он «исходит из того возмущения, которым мы реагируем на нанесенные нам обиды. Эта недвусмысленная реакция укрепляется и усугубляется, если нанесенное оскорбление не оказывается каким-либо образом “возмещено”, превращаясь в затаенную враждебность (Ressentiment). Через это долго сохраняющееся чувство раскрывается моральное измерение перенесенной обиды, поскольку оно отвечает не непосредственно на сам акт оскорбления, как испуг или гнев, а на возмутительную несправедливость, которую учинил со мною другой. Рессантимент есть *выражение некоего (скорее бессильного) морального осуждения*»³². На первый план, таким образом, выдвигается сама интенция и оформляющая ее логика моральной аргументации.

Нравственное сознание, замечает Стросон, пробуждается в душе с целым спектром эмоций и переживаний в состояниях, по своему выражаемых в языке. Гнев, страдание, обида, отчаяние, досада, разочарование, но также чувства оскорбленного достоинства, гордость за выполненное обещание, потребность в справедливости несмотря ни на что, и т. д. и т. п., т. е. всевозможные оттенки переживаний сопровождают оценку нарушения нормы, как своего рода

субстанции попоранной справедливости. Эти состояния в качестве интенций и организуемых ими ноэс побуждают к языковому выражению новые и новые типы смысловых содержаний (эмоциональные и экзистенциальные концепты) и ноэматических структур самых разных модальных оттенков.

Замечательно то, что Стросон делает упор не на правовых нормах как таковых, а на обмене мнениями по поводу их нарушений и приводимых при этом аргументах, т. е. на коммуникации по поводу их нарушений, на чувствах и реакциях лиц, претерпевающих от этих нарушений. Его интересуют разнообразные формы и способы выражения извинений, оправданий, осуждений, сожалений, укоров и т. п. Именно в этом моменте проникновенной интуиции в ситуацию другого Стросон обнаруживает проявление объективации, приобретающей, тем не менее, не трансцендентальный, а экзистенциальный оттенок. Объективированная установка в ее этическом измерении (вовлекающем в сферу трансцендентальных принципов) сама по себе (вне экзистенциального разделения, сопереживания или участия) в определенном смысле блокирует мир межличностных отношений, что является вполне допустимым в больших обществах, но практически уничтожает взаимность в малых социальных мирах, т. е. ставит «мир» перед угрозой самоуничтожения.

Эти соображения приводят Стросона к выводу, что «личностные реакции обиженного, например, проявления рессантимента, возможны только в перформативной установке участника интеракции. Объективирующая установка безучастного наблюдателя упраздняет коммуникативные роли первого и второго лица и блокирует область моральных явлений вообще»³³. Установка третьего лица (объективного наблюдателя) ведет к исчезновению этой области феноменов. Таким образом, само по себе априорное этическое положение не имеет ни объяснительного, ни практического (принудительного) эффекта.

Философ-этик, и тем более философ культуры, должен получить перспективу, в которой он сможет воспринять моральные феномены как таковые. Стросон показывает, как различные моральные чувства сплетены между собой в силу внутренних связей. Личностные реакции обиженного человека, как мы видели, могут быть компенсированы извинениями. В свою очередь, потерпев-

ший может простить учиненную несправедливость. Этическая установка, имеющая своим истоком экзистенциальную тематику, исключает линейные диспозиции, но может быть позиционирована как сеть отношений, опосредующих нравственные установки и этические нормы, корректирующих в каждом конкретном случае сами представления о должном и соответствующие им практические действия.

Этическая парадигматика в определенном смысле обладает *накопительным эффектом*: нормативность обуславливает накопление на одном полюсе (идеации) – элементов утопического, на другом полюсе (негации) – элементов рессантимента, которые «поддерживают» друг друга. Вместе они сопряжены в целом с положительными ожиданиями и общей атмосферой взаимности, на которой держится и которой образуется социальность – как отзывчивая и подвижная *ткань живого* в разных режимах отношений. Между ними или в ее складках простирается активность нравственно нейтральных суждений, а также таких, в ноэсы которых могут быть подставляемы самые различные, в том числе прямо противоположные в нравственно-этическом отношении, содержания.

Во всяком случае, способы проникновения в духовно-нравственный мир человека разные типы языковых выражений представляют самые различные. И здесь нам снова не обойтись без «игры оттенков» переживаний (экзистенциальных), образующих области глубинных структур (ноэс) организуемых ими языковых выражений. «Чувствам оскорбленного человека, – как замечает Хабермас, – соответствует благодарность благодетельствованного, а осуждению несправедливого поступка – восхищение справедливым. Нет числа оттенкам нашего *ощущения безразличия, презрения, злобы, а также удовлетворения, признания, ободрения, утешения* и т. д. Центральное место занимают, конечно же, *чувство вины и долга*. [...] *Только благодаря этому сеть моральных чувств становится в определенном смысле неминуемой*: мы не можем по своей воле отказаться от приглашения, которое приняли как члены жизненного мира»³⁴.

Отношение к трансцендентальной этике

Подводя итог Стросонову анализу рессантимента, Ю.Хабермас делает, казалось бы, неутешительный для трансцендентальной этики вывод. «...Объективирующая установка в отношении феноменов, которые мы должны сперва воспринять с точки зрения участников, является вторичной. [...] Пока моральная философия ставит перед собой задачу способствовать прояснению повседневных интуиций, приобретенных на пути социализации, она должна, по меньшей мере как из предполагаемой, исходить из установки участников повседневной коммуникативной практики»³⁵. Однако Хабермас не спешит выносить приговор трансцендентальной этике, подобно тому как естественный язык не торопится упразднить различие, к примеру, между концептуальными терминами типа «истина» и «правда», по аналогии с тем как лингвистика или лексическая семантика отказываются признавать их синонимами. Точно также трудно проводить различие между областью моральных интуиций и областью чувств. Повседневность вся построена на режимах предвосхищений. Подобно тому, как в проективной деятельности предвосхищаются (проектируются) будущие положения вещей, таким же образом сходные ожидания возлагаются на отношения людей. Для сферы морали область чувств – это сфера аккумуляции нравственных ожиданий. Человек живет не просто настоящим, но прошлым и будущим. В терминологии Гуссерля *ретенциями* и *протенциями* пронизано сознающее себя человеческое существование. На «замещениях», «переносах» и «подстановках» выстроен весь нравственный континуум, область значений которого – это область антиципированных, т. е. предвосхищаемых «нормативных ожиданий» и отложенных в будущее, но питающих настоящее надежд на сочувствие и взаимность. Это та область, где отсутствует грань между «экзистирующей экзистенцией» и трансцендирующим сознанием. Это та самая хайдеггера экзистенция и то самое бытие-в-мире, которое всегда *вперед-себя*. Для социальной феноменологии А.Шюца, это естественная составляющая «жизненного мира».

В связи с нормативными ожиданиями и социальными идеализациями Хабермас рассматривает и значения трансцендентальной этики, относя их к «моральному ядру» повседневных интуиций и к области предвосхищений и «моральных чувств». Ставка некото-

рых авторов эмпирических этик на пересмотр априорной теории (трансцендентальной этики) оказывается несостоятельной. Как, впрочем, несостоятелен исключительно трансцендентальный концепт этики, отказывающий «жизненному миру» в праве на моральные ценности.

Этика и пассивность

К аналогичным выводам подходит и Гуссерль в своем позднем творчестве, обращенном к области этического³⁶. И эти взгляды во многом разделяют и его последователи. Свою позицию Гуссерль выразил в емком тезисе, который долгое время так и оставался непонятым: «Жизнь духа опирается на “темное основание” природы». Это мнение выглядело более чем парадоксально, если учесть, что оно соседствовало с другим положением, согласно которого: «Мое понимание самого себя, исходя из нравственных вопросов, дает мне самого себя радикальнее, чем в рефлексии, но только тогда, когда я способен понять, что же именно требуется от меня абсолютным образом». Истоки этики Гуссерль выводит из существа (или тайны) «пассивности», как особого рода социального действия (поступка), заключающегося в отказе от действия, а также в способности переводить внешние воздействия в план внутренних переживаний и в энергию становления собственного Я. В области пассивности он обнаружит основание (*экзистенциального* – скажали бы мы, но Гуссерль говорит иначе) «чистого опыта», претворяющего себя в Другом, самой способности со-переживания.

Область молчания *homo tacern* (человек молчащий), по Гуссерлю, допредикативная, служащая источником интенциональности, предвосхищающая суждение, область генерирования метафор, допускающая как возможность собственного суждения, так и возможность воздержания от суждения и свободного принятия требования абсолюта. Допредикативный опыт – это опыт экзистенциальный, которому Гуссерль не сумел найти и не давал твердого определения, но который он всесторонне проанализировал.

Речь идет не об определении требований разума в формальной области морали, каковая рассматривается трансцендентальной этикой. «Надо прежде всего понять, почему *то, что требуется*,

усваивается сознанием и не может остаться для него чем-то внешним. Я дано себе радикальнее в тот момент, *когда Я осознает генезис того, что от него требуется*, чем в тот момент, когда оно схватывает себя как объект рефлексии»³⁷. Аспект заданности (а не доказательности) смысла востребует во мне не рефлексивного, а генеративного опыта, побуждающего во мне процедуру смыслообразования. Авторитет изначально предлагает позицию извне как позицию Другого (Абсолютного). Достижение этой позиции производится не методом рефлексии или логической доказуемости, но постановкой себя на место Другого, обращения к пласту интеллекции (направленности к телосу «универсального единогласия» с Другими³⁸). Социальная парадигматика и этическая трактовка социальности в трудах позднего Гуссерля утверждает позиции *генеративной* феноменологии.

Авторитет высказывает безусловное требование, предоставляя, таким образом, своему адепту самому проделать операцию генеративного (генезис – становление) обоснования, т. е. открыть природу собственной личности, обосновать самость как становление, восходящее к признанию. Это движение Гуссерль раскрывает через отношение вопроса *Почему?* и аргументированного ответа *Потому*³⁹. Нравственное требование может высказываться в речевом акте, но утверждается оно не доксотетически, но исходя из интенции жизненного мира на уровне перцептивного (эмфатического) вчувствования в Другого, мнение которого преподносится как Догма. Иными словами, авторитетные Догма, изымаемые культурными дискурсами из вмещающих их множеств Докса, – это способы доступа ко мне Другого. Принимая форматы языковых клише, Другой утверждает себя в моих глазах и предъявляет мне свое мнение в «сильной» (деонтологической) позиции, которую Я сам не просто принимаю, но выбираю и воспроизвожу будучи живым носителем традиции. Это не принуждение к долженствованию само по себе, но призыв Другого считаться и следовать за собой.

Посредством данности сознанию претворенного в Догма языковых клише опыта Другого предлагается обоснование интеллектуального воспроизведения собственного генеративного опыта, а это – куда более сильное воздействие, укореняющее Другого в сознании Я. «Бог видит вещь с одной стороны (с той же стороны, что и мое сознание.) и «в то же время» с другой стороны (с той стороны,

что и сознание Другого)» (*Ms.–S. 29b*)»⁴⁰. Другой утверждает свой авторитет не просто выдвигая требование следовать за собой или служить себе, а предъявляя нравственно-этические требования.

* * *

Исходя из этических горизонтов культуры очевидна недостаточность ограничения философии культуры анализом символических форм, с учетом уточнения самого понятия значения, имеющего более широкую область применения, нежели формальная область символического («символических форм» согласно Э.Кассиреру). Посредством морали осуществляется связь как с условиями жизненного мира, так и с областью трансцендентального значения. К этому же расширению проблематики значения обращают и структуральные теории, занимающиеся разработкой самостоятельной области теории значений. Возникает потребность обосновать философию культуры, апеллирующую к общей (и предельно широкой) теории значений, через разработку и включение в нее элементов моральной философии, экзистенциальной и социальной феноменологии, философской антропологии. Опыт исследований культуры свидетельствует о смыкании философии жизни и связанной с ней экзистенциальной онтологии и трансцендентальной философии в общей установке, ориентированной на философию языка и, вероятно, другие тонкие техники социально-культурного анализа.

Примечания

- ¹ *Гладкова А.* Русская культурная семантика. Эмоции, ценности, жизненные установки. М., 2010. С. 12–13.
- ² *Хомски Н.* Синтаксические структуры // Новое в лингвистике. Т. 2. М., 1963. С. 412 и сл.
- ³ *Пермяков Г.Л.* Паремиологический минимум языка // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 123.
- ⁴ *Левин Ю.И.* Провербиальное пространство // Там же. С. 108 и сл.
- ⁵ *Степанов Ю.С.* В трехмерном пространстве языка. М., 2008. С. 140.
- ⁶ *Хомски Н.* Указ. соч. С. 412 и сл.
- ⁷ *Пермяков Г.Л.* Основы структурной паремиологии. Изд. 2-е. М., 2003. С. 15.
- ⁸ Там же. С. 16–17.

- 9 *Мещанинов И.И.* Члены предложения и части речи. Л., 1978. С. 8–9.
- 10 *Левин Ю.И.* Указ. соч. С. 110.
- 11 *Барли Н.* Структурный подход к пословице и максиме // Паремнологические исследования. М., 1984. С. 128 и сл.
- 12 Там же.
- 13 Там же. С. 131.
- 14 *Барли Н.* Указ. соч. С. 128 и сл.
- 15 Там же. С. 130.
- 16 Там же. С. 131.
- 17 *Даль В.И.* Пословицы русского народа. М., 2004.
- 18 *Эко У.* Введение в семиологию. СПб., 1999.
- 19 *Свасьян К.* Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. М., 2010. С. 68.
- 20 Там же.
- 21 *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2002. § 98.
- 22 *Гоготшивили Л.А.* Непрямое говорение М., 2006. С. 423.
- 23 Там же. С. 421–422
- 24 *Хабермас Ю.* Отношения к миру и рациональные аспекты действия в четырех социологических понятиях действия // Социологическое обозрение. 2008. Т. 7. № 1. С. 3–25.
- 25 *Хабермас Ю.* Коммуникативное действие и детрансцендентализированный разум // *Хабермас Ю.* Между натурализмом и религией. (Философские статьи). М., 2011. С. 26–76.
- 26 Там же. С. 29–30.
- 27 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2006. С. 95–96.
- 28 Там же.
- 29 *Семеновко Н.Н.* Русские паремии: функции, семантика, прагматика. Старый Оскол, 2011. С. 59 и сл.
- 30 Там же. С. 97–98.
- 31 *Strawson P.F.* Freedom and Ressentiment. L., 1974.
- 32 *Хабермас Ю.* Моральное сознание... С. 71 и сл.
- 33 Там же. С. 72.
- 34 Там же. С. 73.
- 35 Цит. по кн.: *Хабермас Ю.* Моральное сознание... С. 73, 74–75.
- 36 Так называемая «Вторая этика» Гуссерля: Лекции, написанные в Геттингене и прочитанные в 1924 г.: *Husserl E. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Hrsg. von H.Peucker. Dordrecht–Boston–L., 2004. (Hua XXXVII). См.: *Монсе Н.* Проблема природы в этике Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010. Т. II. М., 2010. С. 69 и сл.
- 37 *Монсе Н.* Указ. соч. С. 69 и сл.
- 38 *Хельд К.* Бог в феноменологии Эдмунда Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии. 2009/2010 [II]. М., 2010. С. 15 и сл.
- 39 *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 105.
- 40 Цит. по кн.: *Хельд К.* Указ. соч. С. 21.

Л.П. Киященко, Н.И. Киященко

Общество знания и философия культуры

Информационная цивилизация, активно способствуя развитию новых коммуникационных, цифровых технологий как средств обработки накопленного знания, подготовила условия для возникновения такого явления, как общество знания, существующего на практике во множественном числе. В известном докладе ЮНЕСКО «К обществам знания» 2005 г. это обстоятельство подчеркнуто в преамбуле и многократно подтверждено по ходу его изложения. Доклад носит обобщающий характер документа современной культуры. Он до сих пор широко обсуждается мировым научным сообществом, что не случайно по ряду причин¹. Во-первых, потому, что его содержание касается решения актуальных проблем современности, определяющих будущее развитие человечества. Во-вторых, он представляет собой коллективный труд мирового экспертного сообщества, открытый для обсуждения, проверки выводов на практике. И, наконец, в-третьих, прогностический вектор этого документа многоаспектен. В первую очередь он связан с критической оценкой существующего положения дел в обществе на уровне глобального и локального взаимодействия, которое возможно достаточно точно описать, в той или иной форме выразить, измерить основные характеристики. Критическая оценка может быть проведена с целью оптимизации темпов и направлений развития общества знаний, которое охватывает феномены, выходящие за рамки представлений об информационном обществе. В докладе не случайно отмечается,

что «понятие общества знания более обширно и более эффективно способствует расширению прав и возможностей, чем понятие технологий и доступа к связи»².

Рассуждая в русле отмеченного понимания, И.Ю.Алексеева считает, что «общество знаний обладает всеми характеристиками информационного общества. Вместе с тем понятие общества знаний не тождественно понятию информационного общества. Ведь содержание первого понятия включает характеристики, относящиеся не только к развитию информационно-коммуникативных технологий, но, в принципе, к развитию любых других технологий и областей деятельности»³ человека и жизни общества. Можно сказать, что общество знаний – это по большому счету культурный феномен. В современных условиях он играет ключевую роль в диалоге культуры с информационной цивилизацией в ее технократическом выражении.

Среди большого количества современных определений культуры самым устойчивым и распространенным в повседневной практике является то, которое вбирает в себя различные смыслы латинского слова *cultura*. Это слово предстает и понимается как основополагающее начало в человеке, ориентированное на воспитание, образование и развитие, способствующее преобразованию и совершенствованию окружающего его мира. Культура рассматривается как процесс возделывания «почвы» природных и цивилизационных условий развития человека. В таком толковании культуры аккумулируются процессы и результаты исторического развития человечества, устанавливая паритетные, диалогические отношения с цивилизационным построением общества. Нужно сказать, что возникшее в XIX в. и распространенное широко в XX-м представление о цивилизации как инертной «материи» культуры (активного субъекта исторического процесса), сферы ее объективации и отчуждения в современной философии истории подвергается критическому обсуждению. Эта концепция окончательно укрепилась в работах Ф.Броделя, утверждавшего, что цивилизация определяется культурой и обратно – культура в своем развитии оказывается определена качественной спецификой своей цивилизационной основы. Культура в диалоге с цивилизацией (в настоящее время информационной) в таком рассмотрении предстает как источник творческого осмысления и переосмысления са-

мобытного и уникального опыта каждого субъекта культурогенеза, определяющего его вклад в то, что на рубеже XIX–XX вв. стало опознаваться как «арсенал общечеловеческих ценностей».

Эти «общечеловеческие ценности» указывают не на некое самотождественное единство культуры (на данном понимании строилась идеология Просвещения), а на парадоксально связанную общность множества становящихся (самоподобных, а не самотождественных) культур. Указывают на диалог культур. На «культуру как границу культур» (М.М.Бахтин). Причем диалог культур, осуществляющийся в парадоксальной среде пограничного режима взаимодействия⁴, разворачивается не на пустом месте, а на общем цивилизационном коммуникационно-технологическом основании информационного общества.

В таком прочтении подчеркивается основополагающая трактовка культуры как становящегося единства множественного – проблема философского осмысления которого всякий раз заново порождается конкретными механизмами процесса культурогенеза. Осознание этой установки принадлежит философии, открывшей когда-то целостность феномена культуры за многообразием форм ее выражения. «Культура есть зримое воплощение связи общественного развития с индивидуальным, из чего следует, что она есть способ жизни в истории, в историческом времени, а не просто в физическом ограниченном пространстве его конечного существования»⁵. Сама культура может толковаться с точки зрения отношения к ней двояко, демонстрируя разошедшиеся между собой модальности *знать* и *быть*: первая подлжит компетенции специальных наук (является предметом дисциплинарного знания) и многообразия форм знаний-умений социальных (трансдисциплинарных) субъектов жизненного мира⁶; вторая требует философской рефлексии в отношении условий возможности плодотворного взаимодополняющего взаимодействия классического дисциплинарного знания и постнеклассического трансдисциплинарного⁷.

Поэтому, когда ставится вопрос об обществе знаний, то речь идет именно о трансдисциплинарном многообразии разнородных знаний, принадлежащих различным социальным субъектам (ученым, педагогам, политикам, «людям с улицы» и т. п.). И именно на этой культурной площадке происходит встреча дисциплинарного знания и знания общества, формируется между ними новый ин-

терфейс трансдисциплинарного типа⁸. Но учитывая, что трансдисциплинарность, как стратегия современного научного познания, по истории своего возникновения рождалась из научного знания, выходя за его границы для решения социально значимых проблем, можно сказать, что она пересекается по большому счету с транскультурным движением мысли и практики. Опыт трансдисциплинарности в его предельно широком толковании рождается в динамике пограничного режима существования многообразия культур и культуры в целом. Трансдисциплинарное измерение взаимодействия науки и общества, многообразия культур и общей цивилизационной «почвы» заново перестраивает основания (начала) исторического развития человека, предъявляя их в его результатах ранее непредугаданных возможностей. Опыт трансдисциплинарности в решении актуальных проблем жизненного мира (экологических, демографических, энергетических, биоэтических и т. п.) перманентно воспроизводит необходимость обращения к своим основаниям в реальном режиме времени – в ситуации «здесь и теперь». Смысл такого мониторинга состоит в том, чтобы отследить становление и развитие существующих дисциплинарных ограничений науки, культурных норм и ценностных предпочтений, существующих в обществе. Он вводит помимо *знать* и *быть* еще одну модальность отношения к самой культуре и самой культуры *становиться* (изменяться, обновляться). «Аксиоматика» трансдисциплинарности и транскультурности строится с учетом рекурсивной рефлексии (трансфлексии⁹) над основаниями знания с точки зрения целей и ценностей фактической целостности способа существования человека в современной культуре.

Трансдисциплинарность с ее установкой на экспликацию ценностного содержания знания о сложных, «человекообразных» (В.С.Стёпин) объектах ведет к гуманитаризации способов научного мышления, гуманизации самого знания, что, в свою очередь, возвращает нас к традиционной философской проблеме – необходимости решения соотношения всеобщего – особенного – частного в решении экзистенциальных проблем нашего времени.

В трансдисциплинарном измерении существует *непредвзятость* установки отслеживать «апостериорную априорность»¹⁰ оснований происходящих событий в культуре. Эта установка возникает из трудностей одновременного учета *быть* наблюдателем и

участником происходящих кризисных процессов и *знать* об этом и *становиться* ответственно поступающим субъектом действия, чтобы отобрать и *выбрать* способы их разрешения. Проблема собственного культурного выбора как раз и является предметом философского размышления¹¹.

Ориентация на конкретные механизмы позитивного разрешения перманентно возникающих конфликтов информационной цивилизации не снимает с повестки дня необходимость согласования целевой установки на использование ресурсов обществ знания как пути к гуманизации процесса глобализации¹². Гуманизация процесса глобализации как вида человеческой деятельности в мировом масштабе выводит на первый план способность его агента (во множественном или единственном числе) сопрягать, синтезировать аналитическую разобщенность множественных ее (глобализации) аспектов (отношений). И в первую очередь в русле выбранной нами темы представляет интерес процесс сопряжения культурных и цивилизационных начал, который может найти свое проявление в способах его измерения. Общество знаний как виртуальная сцена этого сопряжения предоставляет возможность продемонстрировать сценарий развития событий цивилизационного (технократического) и культурного сосуществования. Совершаемое действие и его результат могут быть представлены по принципу дополнительности как *качественное*, *человеко-мерное* знание субъекта, совершающего *выбор* в смысловом его наполнении (ответственности, свободы, справедливости). Человек в этом случае предстает как интегральная *мера* вещей окружающего мира, мера их существования, несуществования, ценности и смысла. Конкретная реализация в действии возможностей, предоставленных культурой, осуществляется в виде *количественного* многообразия *человеко-размерных* знаний, *отобранных* из кодифицированной накопленной цивилизацией информации. Каковы критерии различения качественной человеко-мерности и количественной человеко-размерности, этих двух «мерностей» гетерогенного знания в культуре общества знаний?

Кодификация человеком существующего знания в оцифрованную (овеществленную) информацию делает ее в принципе универсально применимой по всему миру и в любое время. Это то «знание, которое не должно быть обязательно теоретическим, но

должно быть достаточно систематическим, чтобы быть записанным и сохраненным. Как таковое – оно доступно для любого, кто знает, где смотреть»¹³. В докладе ЮНЕСКО подчеркивается, что «как таковая, информация является лишь грубыми данными, сырьем для получения знания. С этой точки зрения информация прекрасно может быть “незнанием”»¹⁴.

Знание, превращенное в информацию, становится *явным* (в смысле М.Поляни), автономизированным, приобретает функции независимого существования, пригодным для всеобщего использования. Полученный результат преследует единственную цель – быть кому-нибудь нужным, полезным, т. е. соразмерным тем или иным человеческим потребностям в равной степени и тому, кто запускает компьютерный «механизм» производства знаний, и их потребителю, считающему поступающую информацию. Не отвечающая этому критерию эффективности «информационализованный» материал уходит с прилавка «первой необходимости», теряет злободневность и может исчезнуть совсем, если только рачительные владельцы не приберегут ее впрок на другой случай. В докладе сказано, что «информация представляет собой то, что преобразуется посредством соответствующей обработки, в то время как знание представляет собой то, что производится, при этом производство знания всегда основано на уровне познания и на преобразовании информации. Именно форма превращения информации ведет к производству знания, но и само знание преобразуется в информацию, с тем, чтобы затем подвергнуться обработке и произвести новое знание. Именно в этом “непорочном круге”, заложена основа инноваций, обеспечивающих новые достижения в области эффективности»¹⁵.

Что значит подвергнуться обработке? И каковы критерии эффективности инновационности? Возникают в связи с этим и традиционные для любого процесса перевода вопросы: сколько знания сохранено в его новой оцифрованной форме. Для общества важно, чтобы оно было качественным знанием, равно доступным всем и, по крайней мере, правдивым знанием. И сколько этого правдивого знания сохранено при обратном переводе из информации в обновленное знание и осталось ли оно в этом качестве? И всякое ли знание можно закодировать, и меняются ли сами по себе принципы кодирования, чтобы учитывать в принципе неформализуе-

мое знание, как, например, неявное? «Неявное знание, в отличие от явного, не доступно как текст и может традиционно быть рассмотрено как заключенное в головах тех, кто включен в процесс преобразований или быть включенным в специфический организационный контекст»¹⁶. В отличие от быстро распространяющихся количественно представленных явных знаний (например, с помощью Интернета), неявное знание передается медленно, лишь через многообразие форм личного общения (ученичества, обсуждения, обмена опытом).

В первом приближении, ответить на возникшие вопросы – значит подвергнуть критической оценке пользу и значимость существующего оформленного легитимного гетерогенного (явного и неявного) общественного знания, ощутить его проблематичность как вызов текущей жизни на обновление. Эффекты обновления или, как принято говорить, – инноватики, возникают на границе быстрых цивилизационных потоков оцифрованного (явного) знания и медленных потоков личностного (неявного) знания культуры, по-своему насущных в решении экзистенциальных проблем.

Экзистенциальные проблемы не являются только чем-то внешним для бытия человека, они касаются его самого, по сути и по способам существования. С первых дней жизни мир не только дан ему как нечто готовое, но и загадан как фундаментальная проблема обретения себя и как природного существа, и как субъекта культуры, и как цивилизационного агента. Обретение, образование себя длиною в жизнь проходит в динамических коллизиях сохранения и утрат, самонастройки и адаптации к вновь возникающим запросам и вопросам ее течения в обществе знаний¹⁷.

Жизнь человека по сути проблемоцентрична, поскольку нет единого решения на вновь и вновь возникающие проблемные ситуации и, следовательно, инновационна. Тематизация инновационности в современной исторической ситуации имеет свои резоны, и политические в том числе. Нас же интересует предзаданность и загаданность инновационности в философии культуры как отражение способности человека создавать окультуренный мир и чувствовать себя свободным на основе личной ответственности. В философии культуры тема личной ответственности как основания свободы получает сейчас новое звучание, ведь знание, мышление и сознание являются образующими элементами особого до-

стоинства человека, посредством которого он становится субъектом права, поступающего согласно свободному волеизъявлению. Устав ЮНЕСКО напоминает о связи, существующей между человеческим достоинством и «широким распространением культуры и образования среди всех людей на основе справедливости, свободы и мира»¹⁸.

Ведь «увидеть в мире нечто такое, что порождено исключительно свободой, – это и значит открыть в нем культуру. Культура существует в этом смысле только для человека, осознавшего себя свободным, является как бы его отражением в вещах и предметах внешнего мира»¹⁹. Это укорененная в самой природе культуры установка на органическое объединение *знать* и *быть* за счет свободного волеизъявления человека выводит ее на самоорганизующийся и саморазвивающийся путь устойчивого развития через разрешение противоречивых утверждений и конфликтных ситуаций. Причем разрешение надо понимать не только как возможность решения экзистенциальных проблем, но и более основательно, т. е. как основание трансдисциплинарной стратегии брать в расчет парадоксальные и взаимоисключающие установки на их интегративное объединение, с помощью рефлексивного снятия как свободного волеизъявления. «Свобода выражения мнений является основополагающей гарантией не только самого возникновения подлинного общества знания, но также и его жизнеспособности»²⁰.

Философия культуры, отдавая должное внешним мотивациям, вместе с тем исходит из понимания инновации как фундаментального антропологического атрибута познавательной деятельности. Любые философские, научные, инженерные, художественные и иные инновации исходят из включенного в проблему опыта присутствия «между» любым состоявшимся и устоявшимся полаганием порядка и теми возможностями, ранее не востребованными (неявными, скрытыми, фоновыми), вызванными к жизни прилагаемыми обстоятельствами актуальной ситуации. Ее можно маркировать как коммуникативно-плюралистическую, «поскольку ключевым становится понимание того, что основополагающими являются свобода и ответственность в диалогическом отношении к другому, который принимается как иной, с отличными от твоих ценностными установками, и вместе с тем как принципиально равноценный тебе»²¹.

Именно поэтому теория и история, а также философия культуры, выявляя неравномерность внутренней динамики и своеобразие каждой культуры, фиксируют условность различного рода типологизаций, тем самым подчеркивая сложность определения любых культурных образований. В этом смысле М.М.Бахтин говорил о том, что «не должно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах...»²². В этом смысле она, с нашей точки зрения, трансдисциплинарна и транскультурна. Можно добавить, что по-другому ее заметить нельзя, поскольку она составляет неявный фон, видимым он становится в поступках человека, встречающего на своем пути сопротивления аномального, подвергающее оспариванию существующие нормы традиции и ценности культуры.

В развитии современной информационной цивилизации все чаще просматриваются попытки ограничения и разграничения, приобретающие различные формы культурного противопоставления и даже противоборства между субъектами разных культур, нередко выдвигающие на первый план конфликтные взаимоотношения отличий – идеологические, религиозные, национальные и т. п. Понять позитивно неизбежную полемичность в основе культуры – значит занять особую культурную позицию. В желании понять различие культур, по сути, происходит одновременное проигрывание двух ситуаций: «внеаходимости» и «диалога». Диалог возможен при заинтересованном участии друг в друге, в среде реального контакта в речи, во взаимодействии спорящих смыслов. «Между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без *своих* вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных). При такой диалогической встрече двух культур они не сливаются и не смешиваются, каждая сохраняет свое единство и *открытую* целостность, но они взаимно обогащаются»²³. Но при этом необходимо соблюдать и внеаходимость, т. е. занимать позицию вне ситуации и поэтому иметь возможность как-то относиться к ней.

Такое совмещение позиций в диалоге культур «внезаходимости» и «участия» возможно заметить только с философской точки зрения, а именно с точки зрения философии культуры, которая как бы расположенная на границах между ними, предоставляет возможность сделать свободный выбор согласно способности к культурному творчеству, т. е. способности мыслить и действовать в мире символов (см. статью В.М.Межуева в настоящем сборнике). В символе есть «теплота сплавивающей тайны», (С.С.Аверинцев), отличающей его от кодифицированного прозрачного языка компьютерных технологий.

Это отличие, конечно, принципиально, но цивилизационные информационные технологии не должны рассматриваться лишь в качестве средств исторического действия субъектов культуры. В структурах общества знаний проявляется их собственная субъектность. К примеру, компьютер не просто замещает письмо пером на бумаге более эффективным набором текста на клавиатуре, он – активный участник фундаментальной социальной инновации, преобразующей саму *идею произведения*. Он участвует в образовании новых, для классического сознания экзотических форм жизни – в том числе и в сфере культурного творчества.

В таком контексте идеи диалогичности в культуре общества знаний оказываются созвучными утверждаемому в современном образовании принципу диалогичности, приобретенному сегодня общественное звучание как основа целостной концепции гармоничного воспитания будущих поколений, способной преодолеть ограниченность консьюмеристских (потребительских) устремлений, утверждением духовно-эстетических ценностей мировой культуры²⁴. Упомянутые выше три модальности культуры *знать, становиться* и *быть* в более полной версии можно найти и в «Основаниях интеркультурного образования», принятых ЮНЕСКО, которые опираются на четыре столпа в образовании: учиться знать, учиться делать, учиться жить вместе, учиться быть²⁵.

Достижением информационной цивилизации, помимо всего прочего, является кристаллизация идеи обществ знаний, практическая реализация которой дала возможность гасить технократически ориентированные потребительские риски, предоставила возможность свободного времени для личностного развития и совершенствования своего образования. Множественность форм

общества знаний коррелируется с множественностью форм существующих образовательных стратегий. «Художественные формы переплетаются с технологиями... Каждой культуре предстоит их приручить и разработать инструменты творчества (программное обеспечение) в зависимости от собственных императивов и эстетических канонов, соответствующих ее созидательному гению»²⁶.

Нельзя не видеть подводных камней перехода от информации к знанию и обратно, присутствие которых получило яркое выражение во фразе: «Информации становится все больше, а смысла все меньше» (Жан Бодрийяр). Кодифицированная машинерия, можно сказать, работает в холостую в тех случаях, когда отсутствует в должной мере живительная смазка творческого воображения переступающего дисциплинарные границы, законы стабильности без обновления. В результате технологической революции в области переработки информации объем информации начал катастрофически быстро расти, но соответствующего роста обновленного знания не происходит. Или, что, скорее всего – это медленные, неприметные процессы генезиса неявного знания, осуществляющиеся не там, где пространство «освещено» светом классического знания, а на трансдисциплинарных границах, в полумраке становления обновленной культуры. Поиск смысла – это работа творческого мышления культурно образованного человека, и именно в результате этой работы возникает новое знание. Но оно оказывается тесно связанным с образом мышления конкретного индивида и не всегда может быть трансформировано в формализованное знание, пригодное для перерабатывающей информацию техники²⁷. Все слышнее раздаются голоса о необходимости учитывать особенности взаимодействия (диалога) искусственного интеллекта информационной машины и живого эстетически воспитанного, образованного, ориентированного на приумножение духовных общечеловеческих ценностей в жизни человека творчества. Только в подобного рода диалогах происходит сопряжение быстрых и медленных информационных процессов в обществе знаний.

С учетом данного обстоятельства могут быть прописаны так же парадоксальные тенденции в получении образования в обществе знаний. Как, например, *парадокс образования*: в обществе, основанном на знании, ценность полученного дисциплинарно структурированного образования с течением времени снижается.

Когда цикл получения образования сравним с периодом полураспада знания или больше него, передача знаний неизбежно перестает быть основной целью образования. Можно указать и на *парадокс обучения*. Обучение приучает к запоминанию, в то время как в связи с устареванием знаний становится все существенней устранение ненужного из памяти²⁸. Выход из создавшегося положения предлагает следующий принцип: учиться разучиваться для того, чтобы учиться снова, уже на иных основаниях²⁹.

И, тем не менее, следуя установленному принципу существования культуры, который заключен в способности человеческого разума полагать, наряду с миром природы, и мир культуры, базирующейся на определенном цивилизационном основании, с необходимостью порождающим все ее многообразные формы (см. статью В.М.Межуева в настоящем сборнике), можно сказать следующее. Пограничное положение культуры провоцирует философскую мысль к установлению контактов взаимодействия между указанными его сторонами, двигаясь в поиске в вещах не только их природной данности, но и их значимости, ценности для человека, заключенного в них человеческого смысла (см. статью В.М.Межуева в настоящем сборнике).

Если знание действительно становится конститутивной особенностью современного общества, то его производство, воспроизводство, распределение и применение неминуемо оказываются в центре дискуссий о его предназначении в культуре устойчивого развития, философские основания которой с нашей точки зрения наиболее адекватно представлены идеями трансдисциплинарности³⁰. Одной из важнейших тем ближайших десятилетий, очевидно, будет вопрос о небезучастном наблюдении и влиянии общества на ход развития, распределения и применения социально приемлемого знания. С точки зрения общекультурных ценностей социально приемлемое знание должно опираться на продуманную культурную политику³¹ и проявиться на внятной артикуляции его общественной пользы, с учетом действия и ответственного поступка личности, опирающейся на достоинство обретенной свободы и равенства.

Примечания

- ¹ В Греции с 2010 выходит ежегодный журнал **International Journal of Knowledge Society Research**, в этом июне году в Италии будет проходить V Мировой саммит Общества знаний, не говоря уже об огромной библиографии по проблемам общества знаний.
- ² К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО 2005. С. 29.
- ³ *Алексеева И.Ю.* Что такое общество знаний. М., 2009. С. 61.
- ⁴ *Киященко Л.П.* В поисках исчезающей предметности (очерки о синергетике языка). М., 2000.
- ⁵ *Межуев В.М.* Идея культуры. Очерки по философии культуры. М., 2006. С. 307.
- ⁶ *Киященко Л.П., Тищенко П.Д.* Гуманитарные компетенции: матрицы субъектно-объектного различия // Горизонты гуманитарного знания. М., 2011. С. 104–119.
- ⁷ *Межуев В.М.* Идея культуры. С. 22; см. также: *Стёпин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика; критерии различия // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–296; *Киященко Л.П.* Постнеклассическая философия – опыт трансдисциплинарности // Там же. С. 137–169.
- ⁸ *Gibbons M.* Science's new social contract with society // Nature. 1999. № 402.
- ⁹ Неклассическая рефлексия на становящиеся основания возникающего знания, становящиеся в опыте условия его (опыта) реализации. См.: *Киященко Л.П., Мусеев В.И.* Философия трансдисциплинарности. М., 2009.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Межуев В.М.* Идея культуры. С. 26.
- ¹² Утопический, проектный характер документов ЮНЕСКО, ООН и других организаций сегодня все более приобретает легитимный статус в обществе, инициирует человеческую мысль к действию, служит обосновывающим ее аргументом.
- ¹³ *Gibbons M.* et all. The New Production of Knowledge. L., 1994. P. 167.
- ¹⁴ К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО 2005. С. 49.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ *Gibbons M.* et all. The New Production of Knowledge. P. 24.
- ¹⁷ *Киященко Н.И.* Может ли быть толерантным диалог цивилизаций // Гуманитарные исследования. 2008. № 2(26). С. 5–13.
- ¹⁸ Устав Организации Объединенных Наций по вопросам образования, науки и культуры принят в Лондоне 16 ноября 1945 г.
- ¹⁹ *Межуев В.М.* Идея культуры. С. 45.
- ²⁰ К обществам знания. С. 41.
- ²¹ *Рахманкулова Н.Ф.* О современных рисках и вызовах свободы // Информационная эпоха: новые вызовы человеку и обществу. М., 2008. С. 45.
- ²² *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1924. С. 25.
- ²³ Там же.
- ²⁴ *Киященко Н.И.* Проблемы образования и эстетического воспитания в эпоху смены цивилизации // Ценности и смыслы. 2011. № 4(13). С. 12–26.

- ²⁵ <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001478/147878e.pdf>.
- ²⁶ К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО 2005. С. 53.
- ²⁷ *Константинов Г.Н., Филонович С.Р.* Университеты, общество знания и парадоксы образования // *Вопр. образования*. 2003. С. 108.
- ²⁸ Там же. С. 112.
- ²⁹ *Глостанова М.В.* Концепция трансмодерности и пограничное сознание и мышление как основы образования XXI века. М., 2010. С. 199.
- ³⁰ *Киященко Л.П.* Культура устойчивого развития в трансдисциплинарном измерении (в печати)
- ³¹ *Штер Н.* Мир из знаний (<http://www.nir.ru/sj/sj/sj2-02stehr.html>).

Человечность как абсолютное начало культуры

Исследователи культуры предложили свыше пятисот ее определений. Мне предстоит пойти по их пути, пытаясь теперь отыскать ее «абсолютное начало». Что оно такое? Более или менее понятно само определение «абсолютного». В толковом словаре В.И.Даля оно представлено как предмет отрешенный, духовный, невещественный, безграничный, безусловный, безотносительный, неременный, не сравнимый, самостоятельный, отдельный и полный. Сходная трактовка приводится в Словаре русского языка С.И.Ожегова (1986). И она может быть неким ориентиром в нашем поиске. Он указывает на здравый смысл, который означает «нормальное состояние и правильное действие умственных сил человека. По своему существу человек немислим иначе, как в качестве члена общества. И он, и оно есть подлинная целостная реальность»¹.

«Абсолютное начало культуры» возможно прояснить проектной символикой, т. е. некоей суммой символических представлений и речевого обращения, вроде заявления Г.Р.Державина: «Я царь – я раб, я червь – я Бог». До этого уже было известно изречение Цицерона о том, что наши руки как бы создают в природе «вторую природу». Словно продолжая эту мысль, М.Хайдеггер рассмотрел в культуре реализацию верховных ценностей путем заботы о высших благах человека. Человек способен становиться личностью, что в переводе с латинского означает «*persona*» – **маска актера**; последняя скрывала человека социально и духовно развитого. О нем,

имея в виду слово «личность», В.С.Соловьев писал: это «внутреннее определение единичного существа в его самостоятельности, как обладающего разумом, волей и своеобразным характером, при единстве самосознания»². Великому философу было ясно, что в личности потенциально заключено «бесконечное содержание», оно «действительно осуществляется в обществе». Последнее понятие рассматривается Соловьевым как «расширенная, им восполненная личность, так же как личность есть сосредоточенное или сжатое общество»³. Оно предполагает провести персональную индивидуализацию в целях расширения возможностей человека. Но на этом пути мощная преграда: привилегированный класс приватизаторов, превративших большинство россиян из цели саморазвития в обманное средство своего хитроумного обогащения.

Здравый смысл, с помощью которого целесообразно вести поиск абсолютного начала, предполагает двойственность области культуры между «миром вещей» и «миром смыслов». Это важно делать, т. к. идеологи и политики злоупотребляют здравым смыслом, не признавая двойственности культуры и ее смысловой специфики. Они подменяли культуру разными формулами: «православие, самодержавие, народность», пролетарская идеология, философия «воинствующего материализма». Злоупотребление здравым смыслом при подходе к культуре произошло за последние 20 лет. Практика «дикого рынка» и «российской приватизации» не выдерживает проверки нормами истины и справедливости. Господствующий класс поставил культуру на службу своим привилегиям и догмам либерализма. В российском обществе «правит бал» лично-социальный феномен четырех «К»: кланократии, коррупции, криминалитета и клептократии. Этот левиафан действует в объективных условиях неофеодализма, который противодействует желаниям индивида. Только в настоящей культуре в единстве человека со всей нацией «реально то, что мы называем обществом» (С.Л.Франк).

Проводя научно-философский поиск, чл.-кор. РАН Б.Г.Юдин поставил человека перед лицом биомедицинских технологий. Д-р филос. наук П.Д.Тищенко исследует диаду «человек–машина как вызов конвергирующих технологий. Институт человека в ИФ РАН имеет ценный опыт комплексного человековедения, исследования человека в единстве социальных и биологических качеств»⁴.

Что в начале? Библейский ответ: слово Божие. Об абсолютном начале в мировой культуре и цивилизации ясно сказано Иисусом Христом: «Я есть истина, путь и жизнь». Неоспоримый исторический опыт прорыва в жизни человечества истинной человечности внушает нам недоверие к ссылкам на приоритет таких абстракций, как «народ», «власть», «государство», «социум» и т. д. Вполне реальной является жизнь единичного существа в его самостоятельной деятельности, в его жизненном выборе между добром и злом. От человека исходит все то, что получает от нас положительную или отрицательную оценку. Положительно оценивается культура, которая обозначает удовлетворение живых существ нравственным порядком. Отрицательную оценку от нас получает антикультура, обозначающая страдания человека и нарушения норм морали. Антикультуру и культуру создает человек. Сделанное им составило первоначальное значение слова «культура» (лат. *cultura*), т. е. **возделывание, обрабатывание**. Плоды деятельности Каина и Авеля не возникли из природы сами по себе; они сделаны библейскими братьями (Быт. 4:13). Но вот оценка этих плодов со стороны Господа включает противопоставление: одобрение (Авеля) и порицание (Каина). Исходя из этого, не восстановить ли нам высшее «око созерцания» и не найти ли тропинку восхождения к Богу? Противопоставляя культуру и антикультуру, мы сможем описывать их как оставление себя в Боге или в демоне, в правде или в неправде.

Размышляя далее, мы сможем определить культуру как многогранное целое, которое включает в себе знание как теоретическую деятельность ума; он имеет притязание на истину – объективную и абсолютную. Помимо знаний культура содержит в себе моральное созерцание, верования, традиции, законы и другие навыки, усвоенные членами общества.

В общем разум и воля – феномены бесконечного содержания, познающие истины и стремящиеся к благу. Учитывая это, можно сказать, что люди творят ценности культуры. Последние создаются сознательно-волевой деятельностью человека и передают их новым поколениям. *Созидательную* парадигму в культурной деятельности продвигает прежде всего бескорыстие, а не жадность и выгода.

Абсолютность в этике. Предложенные трактовки здравого смысла и культуры сходны с философским смыслом разума, творящего культуру. Указанный смысл предполагает согласие и соли-

дарность между людьми. В чем же согласны едва ли не все люди? Наверяд ли можно ошибиться, заявив: все мы, неверующие и верующие, живем с некоторыми представлениями о Боге. Они довольно разные. Об этом А.П.Чехов писал: «Между “есть Бог” и “нет Бога” лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец. Русский же человек знает какую-нибудь одну из этих крайностей, середина же между ними ему не интересна, и он обыкновенно не знает ничего или очень мало»⁵. Чехов же был в поиске на «громадном поле между двух крайностей». Он утверждал: «Человек – это то, во что он верит». Лучше веры в нравственность Богочеловека ничего нет, – таково чеховское кредо. По примеру Христа человеку предстоит несение креста своего в его триединстве: терпение, вера и призвание. Абсолютное – вот чего индивид желает себе прежде всего другого. Ему необходимо религиозно-философское возвышение над земным бытием. Абсолютное мыслится в связи со всем миром; оно ощущается непосредственно «сквозь» мир и для многих людей, оно тождественно с понятием Бога. Человек хочет *во что-то* верить и кого-то любить. Для полноты национально-духовного бытия существенное значение имеют инстинкты, разум, чувства и воля. Каждое из этих составляющих обладает своими достоинствами и своими недостатками. Возможно ли между ними единство во имя абсолютного начала? Как можно избежать превосходства каждого из состава тетрады? Попытку ответить на эти вопросы предпринял Б.П.Вышеславцев в работе «Этика преображенного эроса». Он характеризовал абсолютное *как* иррациональное, которое лежит в основании рационального, *как* наличие окружающего нас тайны, бытия третьего измерения. Только признавая тайну Абсолютного, можно обозначить абсолютные моменты в нравственности⁶. Верное указание на этот счет принадлежит А.П.Чехову, который сформулировал идеи абсолютной нравственности в Христе нравственного права. Его формулировки рассмотрены в моей монографии⁷.

Здесь важно отметить, что основные концепции русской мысли признавали человечность как абсолютное начало культуры. Поэтому Н.А.Бердяев, к примеру, в десяти главах своей «Русской идеи» (1946) глубоко анализирует и наследие религиозных мыслителей, и нерелигиозные концепции Белинского и Чернышевского, Добролюбова и Писарева, Плеханова и Кропоткина. Однако рекон-

струкция истории отечественной мысли через призму человечности еще ждет своего автора. Вслед за В.В.Зеньковским я считаю главной чертой философских исканий в России антропоцентризм.

Философский аспект проблемы Святой Троицы (Бог – Отец, Бог – Сын и Бог – Дух) глубоко проработан в статье Г.С.Киселева «По образу и подобию»⁸. Божественная Троица и есть Абсолютное начало христианской культуры. Эта символика выявлена В.С.Соловьевым в работе «Русская идея». Она ориентирована на то, чтобы восстановить на российской земле верный образ божественной Троицы. В свете соловьевского подхода нация предстает не тем, что она сама думает о себе во времени, но тем, что Бог думает о ней в вечности. Поиск национальной идентичности России и отечественной культуры в контексте «среднего» я веду много лет⁹, доказывая, вслед за И.А.Ильиным, то, что российскому народу необходимо духовное возрождение и обновление, стране нужен культурный человек, проверенный испытаниями страдания, соблазна и суда, ему надлежит освободиться от слабостей, заблуждений и уродливостей прошлого и начать строить себя по-новому, ради новой великой цели. Следует при этом учитывать, что Россия есть срединная страна, по определению Д.И.Менделеева.

Человек мера всему. Самый важный вывод, вытекающий из русской философии истории следующий: чтобы постичь трагизм России, надо сначала иметь в виду человека – личность – гражданина, а потом уже страну – государство. Держава для лиц, для народа, но не наоборот. В личности гражданина, подчиняющейся нравственно-разумному закону, видел Б.Н.Чичерин основу и исходный пункт политико-правовой философии. Он писал: «лицо, естественно, составляет первый предмет исследования»¹⁰.

Спор о том, что такое человек, столь же древний, как и философия. Древние эллины исследовали человека в высотах нравственности. Древние римляне, напротив, доказали своеобразное «превосходство» практического разума человека-гражданина. Противоречивость духовной природы человека видна в том, что он в своих действиях руководствуется не только добром, но и злом. Он склоняется то в одну, то в другую сторону.

Жизнь отдельного человека и общества способна «поднимать» действительность к идеалу; она протекает и в форме сущего, и в форме должного. Здесь сказывается воздействие различных

обстоятельств, места и времени. Личность делает акцент на том, каковой предстает жизнь в действительности, либо каковой она должна быть с точки зрения ее смысла и ценности. Эти особенности человека призвана учесть теория культуры, ибо этический закон состоит в свободном нравственном самоопределении и выборе добра перед лицом зла.

Человек живет в сфере личного и социального бытия, ему присущи обыденное и научное познание, рассудок и разум. Во всем этом он соприкасается с правом – естественным и положительным. В обыденном сознании сочетаются повседневный материализм и метафизичность, здравый смысл и вера, стихийная диалектика и консерватизм. Важнейшую часть обыденного сознания составляет естественное право, которое взаимодействует с правом практическим, законодательством и правосудием. Весь этот сложный мир пытается понять философия. Она может предложить людям не своевольный образ жизни, а иной, чем у бездумного человека. Гражданину незачем уподобляться сказочному персонажу, который живет только верой в чудо и в то, что Россию спасет только воля Божества. Да, вера спасительна, но в единстве со знанием, наукой.

Вслед за Протагором можно сформулировать антропный принцип: «Мыслящий и нравственный человек есть мера всему». Но от человека исходят не только разум и мораль, но и безумие, глупость и зло. Одни люди – человечны, другие – бесчеловечны. Оградить свободу первых от произвола вторых могут культура и право.

Безусловность в культуре. Человеку необходимо религиозно-философское возвышение над земным бытием. Безусловно сущее может познаваться как иррациональное, как тайна бытия абсолютных моментов в культуре. Последняя есть творчество, активность человека.

Поэтому культура исключительно нужна современному обществу. Она не только то, что уже создано, но и то, к чему люди должны стремиться и чего они хотят достигнуть, а именно – взаимной помощи в лично-общественных отношениях. К нравственной культуре относятся две идеи – этичности и правосознания, они ведут к тому, что «индивидуум должен полностью достигнуть своего предназначения» (И.Кант). Человек должен стремиться к «новому творению» (2 Кор. 5:17), чтобы родиться заново (Ин. 3:3).

В русском «мужицком царстве» первоначальное значение слова «культура» обрело витальность не только как возделывание и обрабатывание земли, но и как общее обустройство бытия и сохранение народа. В течение длительного времени отечественная культура превращалась в систему возрастающих ценностных образований и состояний; они созданы сознательной деятельностью россиян, передающих материальные и духовные ценности от поколения к поколению. При этом передается совокупность типов поведения людей, языков, обычаев, норм и ценностей. О культурных моделях россиян многое поведали исследователи и проектировщики. Теперь им предстоит высказаться по поводу той развилки, той опаснейшей ситуации, которая вызвана новейшим вызовом времени, требующим кардинального и ответственного ответа. Он находит свое жизненное выражение в любви к ближнему.

Варварство европейцев в XX в. затормозило решение задачи христианской истории, которая в трактовке В.С.Соловьева есть «воспитание человечества для перерождения его в совершенное общество, в котором каждая личность находит свое положительное восполнение или действительное осуществление своего безусловного значения...»¹¹. Однако войны и революции имели своим следствием утверждение внешних границ для стремлений людей. Что касается нашего народа, то он оказался к началу XXI в. далеко от идеала подлинной лично-общественной универсальности. Последний следует трактовать как безусловную солидарность, коммунитарность людей. Бытовавшую в СССР формулу «человек человеку – друг, товарищ и брат» сменила гоббсовская формула «человек человеку – волк», переделанная на лад торгашества. Взаимное трение между личностью и обществом, между гражданином и государством не только усилилось, но и вызвало отчуждение. Не должный выбор моделей экономики и политики был сделан с намерением перехитрить выбор российского народа. Олигархия, плутократия и бюрократия являют собой нравственно предосудительное явление. Для культурной истинности главное – внутренняя и внешняя сопричастность всех с каждым и каждого со всеми. Таковую искомую солидарность можно, видимо, отождествить с идеалом культуры – коммунитаризмом в сочетании с индивидуализмом. Коллизия и единство между личным и общественным есть движитель культурной деятельности.

По мнению финского социолога Аспа, о «нарастающей» культуре можно говорить тогда, «когда возникает больше новых элементов, чем исчезает старых»¹². В 90-е гг. XX в. и в первое десятилетие XXI в. в России произошла заметная «диффузия» культуры. С территорий Запада и Востока на российскую территорию перешло и распространилось множество культурных вещей. Оценка последних – неоднозначная, даже альтернативная – вещи эти хорошие или плохие для нашего менталитета. Такая двойственность оценок – особенность русского самосознания, погруженного в двойственный мир вещей и смыслов.

Если идеализировать «грешную» человеческую природу, то можно говорить о «порче» русских людей, заглянувших в «окно Европы». Если же рассуждать трезво, то благодаря приходу в Россию европейских благ цивилизации и прежде всего науки россияне достигли высокой степени культуры (припомним М.В.Ломоносова). Но нам еще многого недостает, чтобы считать себя культурно и нравственно совершенными. В самом деле, идеи рациональности и нравственности относятся к сфере культуры, за ними стоят европейцы, или, что то же, культурные личности. Нам, россиянам, позволительно становиться культурными в европейском дискурсе. За последние два десятилетия около трех миллионов россиян, покинувших родину, стали европейцами или американцами, в их числе – почти миллион высококлассных специалистов. Таким образом, российская культурность становится действительно общечеловеческой, или глобальной, культурой. Причем ясно, что речь идет о расширяющемся масштабе интеллектуальной деятельности россиян во вселенском контексте. Ясно и то, что расширению указанного масштаба сопутствует процесс «сжатия» народного интеллекта на его Родине. Здесь нарастает процесс деградации культурной ситуации, или ее нисхождения к варварству. В исследованиях говорится о российском обществе как феодальной модели¹³. Общество страдает множеством недугов, главные из которых – несправедливость, насилие, бескультурье и покупка привилегий.

Безусловное достоинство личности. Эти три слова символизируют изменение внутреннего состояния единичного существа в современной России. В 1988 г. страна отметила 1000-летие принятия Русью христианства, оно стало «вторым крещением» России

(слова А.М.Ридигера). Уже два десятилетия складывается единство национального самосознания. Христианская культура принимает участие в строительстве в России не притесняемого идеологией нормального сообщества. Оно может формировать носителей интегрального сознания. Оно может сочетать религию и науку, богословие и атеизм.

Со своей стороны я предлагаю замену двойственности в культуре (ее принято разделять на духовную и материальную) на тройственность. Если исходить из человеческой триады (тело, душа, дух), то в культуре можно увидеть следующие составляющие: 1) телесно-вещественную; 2) душевную (ум, чувства, воля) и 3) духовную (совесть, интуиция, общение). Возрастание культуры связано в первую очередь с первой составляющей, этот рост проявляется более явно в материальной сфере, чем в душевно-духовной. Количественный рост знаний труднее поддается подсчету, чем количество неких материальных вещей. Для социологов очевидно, что различные факторы (экономические, социальные, демографические, территориальные) могут способствовать или, напротив, мешать культурному процессу. Изменениям в культуре могут содействовать государственные и общественные акции. Можно сожалеть о том, что в России почти не наблюдается давление народной массы в культурном отношении. Эта масса включена в два круга – ТВ и Интернета, которые культивируют пассивность, а не творческую активность.

Внушающая уважение идея достоинства личности позволяет нам замечать *«отставание интеллектуальной культуры»* в сравнении с потребительской культурой. В этом наше серьезное отличие от Запада, где возникновение индустриальных обществ явилось прежде всего результатом утверждения протестантской этики и актуализации таких достоинств, как трудолюбие, чувство долга, прилежание и нравственная чистота. Ускоряющиеся перемены в России отличаются отсутствием твердых норм в культуре и поэтому «управляемый извне» человек должен управляться «изнутри», искать культурную опору в себе самом. Какие же ценности и нормы предлагают россиянину СМИ? Ответ дается весьма неутешительный, ибо индивид усваивает рыночное поведение, получая извне эгоистические модели (все продается и покупается). Феодалное общество в России делает статус личности условным и посредственным, далеким от абсолютного начала человечности.

Продолжая искание абсолютного начала культуры, воспользуемся понятием «дуалистическое общество», с которым на Западе связывают постиндустриальную эпоху. Шествие новой технологии привело к разделению западного общества на выигравших и проигравших. Выигравшие и проигравшие появились и в России, но по причине несправедливой приватизации. В результате последней более половины России составили крайние поля бедности, населению которых уготованы страдания. Жилые районы обеспеченных культурными благами жителей резко отличаются от жилых секторов малоимущих.

В общем, социально-культурное многообразие проявляется в разных формах. Мышление и образ жизни в зонах бедности остаются «одномерными», слабокультурными. Давление отчужденных высокими заборами богачей на малоимущих порождает зависть и злобу. По воле «власть имущих» российское общество стало «отчуждающим», «холодным» и ограниченным в культуре. Развитие рыночного общества ограничивает духовные возможности человека и не способствует развитию его культурного статуса.

Конструируя реальную модель России, в которой господствует олигархо-бюрократический режим, приходится признать, что эта модель противоположна тем представлениям, согласно которым в центре находятся свобода и культура личности, справедливость и доверие к «власть имущим».

Социально-культурная триада. В принципе общество способно контролировать негативные последствия капитализации, принуждая государство вкладывать капиталы в решение проблемы культурного прогресса. Но само это решение требует от людей адаптации к новой труднейшей ситуации и разумного выбора. Пока же атомизированное общество не заговаривает о новом мышлении личностей, об «обновлении ума». Эта формула ап. Павла дополнена тезисом о том, что «новый человек обновляется в познании» (Рим. 12:2; 11 Кор. 5:17; Колл. 3:10). В России отсутствует понимание необходимости ускоренного формирования суверенного общества, выходящего из-под диктата капитала и административного «государства». В результате произошла стремительная поляризация общества на меньшинство, которое удерживается и закрепляется на социально-культурной вершине, и на большин-

ство, которое оказалось внизу. Для этого большинства недоступны и «центральное место человека», и «гражданская воля», и «современные ценности культуры».

И все-таки я не стану говорить о том, что российская поляризация подталкивает общество дальше «съезжать вниз». Но предполагаю, что новая политическая ситуация потребует от индивида и от общества в целом еще большей гибкости в выборе жизненной перспективы, пересмотра своих пассивных позиций и адаптации действий соответственно быстро меняющейся обстановке. Она остро требует целенаправленных усилий для отдаления трудностей.

Выдающийся исследователь проблем человека академик И.Т.Фролов занимался формированием личности не только разумной, но и гуманной¹⁴. В развитии такой личности социальная напряженность может преодолеваться культурным прогрессом.

Здесь я имею в виду «жесткий» закон денег, по которому современный россиянин вынужден самоопределяться. Но, как известно из классической литературы, «без денег и свободы нет», а бескорыстие было ее двигателем. И в наши дни многие интеллектуалы вынуждены «работать в стол» или уезжать за рубеж. Деятели культуры памятны слова шекспировского Лира: «Сведи к необходимости всю жизнь – и человек сравнивается с животным». Биологическое и социальное начала направляют людей по силовым линиям необходимого выживания, а душевно-духовное начало ищет проявления в социокультурном пространстве как на арене возможностей и выбора. Человек способен, не отвергая массовой культуры, перейти к культуре индивидуальностей. Чаще всего она основывается на гуманной парадигме русской классики. Советская культура подчинялась также принципам служения народу.

Личностная основа абсолютного начала в культуре учитывает процесс развития гражданственности в России. Мы ближе подойдем к определению последней, если обобщенно скажем: гражданственность есть нравственно-правовое содержание жизни граждан государства, которая протекает в разных формах общественных отношений. России предстоит стать обществом – государством, т. е. самостоятельным объединением множества людей для общего дела, для осуществления людской солидарности и осуществления нравственного начала. В.О.Ключевский заметил: «Гражданский порядок слагается из очень сложных отношений: экономических, нравствен-

ных, семейных и других. Эти отношения строятся и приводятся в движение личными интересами, чувствами и понятиями. Это – область личности». Продолжая размышление, он установил разнообразие причин и побуждений, которые ведут к тому, что разные отношения складываются в порядок. «Это значит, что в личных интересах, чувствах и понятиях времени есть нечто общее, их примиряющее и сглаживающее, что всеми признается за обязательное»¹⁵.

В заключение следует подчеркнуть, что абсолютное начало культуры выражается в ее персонализации, в процессе созидательной деятельности личностей и в формах духовной культуры – мифологии, морали, религии, искусстве. Они ориентированы, говоря словами Вл. Соловьева, на «идеал истинного лично-общественного универсализма»¹⁶. Драмой российского обновления особо актуализируется социально-культурная триада: правда–истина, правда–справедливость и правда–право. Если руководствоваться правдою, то о новом правящем слое и о плутократии следует сказать: у них низкий уровень морали и правового сознания; высокая степень индивидуализма, им недостает управленческой и правовой культуры; в слое управленцев преобладает групповой и личный эгоизм, доминируют корпоративные интересы над общенародными интересами. Без возвращения к суровой правде и покаянию невозможно наше духовное воскрешение. Нам следует видеть хаотическую индивидуализацию российского общества, разорванность сознания большинства людей. Страна совершает трудный выбор на поле противоположностей: правовой режим – беспредел; модернизация – фундаментализм; элитарность – гражданственность; корпоративизм – социальность. Правда предполагает говорить об острой необходимости использования ценностей, начал и норм культуры.

Трагический XX век деформировал человека и «перепал» абсолютное начало культуры – ее человечность. Современный мир охвачен всеобщим кризисом веры, а без нее индивид лишается твердой опоры и нравственного стержня. Человека превращают в пешку в политических играх. Но чем его можно заинтересовать? Классикой. Она проводит человека через темные области, ибо несет в себе свет знания и ориентир на человечность. Классиков не захватывает партийность, которая, по словам М.И.Цветаевой, есть «вещь заведомо не человеческая, не животная и не божественная, уничтожающая в человеке и человека, и животное, и божество»¹⁷.

Примечания

- 1 Философский словарь Владимира Соловьева. Ростов н/Д, 1997. С. 134.
- 2 Там же. С. 245.
- 3 Там же.
- 4 Человек в единстве социальных и биологических качеств. М., 2011.
- 5 Чехов А.П. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 17. С. 33, 224.
- 6 Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 16–28, 138–153.
- 7 Симуш П.И. Россия и Чехов: стяжание правды. М., 2011.
- 8 Киселев Г.С. «По образу и подобию // Вопр. философии. 2008. № 1. С. 3–18.
- 9 Симуш П.И. Российская политология. М., 1995; *Он же*. Теоретическое осиеведение XXI в. М., 2005; *Он же*. Российский модернизм: философский дискурс // Власть. 2010. № 1. С. 15–20; *Он же*. Путь российской нации: как выбирается настоящий путь // Власть. 2010. № 7. С. 50–58.
- 10 Философия права. СПб., 1998. С. 38.
- 11 Философский словарь Владимира Соловьева. С. 247.
- 12 Асп Э. Введение в социологию / Пер. с фин. яз. СПб., 1998. С. 112.
- 13 Феодальная модель в России проанализирована социологом Вл. Шляпенто-хом в книге «Современная Россия как феодальное общество» (Пер. с англ. М., 2008).
- 14 См.: Фролов И.Т. Перспективы человека. М., 1983 (3-е изд. М., 2008).
- 15 Ключевский В.О. Соч.: В 9 т. Т. 1. Ч. 1. М., 1987. С. 406.
- 16 Философский словарь Вл. Соловьева. С. 247.
- 17 Цит. по: Поэзия серебряного века. М., 2007. С. 348.

Концепт «инновации» в философии культуры

Проблемы инноватики только в последнее время входят в сферу философско-категориального осмысления. В частности, этому была посвящена тематика III **Культурологического конгресса** – «Креативность в пространстве традиции и инновации» (Санкт-Петербург, ноябрь 2010 г.), конференция, проведенная Институтом философии РАН совместно с БелГУ «Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационные начала»¹. Выступая в дискуссии, я говорил о неостребованности концепция инноватики и научного производства знания замечательного ростовского ученого М.К.Петрова², который не только был одним из родоначальников отечественной философии науки, но и рассмотрел проблемы инноватики в философско-культурологическом измерении. Опираясь на идеи М.К.Петрова и собственный опыт их прочтения³, попробую соотнести тематический ряд инноватики с более фундаментальными концептами культуры и цивилизации.

Прежде всего, необходимо отметить, что философско-культурологическая (цивилизационная) методология, заменив в последние двадцать лет формационную парадигму, не устранила ее главного «греха» – историко-материалистического догматизма. Многие отечественные авторы, применяя концепты «культуры» и «цивилизации» к интерпретации конкретно-исторических фактов, всерьез полагают, что в их собственных текстах и отражается некая культурно-историческая «онтология». Однако речь может идти

лишь об *идеальных типах* в веберовском понимании, которые помогают нам вычленить те или иные культурно-цивилизационные типы и выстроить некоторые концепты лишь на основе *системных аналогий, системных закономерностей*, которые в какой-то степени являются индифферентными по отношению к содержательным (и идеологическим!) характеристикам эмпирических, конкретно-исторических систем, изучаемых специальными науками. Подобное разделение формальных, системных закономерностей и содержательных, субстанциональных закономерностей позволяет избежать, на наш взгляд, того греха историцизма, в котором К.Поппер упрекал (не без основания) большинство теорий культурно-исторического процесса.

На первый взгляд может показаться, что сам М.К.Петров почти во всех своих работах, используя *семиотический критерий* (лично-именной, профессионально-именной и универсально-понятийный *социокоды*) для построения культурной типологии, воспроизводит банальную парадигму «архаика – традиционализм – модернизация». Однако он вполне осознавал, что вводит не только новые термины, но и создает *собственные концепты*, как недоформализованные понятия, нагруженные экзистенциальными и метафорическими смыслами в силу их речевой (дискурсной) составляющей, полемической направленности против паранауки и научного догматизма, и использовал эти концепты вполне прагматично и *инструментально*, не нагружая их излишними идеологическими и мировоззренческими смыслами.

Что же является основанием, помимо культурно-семиотического критерия социокодов, по мысли М.К.Петрова, для кросскультурной типологии и классификации? В большинстве своих работ он развивал и использовал философско-культурологическую методологию исследования многообразия культур на основании выделения *ритуала* как всеобщего целостнообразующего фактора (инерционной, функционально-стабилизирующей стороны культуры), *социокода* культуры как носителя *социальной памяти*, информационно-культурного ключа, *института обновления*, связанного с функцией *трансформации (трансмутации) накопленных знаний, производством инноваций* и их закреплении в нововведениях, информационных матрицах *социальных технологий*. *Ритуал, социокод и институты обновления* воплощены в специфических

знаково-семиотических системах (матрицы-тексты), которые и обеспечивают вовлечение человека в системы коммуникации, «включают» специфические формы деятельности, *социальные технологии*.

При таком подходе возможно и *категориальное различие «цивилизации» и «культуры»*: цивилизация как социокультурная целостность выступает *всеобщим, формообразующим репродуктивным основанием* неповторимых, *уникальных культур*, обладающих многообразными пространственно-временными (хронотопными) и этнокультурными характеристиками, в которых реализуется *творчество-креативность* (креативная инновация), обладающая неповторимой актуальностью и индивидуальностью (здесь и сейчас), впоследствии застывающей во всеобщности и общезначимости *креативности-репродукции* (технологии-инновации).

Типология культур, предложенная М.К.Петровым, имеет большую эвристическую ценность, но с определенными уточнениями и дополнениями.

Не вызывает возражений первый архаический культурный тип: *ситуативные технологии и лично-именной социокод*, возникшие на заре человеческой истории и наиболее характерные для *первобытных и архаических этнокультурных систем*. Коллективные ситуативные технологии органически связаны с жизнедеятельностью первобытного человека (охота, рыболовство, собирательство, деторождение) и опираются на *имитативный ритуал*, закрепленный в *лично-именном социокode*, *ситуативных технологиях, мифологических знаково-символических системах* и на *инициации* (институт посвящения) как основном способе отбора, закрепления и трансляции производственных и социальных *технологических инноваций*. *Мифологические тексты-матрицы* как носители лично-именного кода способны весьма эффективно накапливать новую социальную информацию, обеспечивать как традиционную преемственность ситуативных технологий, так и их инновационное совершенствование в изменяющихся условиях (экологические колебания, личный опыт в новых ситуациях и т. п.).

Особое значение для исследования возможности *производства инноваций* в архаических этнокультурных группах имел *институт инициации*, в котором переход из одного возрастного статуса сопровождался очень часто *изменением имени*, что отра-

жалось на трансформации сознания индивида, на возрастании его чувства идентичности, служащего онтологической основой пробуждения самосознания. Инициации имитировали процесс путешествия героев-первопредков или шаманов в мифологическом пространстве и времени, которое соответствует психологическому процессу индивидуации, имели психотерапевтический эффект (на это обращал внимание К.Леви-Стросс) и конструировали коллективную и индивидуальную идентичности, что связывалось со сложными анимистическими представлениями о душе, ее «смерти» и «возрождении». Многие этнографы и культур-антропологи отмечают в подобных случаях не только наличие специфической идентичности человека (коллективной и индивидуальной), но и ее полное изменение, связанное, в том числе, и с *символикой нового имени*. Инициации сопровождались также обучением «новому языку» и *эзотерическим мифам*, известным только посвященным. Все сказанное подтверждает концепцию М.К.Петрова, который писал о *ситуативно-именных кодах архаики* как способах накопления и передачи (пусть и медленной!) инноваций последующим поколениям, об особых архаических «селекционирующих вставках» нового опыта⁴.

Следствием новых способов предметно-трудовой деятельности и форм общения было изменение речевой коммуникации и психологических структур. Рост индивидуального труда земледельца, скотовода и ремесленника, расшатывание родовых традиций в борьбе знатных (старых) родов и «простых» (молодых), антагонизм совета старейшин и народного собрания, споры в народном собрании и военные походы, которые давали военной дружине во главе с вождем аргумент силы, колоссально развили социально-психологический механизм контр-суггестии⁵. Язык и речь индивидуализировались и интериоризовались. Постепенное усложнение жизнедеятельности человека сказалось в выделении отдельных лиц и групп, которые частично освобождались от «производственной» деятельности. Начинается формирование социальной прослойки, занимающейся специализированным воспроизводством мифосознания. Институты духовного производства (или специализированного производства культуры) не появляются вдруг, из воздуха, а оформляются в глубинах первобытности на основе деятельности особых социальных групп.

Эти процессы определили становление следующего культурно-цивилизационного типа, который можно назвать вслед за М.К.Петровым «олимпийско-традиционным». «Олимпийская культура» определяла жизнедеятельность человека в *обществах восточного типа*, в «дворцовых» и «речных» цивилизациях, здесь возникает феномен *профессионально-именных социокодов* и *профессиональных технологий*, ориентированных на развитую систему разделения труда и подкрепленную кастовым устройством общества. Олимпийская культура характерна для древнего Шумера, Вавилона, Египта, Крита и Микен и т. п. Именно олимпийская культура предполагала *цикличность космических и социальных процессов*. И такие культурно-цивилизационные системы оказывались столь жизненными и самодостаточными, что существовали тысячелетия почти без изменений.

Они базировались на *профессиональных технологиях*, связанных с жестким разделением труда и кастовой стратификацией первичных, «естественных цивилизаций», опирались на *жреческий ритуал*, *профессионально-именной социокод*, воплощенный в *мифопоэтических* знаково-символических системах *политеистических религий*, и на такой *институт обновления*, как *семья*, в рамках которого шло *создание и наследование инноваций* и профессиональных технологий, их закрепление и совершенствование по принципам родства – от отца к сыну. По принципам родства строились фактически все социокультурные механизмы, прежде всего, мифопоэтический социокод и профессионально-наследственная традиция, которые весьма эффективно накапливали *опытно-рецептурное* знание, что говорит о формировании и нового стиля мышления, и новой мифопоэтической, *нарративно-поэтической рациональности*.

Те цивилизации, окружение которых создавало постоянную ситуацию нестабильности (внешнее окружение и внутренние факторы – и природные, и человеческие), исчезали с лица Земли, не дав на Вызов достойный Ответ, по терминологии А. Тойнби. Но на том же месте постоянно возрождались аналогичные новые цивилизации олимпийского типа. Но почему появляются цивилизации нового традиционного типа, подобные античной? Как здесь производятся инновации?

Мы можем выделить такой тип, как классические культурно-цивилизационные системы «осевого времени», которые характеризуются базисной *полисоциетей*, проявленной во многообразии

культурных парадигм, *спекулятивно-теоретическими технологиями, государственно-политическим ритуалом, наррадигмальным социокодом* и философско-корпоративными институтами обновления знаний и производства инноваций, письменными семиотическими формами, преобразующими все предшествующие знаково-символические миры. Это весьма подвижные, конфликтные, центростремительно-центробежные, циклические, устойчиво-динамичные и диалогичные (мимезис) социокультурные системы вторичного, *искусственного* происхождения. Им свойственно космополитическое пространственное мировидение и трансцендентно-циклическое мировосприятие с осознанным делением времени на «сакральное» и «профанное», историческое. Это, прежде всего, античная, греко-римская цивилизация, классические Китай и Индия, дораввинистическая, ветхозаветная Иудея и Израиль.

Это как раз и есть тот культурный тип, который выделял и М.К.Петров, назвав «европейским», и который до сих пор вызывает очень много споров и недоразумений. Отнесение античности к *«европейскому культурно-цивилизационному типу»* порождает больше вопросов, чем дает разрешений сложнейшим культурно-историческим проблемам. Почему же именно античная цивилизация, выросшая на обломках олимпийской крито-микенской, пошла не по пути воспроизводства и повторения навыков социальной деятельности и мышления, а попыталась открыть и открыла новые горизонты творчества и рационального познания? Почему античный полис оказался способным к обновлению и творчеству? Наши замечания по поводу концепции М.К.Петрова и собственные уточнения касаются, прежде всего, скептического отношения к интерпретации античного культурно-цивилизационного типа в качестве «европейского».

Многие авторы пытаются обосновать феномен «греческого чуда» полисными основаниями античности. Но само по себе наличие города-государства не гарантирует преодоление циклических социальных и производственных технологий олимпийского типа – подобным социальным устройством обладали многие восточные цивилизации. Тогда почему именно античный полис оказался открытым социальным модификациям и новым технологиям? Был и еще один фактор – демократизация полиса через изменение социального статуса и роли вооруженного эллина-гоплита⁶.

Другой фактор, пиратское ремесло греков, М.К.Петров очень обстоятельно проанализировал, рассматривая на примере легендарного гомеровского Одиссея со товарищи. Именно пират, по его мысли, совмещал в своей деятельности различные навыки, распределенные в олимпийской системе между различными кастами, и создавал миниатюрный карликовый ритуал: Одиссей не только глава своего «автономного дома», базилевс, но и воин, землепашец, спортсмен, кораблестроитель, навигатор. Возникает феномен человека-государства (микрокосма), в деятельности которого на первый план выходит не повторение и подражание, а принятие решения в необычной, стихийной обстановке, обдумывание ситуации, выбор решения и словесный приказ, т. е. то, что в социологии М.Вебера получит название *целерационального действия*. Кстати, именно преобладание целерационального действия и определяет, по Веберу, специфику европейской цивилизации.

Конечно, М.К.Петров выстраивает заманчивую и красивую гипотетическую модель трансформации «закрытой» олимпийской цивилизации в «открытую» антично-европейскую. Роль мореплавания и системообразующую доминанту колонизации в становлении европейской цивилизации, как и других, отмечал и А.Тойнби. Но вряд ли одним распространением «пиратского ремесла» можно объяснить появление нового типа деятельности, а тем более нового типа социокультурного образования, каковым явился античный полис. Интересно, что при основании колоний греки не только строили и выстраивали социальное пространство новых городов по принципу подражания образцам метрополии, но и создавали *новые формы*, освобождались от старых городских традиций. Это относится не только к архитектуре и скульптуре, стержню античного пластического искусства, но и к другим сферам духовного творчества. Вероятно, *новаторство и свобода* наиболее полно реализовались в деятельности мудрецов и философов, которые и появились изначально в самой первой колонии Эллады – в Ионии. Ведь именно по отношению к первым мудрецам и философам можно говорить о *полисубъектной деятельности*, имея в виду их универсальную осведомленность в различных областях деятельности. Стоит только перечислить знания и умения Фалеса: он был купцом и мореплавателем, умел строить мосты, знал астрономию и метеорологию, медицину, математику, занимался политикой, со-

ветуя государственным мужам, как лучше устроить политику не только внутри полиса, но и в колониях. Все сказанное относится и к другим софосам и философам. Сотворение идей и идеально-го, воспроизводство полиса в форме софии и стало «практическим эффектом» античной философии. Наррадигмальное конструирование большого Космоса и человека (Микрокосма) прямо связывалось с идеальным отражением циклической истории общества и государства, а тем самым непосредственно сказывалось на *мере устойчивости* античного полиса. Тогда и становится понятным, почему был изгнан на чужбину Протагор, сограждане устраивали суд над Демокритом (именно на нем был опробован метод борьбы с инакомыслием, когда диссидент объявляется сумасшедшим), Сократ был казнен, а Платон несколько раз подвергался опасности быть проданным в рабство.

Факты подводят нас именно к такой интерпретации специфики форм античной рефлексии – теоретической, философской и политической. Конструирование моделей государственного устройства как для полиса-метрополии, так и для полиса-колонии (собственно, в «Законах» Платона речь и велась о государственном устройстве новой колонии) было делом повседневным и распространенным. Ликург и Солон, Фалес и Эпименид, Пифагор и Демокрит, Платон и Аристотель оказываются причастными как к *конструированию античного полисного космоса в форме идеальных проектов-образцов*, так и к *их осуществлению в реальной практике*.

Итак, в деятельности новых социальных групп и индивидов коренится возникновение принципиально *нетрадиционной* (но уж никак не «европейской»!), специфической формы культуры и знания. Да, античная цивилизация характеризуется высокой степенью нестабильности, что связано не только с ее открытым морским «культурным горизонтом» и морской колонизацией сопредельных прибрежных территорий «лишними талантами». Специфическая подвижность и «маргинальность» античности определяются и ее вторичным, искусственным формированием, и ее «перекрестностью», и цивилизационной периферийностью по отношению к «древнему миру», и многими другими факторами. Да, в античности мы впервые получаем такие классические цивилизационные открытия, как политическая демократия и теоретическая форма знания (философия). Но разве философское, теоретическое зна-

ние не появляется почти одновременно в Китае и Индии? Можно до бесконечности приводить аргументы и контраргументы. Ясно одно: «античный тип цивилизации» вряд ли был присущ лишь одним древним эллинам или латинянам. Здесь следует все-таки принять тот культурный феномен, который К.Ясперс весьма образно назвал «осевым временем» и «новым духовным миром».

Развивая идеи М.К.Петрова в более широком культурном пространстве, можно считать ведущими *спекулятивно-теоретические технологии* в становлении «осевой личности» (восточная мудрость, античная философия, иудейская теология). Именно они задавали специфику данного культурно-цивилизационного типа, как мы отметили выше, и были связаны со *словесно-понятийным (нарративно-понятийным)* социокodem и *философией как институтом социокультурного обновления*. Спекулятивно-теоретические технологии действуют по принципу «слово-дело», «знаток-делатель» и распространяются не только на сферу государственно-политическую, но и на повседневный быт, ремесло, торговлю, войну, религию, искусство, регулируют способы материального и духовного производства. Основная семиотическая система, в которой происходит кодификация философских текстов, это книга – «Илиада» и «Одиссея», «Ши Цзин» и «Упанишады», Библия и Коран содержат не только наррадигмальные образцы (недоформализованные понятия, нарративные схемы, концепты) деятельности человека, но и объясняют мир с позиций авторитета высшего знания. Мудрец, философ, богослов (а не только и не столько пират!) становится «человеком-государством», носителем целостного «карликового ритуала».

Именно в это время (почти одновременно!) в иудейском и греческом культурном ареалах проявляется феномен, который М.К.Петров обозначил как «миниатюризацию» социального ритуала и социальных структур «до объема, в котором возможен личный контроль над всеми входящими в ритуал объектами и личное управление этими объектами»⁷. Здесь интересно само открытие М.К.Петровым нового *культурного архетипа «примата» слова над делом*. На наш взгляд, одним из первых носителей «карликового ритуала», «человеком-государством» был не только эллин Одиссей, но и, например, иудей Моисей, выведший свой народ из египетского плена в «землю обетованную». Все после-

дующие иудейские патриархи, судьи, цари и пророки реализуют культурную парадигму «примата слова над делом», «знатока» над «делателем», воплощая в себе всю накопленную мудрость и опыт древних евреев и народов, с которыми им приходилось сталкиваться, бороться, учиться у них, защищать перед угрозой иноплеменного культурно-религиозного влияния свою этнокультурную и религиозную самобытность. Причем именно у древних иудеев, еще до вавилонского пленения и кодификации Пятикнижия Моисеева формируется развитая письменность. Эта «письменная повседневность» древних евреев сопрягается с распространением грамотности в начальный период античной пайдеи (пока мы не можем объяснить, почему на Востоке формируется примат письменного слова, книги, в то время как античность реализует первенство устного, риторического дискурса).

На данном типологическом основании помимо мира эллинизма и осевого Востока можно выделить и неклассические культурно-цивилизационные системы «осевого времени», возникшие в результате искусственного формообразования. К этому типу мы относим суперцивилизации средних веков, рожденные в результате центростремительных тенденций и локализующиеся на огромных пространствах, характеризуются *динамично-устойчивыми жизненными ритмами* с большим чувством историзма. Так, христианские цивилизации складывались на другом природно-географическом пространстве, нежели греко-римский мир, из специфического этнического «материала», в окружении новых религиозно-культурных и этнокультурных образований (степные кочевники, мусульманский мир, иудейская диаспора, финно-угорские и палеоазиатские племена и т. д.). Потому и не могло быть как прямой преемственности, так и непосредственного диалога (хотя бы в форме имитации) между эллинистическим и христианским мирами – только системная связь, системные аналогии, опосредованная культурными и временными факторами имитация-диалог.

Культурно-цивилизационный слом, который сопровождал возникновение христианского мира, предполагал определенную перекодировку не только предшествовавших христианству семиотических систем, но и собственно раннехристианских (евангелических) и патристических, антично-христианских дискурсов, концептов и

кодов. Прежде всего, речь следует вести о «*перекодировке*» *системы образования*, которое одновременно выступает как институт сохранения интеллектуальной традиции (цивилизационная миссия) и накопления инноваций (культурное творчество)⁸. Образование противопоставляется воинскому служению и сеньориальной карьере, представляет *другой путь* культурной реализации младших сыновей феодалов и незаконнорожденных бастардов. Это был путь ухода в монахи. В монахи уходили, как правило, младшие сыновья сеньоров или незаконнорожденные бастарды, в основном молодые люди. Именно здесь они становились «корпоративными людьми», обретали идентичность индивидуальную и коллективную, по Эрикссону, усваивали технологии и символы христианской культуры. Мы в свое время отмечали, что в средние века христианская церковь была не только институтом традиции, но и инновации⁹. На наш взгляд, совпадающий с точкой зрения Ж. Ле Гоффа, *инновационным потенциалом* в средние века обладали именно *монашеские ордена*. Фома Аквинский, старший сын и законный наследник рода, отказался, как в свое время сделал и царский сын Гераклит, от карьеры сеньора и молодым человеком ушел в монахи доминиканского ордена, а затем возглавил университет в Париже, стал символом инновационного переустройства средневековой католической Европы. Во многом деятельности монашеских орденов мы и обязаны появлению классических западноевропейских университетов, которые сразу же включились в конкурентную борьбу за влияние на новом «образовательном пространстве».

В это же время под культурно-коммуникативным давлением арабского мира в контекст западнохристианской культуры инкорпорируются труды Аверроэса, Аль-Фараби и Ибн-Сины, переводятся многие произведения Аристотеля, Платона, Плотина, ранее неизвестные или известные фрагментарно. Процесс этот будет завершен в XIII в. после завоевания Византии крестоносцами. Тогда с Востока импортировали в Европу Платона и Аристотеля (ныне – нефть и терроризм). Расцвет школьного и оформление упорядоченного университетского образования, которое на арабском и византийском Востоке было несистемным, непосредственно связано с появлением философско-богословской схоластики. Схоластика сформировала представление о философии как форме знания, которая на основе гармонизации души и тела (антропологический

идеал, восходящий к античности) и гармонизации веры и разума (образовательно-интеллектуальный идеал христианства) способствует познанию Бога. Именно по этому принципу строились как философские трактаты (различные «Суммы»), так и вся система и технологии образования католического Средневековья.

Университеты, как и само студенчество и преподаватели, несли не только цементирующий фермент в дух эпохи, но и закладывали *инновационный потенциал преобразований*, который заключался не только в рационализме схоластики и критических методах проведения занятий (диспут, семинар), но и в способах идентификации и символических формах манифестации членов университетской корпорации, взрывавших сами принципы существования традиционной крестьянской и официальной церковной культуры. Фома Аквинский прокладывал дорогу Франсуа Рабле, а эпохи Средневековья и Возрождения закладывали революционный заряд под свою культуру, провоцируя реформационный взрыв.

Системный цивилизационный кризис и разлом Реформации привел к болезненной трансформации «христианского мира» в формы новоевропейской, индустриально-рыночной цивилизации космополитического типа, которая распространила инновационные механизмы и структуры, свойственные и античности, и христианству на обширные цивилизационные регионы и окраины Старого и Нового Света. Именно в Европе Нового времени мы приходим к возникновению индустриального культурно-цивилизационного типа как собственно «европейского», основанного на *научных и автоматических социальных технологиях*, обезличенного и нестабильного, опирающегося на *договорный ритуал* (право и гражданское общество), *универсально-понятийный социокод* и *науку как институт обновления*. Соответственно-доминирующей знаково-семиотической системой становятся, как отмечал М.К.Петров, различного рода *математически-формализованные тексты*, способные бесконечно наращивать объем информации о внешнем мире и внешнем поведении человека (высший образец на данный момент – информационно-кибернетические машины, воспроизводящие специфическую виртуальную реальность).

Социокультурный хронотоп индустриализма задавал не только способы ментально-понятийного и аксиологического осмысления природного и человеческого мира, но и способы производства и

воспроизводства самой жизни человека и общества, «социальной материи». И главным двигателем в развитии «индуст-реальности» (О.Тоффлер) – онтологической, культурной и ментальной – стали *социальные и научные инновации*, которые обладали креативным потенциалом и воплощались в соответствующих *технологических инновациях-репродукциях*. Научные инновации и возникающие на их основе технологии можно предварительно определить как нововведения в производстве, управлении, науке и культуре, производство, распространение и применение которых удовлетворяет потребности индивида, различных социальных групп, общества в целом и вызывает экономические, социальные, культурные, ментальные и другие позитивные изменения, определяющие динамику современного общества. В это время создается и специализированная *инновационная субкультура*, носителями которой первоначально стихийно становятся предприниматели-капиталисты и ученые («невидимый колледж»), а затем инновационная субкультура начинает целенаправленно воспроизводиться в системе образования (воспроизводство научных и управленческих кадров) и духовного производства (воспроизводство самой «культуры» в узком смысле как «духовной» и «массовой»). На эти моменты, кстати, впервые в нашей науке обратил внимание именно М.К.Петров.

«Однако же индуст-реальность, – писал О.Тоффлер, – создала новую тюрьму – индустриальный менталитет»¹⁰. По нашему мнению, научно-технические, культурные, управленческие и производственно-технологические инновации оказываются заложниками индуст-реальности, человек, следуя своим ментально-ценностным установкам, невольно порождает и будет порождать неразрешимые проблемы, полагаясь только на науку и технологии, игнорируя широкий круг антропологических и социальных задач. Трагический парадокс человеческого бытия в недрах индустриально-техногенной цивилизации в XX столетии отмечали многие мыслители: от Бердяева и Шпенглера до Маркузе и Фромма. М.К.Петров подчеркивал парадоксальность сочетания инновации-творчества и инновации-репродукции в недрах индустриальной цивилизации¹¹. Социокультурный раскол и конфликт постоянно воспроизводятся индустриальной цивилизацией, что является ее внутренним двигателем, главным и основным фактором ее нестабильности и динамичности. Значит ли это, что

мы должны отказаться от научно-технического развития и соответствующих инноваций, как полагают некоторые консерваторы-фундаменталисты и антиглобалисты-романтики?

В эпоху постиндустриализма (гипериндустриализма?) меняется не только характер социальных и научных инноваций, механизмы их внедрения в промышленные, социальные и интеллектуальные технологии, но на повестку дня становится реформа всех институтов подготовки научных и педагогических кадров, с учетом новой социокультурной динамики. Говоря о постиндустриализме, хотелось бы обратить внимание на инновационные открытия и технологии не только в производстве, но в *повседневной жизни человека*. Однако социальные и научно-технологические инновации постиндустриализма порождают и специфическую антропологическую проблематику, которую необходимо учитывать в процессе применения тех или иных постиндустриальных технологий в контексте инновационной парадигмы «нового мира». Уже говорят о возможном появлении «конвергентных технологий»¹² (нано- и биотехнологии, информационно-коммуникативные и интеллектуально-когнитивные технологии и т. д.). Именно в этой сфере «нанореальности» или «нанотехнонауки» (В.И.Аршинов) идет, на наш взгляд, процесс *трансформации и человека, и самой научно-инновационной субкультуры*: на Западе и на «продвинутом» Востоке, весьма успешно строящем бизнес, науку и инновации (вопреки мнению М.К.Петрова!) в отличие от нас, уже давно как грибы растут наукоемкие предприятия и «фирмы умников» (О.Тоффлер), основанные на принципах *креативного генерирования* и использования *научно-инновационного и управленческого многообразия*. Это связано, прежде всего, с условиями производства и хранения нового знания, информации и инновационных технологий как предпосылки создания *неиерархических коммуникационных сетей* социального взаимодействия и научно-образовательного творчества.

Таким образом, предлагаемая инструментальная методология культурно-цивилизационной типологии и исследования генезиса инноваций и институционализации научных инноваций в научно-инновационных субкультурах, основанная на развитии некоторых идей и концептов М.К.Петрова, вполне поддающихся проверке и по принципу верификации (они работают на разном эмпирическом

материале), и фальсификации (вполне корректируются), помогает нам открыть не только новые проблемные поля в культурно-историческом прошлом и настоящем, но и наметить некоторые контуры возможного будущего, уже управляющего нами.

Примечания

- ¹ См.: Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационные начала: 4-я Всерос. конф., Москва–Белгород, 27–28 мая 2009 г. М., 2010.
- ² См.: *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992; *Петров М.К.* Историко-философские исследования. М., 1996; *Петров М.К.* История европейской культурной традиции и ее проблемы. М., 2004, и др.
- ³ См.: *Римский В.П.* Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. Белгород, 1997; *Римский В.П.* Тоталитарный Космос и человек. Белгород, 1998; *Киселев А.С., Римский В.П.* Управление социоинновационным развитием энергосферы в постиндустриальном контексте: методологические проблемы // Гуманитарные и социально-экономические науки. Ростов н/Д., 2009. № 3. С. 110–114; и др.
- ⁴ См.: *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. С. 18.
- ⁵ См.: *Поринев Б.Ф.* О начале человеческой истории. М., 1974; и др.
- ⁶ См.: *Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988; *Римский В.П.* Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. С. 55.
- ⁷ Подробнее см.: *Бухтина Т.П., Римский В.П.* Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной Пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004.
- ⁸ См.: *Римский В.П.* Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма; *Белоусова М.М., Ковальчук О.В., Римский В.П.* Методология исследования субкультур в социально-гуманитарных науках. Ст. 3: Культурно-исторические образы субкультур детства и юности (античность и средние века) // Научные ведомости БелГУ. Сер. «Философия. Социология. Право». 2010. № 14(85). Вып. 13. С. 50–59.
- ¹⁰ *Тоффлер О.* Третья волна. М., 2002. С. 200.
- ¹¹ См.: *Петров М.К.* Самосознание и научное творчество. Ростов н/Д., 1992. С. 207.
- ¹² *Аришинов В.И.* Инновации, традиции, архаика как ценностные компоненты системы культуры в ее синергетическом измерении // Проблемы российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационные начала: 4-я Всерос. конф., Москва–Белгород, 27–28 мая 2009 г. С. 17–26.

Интеллигенция как источник формирования среднего класса в современной России

Понятие «среднего сословия», или
среднего класса русскому уху
непривычно...

Ф.А. Степун

До начала социально-экономических, политических и культурных преобразований в России проблемы среднего класса у нас не существовало, как не было и самого понятия «средний класс». Хотя исторически оно появилось достаточно давно. Трансформационные процессы, происходившие в различных сферах жизни российского общества в начале 1990-х гг., привели к тому, что проблема создания массового среднего класса стала весьма актуальной для нас. Особенно если учесть, что в начале 1990-х гг. власть внедряла в общественное сознание необходимость создания среднего класса в современной России. Актуальность проблемы формирования среднего класса вызвана и тем, что в результате реформ наша страна стала страной, в которой люди сосредоточены на полюсах богатства и бедности. В то время как социальная середина у нас очень незначительная. К тому же средний класс, выполняющий стабилизирующую функцию в обществе, играет огромную роль в решении задачи модернизации России, становлении ее на инновационный путь развития. Именно к среднему классу, способному обеспечить стабильное развитие нашей страны, обращено послание премьера В.Путина во время его предвыборной кампании.

В современной России стали проводиться специальные исследования, посвященные проблемам среднего класса, начали выходить научные публикации по этой теме. Различные аспекты этой важной для России проблемы стали объектом исследования оте-

чественных специалистов. Первые публикации о среднем классе появились уже на излете советской власти¹. За прошедшие годы по проблеме среднего класса вышло множество статей², в которых либо напрямую, либо в той или иной степени анализировались вопросы становления и развития среднего класса в постсоветской России. Появились и монографические работы по данной теме³. Причем интерес исследователей к проблеме формирования среднего класса на протяжении всего постсоветского периода остается достаточно высоким.

Весьма примечательно, что средний класс как сложное социальное образование не тождественен классу в марксистском понимании этого слова. В зарубежной научной литературе, согласно установившейся традиции, термин «средний класс» употребляется для обозначения социального образования, которое состоит из представителей гетерогенных социальных слоев⁴. Одним из таких социальных слоев является интеллигенция⁵. Между тем проблема формирования среднего класса за счет пополнения его интеллигенцией до сих пор не получила должного освещения в научной литературе. Нет и специальных социологических исследований, посвященных этой проблеме. Целью настоящей статьи является рассмотрение вопроса о том, считать ли интеллигенцию одним из важных социальных источников формирования среднего класса в современной России.

Исходным пунктом анализа данной проблемы является понятие «интеллигенция». Прежде всего отметим, что представление об интеллигенции в общественном сознании тесно связано с ее интеллектуально-образовательными, этико-нравственными и культурными характеристиками. Мы считаем, что российскую интеллигенцию вполне можно рассматривать как особую социальную группу людей, занятых интеллектуальным трудом и обладающих интеллигентностью. Эту формулировку, безусловно, требующую уточнения, можно взять в качестве рабочего определения при анализе вопроса о том, составляет ли интеллигенция средний класс в постсоветской России.

Что касается среднего класса, то под ним обычно понимают ту часть общества, которая занимает «средние», промежуточные позиции между «верхами» и «низами» и выполняет функцию социального медиатора. Исторически с момента его появления под

средним классом понимали совокупность общественных групп, которые занимали промежуточное положение между классами общества. В свое время К.Маркс говорил о среднем классе как о многочисленном классе крестьян и ремесленников, которые почти в равной мере зависят от своей собственности и от своего труда⁶. По мере развития капитализма наблюдается, как подчеркивал К.Маркс, полемизируя с Д.Рикардо, «постепенное увеличение средних классов, стоящих посередине между рабочими, с одной стороны, капиталистами и земельными собственниками, с другой»⁷. В странах Западной Европы XVIII в. со средним классом идентифицировало себя третье сословие, в XIX в. – мелкая и средняя буржуазия, богатые крестьяне и ремесленники, в XX в. – высокооплачиваемые «белые воротнички», лица «свободных профессий», менеджеры.

К настоящему времени содержание понятие среднего класса претерпело значительные изменения, и в большинстве развитых стран средний класс составляет не просто большинство, а подавляющее большинство общества – от 60 до 80% населения. Критериями, качественно определяющими средний класс, являются солидный доход, владение материальной (в виде накопленного имущества или существующего как источник дохода) или интеллектуальной собственностью (последнее особенно характерно для «новых» слоев в среднем классе), высокий уровень квалификации, образования и культуры. В западных странах интеллектуалы составляют значительную часть среднего класса. Здесь в его состав входят «старые» слои, к которым относятся мелкие и средние частные собственники, имеющие свой небольшой бизнес.

В этих странах в средний класс входят также и «новые» слои. Они состоят из носителей знаний, лиц, владеющих интеллектуальной собственностью, развитыми навыками сложной трудовой деятельности. Это – массовая интеллигенция, в частности ученые, исследователи, преподаватели, врачи, менеджеры. Данные группы специалистов заняты в отраслях, связанных с созданием новой информации, ее переработкой, распространением и применением.

Причем в развитых западных странах «старые» слои в среднем классе сокращаются, в то время как «новые» – увеличиваются. Эта тенденция была отмечена зарубежными учеными, в частности Ч.Р.Миллсом, на основе изучения социальной структуры амери-

канского общества в 40-е гг. XX в.⁸. В западных странах основу среднего класса составляют лица интеллектуальных профессий, высококвалифицированные специалисты. Важно и то, что при всей своей неоднородности средний класс представляет собой общность, которая обладает собственными, характерными только для нее ценностями и ориентациями. Именно они и определяют характер данного общества.

Следуя современной западной научной традиции при определении среднего класса в России, отечественные исследователи обычно используют два подхода – субъективный и объективный. Основу первого подхода составляет принцип самооценки человеком своего положения в обществе, ассоциировании себя с тем или иным социальным слоем. Согласно исследованию, проведенному специалистами Института социологии РАН во всех территориально-экономических регионах РФ⁹, 25% интеллигенции относят себя к среднему слою среднего класса, 35% – к верхнему слою среднего класса.

Второй подход при определении среднего класса основан на критериях, которые не зависят от суждения человека. Основными критериями, качественно определяющими средний класс в его классическом содержании, являются профессиональный капитал – высокий уровень образования, квалификации и культуры; величина дохода, позволяющая среднему классу обеспечивать, по меньшей мере, простое воспроизводство развитого человеческого капитала, качество жизни и стандарты потребления. По мнению отечественных исследователей¹⁰, основными критериями принадлежности к российскому среднему классу являются: нефизический характер труда; наличие высокого уровня образования; среднемесячный душевой доход не ниже их медианных значений для данного региона страны; самооценка человеком своего социального статуса в обществе.

Если говорить о далеком прошлом России, то можно утверждать, что к ней трудно было применить понятие «средний класс». До середины XIX в. (реформы Александра II) мы были страной социальных контрастов, в которой не существовало социальной середины. В интеллигентской этике и интеллигентской субкультуре было широко распространено мнение, согласно которому быть богатым было стыдно, а бедным, но честным – почетно¹¹. А среднего

положения человека в российском обществе как бы не существовало. В беседе с журналистом академик РАН В.В.Иванов сказал так: «У нас в России интеллигенция восприняла идею, что духовный мир не нуждается в материальных ценностях, что плохо. Поэтому типичный русский интеллигент богатство не любил никогда»¹².

До октября 1917 г. в России средними считались слои, которые занимали промежуточное, «межеумочное» положение, с одной стороны, между господствующими классами, а с другой – между трудовыми массами – крестьянством и пролетариатом. Это были бессословная интеллигенция, различные категории служащих и студенчество. В основной своей массе материальное положение их подавляющего большинства почти ничем не отличалось от материального положения пролетариата и крестьянства, а нередко было даже хуже. После октябрьских событий 1917 г. традиционные средние слои, которые были представлены значительной частью интеллигенции, эмигрировали или были высланы из страны. По средним оценкам, в период с 1917-го по 1925 г. из России выехало почти 3 млн человек, среди которых немалую часть составляла интеллигенция, в частности в эмиграции оказалось около 500 российских ученых¹³.

В советском обществе вновь средний класс сформировался в 1930-е гг. XX в. Наиболее массовыми слоями в нем стали инженеры, учителя, врачи. В советский период, до начала 1990-х гг., у нас был достаточно представительный средний класс, который развивался ускоренными темпами и занимал ведущее место в обществе. Хотя в аппарате советского марксистского обществознания соответствующий термин отсутствовал. Как отмечает В.М.Межуев, в бывшем Советском Союзе «его называли по-разному: трудовой или народной интеллигенцией, прослойкой, армией работников умственного труда»¹⁴. В советском обществе средний класс являлся вполне благополучным социальным слоем. Стандарты его образа жизни и потребительского поведения отнюдь не уступали среднему уровню, существующему в мире. Тогдашним средним классом являлось до 35 % интеллигенции. Это, прежде всего, такие ее профессиональные группы, как ученые, инженеры, преподаватели вузов, врачи. Критериями выделения интеллигенции в среднем классе были достаточно благополучное по отечественным меркам материальное положение основной массы интеллигенции,

занятой в области образования, науки, здравоохранения. К примеру, профессора и преподаватели вузов получали заработную плату, превышавшую даже заработную плату чиновников, высокий социальный престиж и статус в обществе. Хотя надо заметить, что по уровню доходов и имущественной обеспеченности наша интеллигенция значительно отставала от интеллектуалов, составляющих западный средний класс. Кроме того, отечественная интеллигенция, входившая в состав тогдашнего среднего класса, обладала высоким интеллектуальным и творческим потенциалом, т. е. высоким уровнем и качеством образования, квалификации и культуры. Немало представителей среднего класса окончили самые престижные высшие учебные заведения страны – МГУ, Ленинградский университет, МИФИ, МФТИ. К слову, ныне в рейтингах соответствующих международных агентств даже самые сильные российские вузы (у нас ведущими вузами страны являются МГУ и СПбГУ) не входят в списки первых двухсот. В целом ряде направлений в мировой иерархии интеллектуально развитых стран представители интеллигенции, входившие в средний класс, занимали первые позиции.

Важно отметить и то, что в советское время немалая часть интеллигенции, являющейся средним классом, обладала самостоятельностью мышления, несмотря на всевозможные идеологические препоны, высокой самооценкой, чувством собственного достоинства, уверенностью в будущем. К тому же интеллигенция выступала носителем национальной культуры, выполняла функции культурного объединителя общества, выражала интересы всего общества. Весьма примечательно, что в советское время представители интеллигенции, относящиеся к среднему классу, были сосредоточены в основных крупных российских городах, научных центрах, прежде всего в Москве, Ленинграде и на Урале.

Существует ли в постсоветской России, ставшей на путь социальных и культурных преобразований, средний класс как социальное образование, обладающее признаками, которые характеризуют его материальные ресурсы, культурный капитал и социальный статус? Применимо ли это понятие к нынешней российской ситуации? На этот вопрос пока нет единого ответа.

Согласно одной точке зрения, передел государственной собственности под видом приватизации и реформы начала 1990-х гг. привел к тому, что у нас средний класс, по сути дела, был прак-

тически уничтожен¹⁵. Аналогичную точку зрения высказывают и те авторы, которые полагают, что средний класс в новой России – это фикция¹⁶. Ибо, по сравнению с западноевропейским (подлинным) средним классом, российский средний класс находится за чертой бедности.

Основанием для такого утверждения служит то, что у нас были созданы крупные, но не средние и мелкие собственники. Основные ресурсы страны стали достоянием не более 1% населения. К тому же не был создан значительный слой эффективных собственников. Нельзя не учитывать и то, что преобразования в России привели к утрате интеллектуального и образовательного ресурса. К тому же российское общество распалось на два неравноценных полюса, пропасть между которыми постоянно увеличивается. На одном полюсе – богатые и очень богатые люди, составляющие не более 5% населения страны. На другом – подавляющее большинство россиян, которое в условиях капитализма не приобрело устойчивого благосостояния.

Что касается интеллигенции, то происходящий в современной России процесс поляризации расколол интеллигенцию на отдельные социальные группы – элитарную и массовую, имеющую различную перспективу развития. В состав элитарной интеллигенции входят те ее представители, которые имеют власть, капитал и определенный интеллектуальный потенциал. К этой группе интеллигенции относятся квалифицированные специалисты в области политики, бизнеса, науки, образования и т. п. Массовую часть интеллигенции составляют преподаватели вузов, работники науки. В постсоветской России в состав «верхнего» полюса общества входит верхушечная прослойка интеллигенции, т. е. высококвалифицированные профессионалы – известные адвокаты, врачи, ученые. В то же время подавляющая часть интеллигенции, а именно такие ее профессиональные группы, как учителя, преподаватели вузов, рядовые врачи, инженеры, еще недавно имевшие достойный уровень жизни и высокий социальный статус, составили «нижний» слой российского общества.

В связи с этим отметим, что социальная дискредитация среднего класса в ходе преобразований в современной России привела к деградации ее «традиционных» слоев. Это выразилось в резком ухудшении их социального положения. «Новые» социальные слои

в среднем классе, представленные людьми интеллектуальных профессий, не всегда и не все смогли адаптироваться к переменам 1990-х гг., выжить за счет традиционного для них труда по своей профессии. Уровень жизни, социальный статус и престиж в обществе «новых» средних, представленных интеллигенцией, резко снизились, и большинство оказалось на обочине жизни. Поэтому есть основания считать, что сегодня представители интеллигенции в массе своей не могут претендовать на устойчивое среднее место в социальной иерархии.

Отметим, что социальные и культурные трансформации в России привели к тому, что наше общество стало резко дифференцированным и социально поляризованным. Рост реальных доходов граждан происходит в основном у их обеспеченных слоев. Ныне на долю 10% самых обеспеченных граждан приходится около трети всех денежных средств, а на долю 10% наименее обеспеченных – всего лишь 1,9% общих доходов. Средний доход бедной части населения страны в 30 раз меньше среднего дохода богатых, а в Москве – даже в 50 раз. Если учитывать неофициальные доходы, то разрыв в доходах богатых и бедных еще больше¹⁷. Между тем считается, что предельно допустимый коэффициент дифференциации в доходах равен 16. Даже в условиях экономического кризиса у нас постоянно растет число долларовых миллиардеров. Так, в 2003 г. в России их было 11, в 2008 г. – 49, а в 2009 г. – уже 77. Естественно, это не способствует созданию благоприятных условий для формирования массового среднего класса, в том числе и за счет людей интеллектуальных профессий.

Известно, что социальная дифференциация – явление, которое происходит во всем мире. Однако в европейских странах разрыв между богатыми и бедными составляет от 7 до 10 раз. Только в США доходы самых богатых граждан выше, чем самых бедных в 15 раз. Между тем в постсоветской России поляризация общества превысила предельно допустимые для стабильных государств нормы, что не укладывается ни в какие разумные рамки¹⁸.

Часть отечественных исследователей придерживается противоположной точки зрения на наличие у нас среднего класса, включая в его состав и интеллигенцию. Согласно данной позиции, значительная часть представителей среднего класса, в том числе и интеллигенция, преодолела порог социальной устойчивости и со-

хранила собственную идентичность. У нас продолжает существовать довольно многочисленный средний класс, который был создан еще в советское время. Вместе с тем в результате существенной социально-культурной трансформации российского общества развивается новый средний класс, который достиг значимой численности. В его состав входит и интеллигенция¹⁹.

Подчеркнем, что в фокусе внимания исследователей находятся проблемы, касающиеся определения границ среднего класса в постсоветской России, его имущественного статуса, ценностного мира, культурных и политических предпочтений.

В связи с этим отметим, что вопрос о существовании в современной России вообще среднего класса, критериях его выделения и численности является предметом дискуссии среди отечественных специалистов в течение длительного времени. По нему высказываются полярные точки зрения.

Большинство специалистов сходится во мнении, что сегодня у нас средний класс (его называют по-разному: «прототипом среднего класса», «средней прослойкой», «средним потребительским слоем», а нередко так называемым средним классом) расширяется и укрепляется, представляя собой активную социальную группу населения. Согласно данным одних исследователей²⁰, средний класс в постсоветской России насчитывает четверть (в крупных городах – треть) занятого населения. По данным других исследователей²¹, средний класс у нас составляет около 40 % активного населения. Однако в дальнейшем один из авторов этой работы (Н.Е.Тихонова) дает менее оптимистическую оценку доли среднего класса в нынешней России – 26 %²². Это, вне всякого сомнения, свидетельствует о крайней узости этого слоя в современном российском обществе.

Как представляется, основным источником формирования этого среднего класса являются лица, в большинстве своем имеющие не только высшее образование, но и выходцы из наиболее образованных слоев общества, и проживающие в крупных городах. Что касается формирования среднего класса за счет лиц интеллектуальных профессий, то этому способствует распространение информационно-коммуникационных технологий, инноваций, т. е. нового научно-технического знания, которое формируется прежде всего в результате инвестирования в его разработку и внедрение.

Немалые средства в это вкладывает государство. Кроме того, пополнение среднего класса интеллигенцией в немалой степени связано с изменением ее трудовой мотивации и ценностных представлений.

В то же время существует и менее оптимистическая точка зрения о численности в нашей стране среднего класса, в том числе и за счет интеллигенции. Согласно ей, число представителей среднего класса за все годы преобразований вряд ли превышают 7–10 % населения²³. Причем средний класс растет главным образом за счет его пополнения чиновничеством, которому созданы наилучшие условия жизни и работы, а также лицами, занятыми в торговле и в сфере финансов. В то время как положение традиционных профессиональных групп среднего класса – врачей, учителей, инженеров, ученых, особенно в условиях экономического кризиса ухудшилось. В конечном счете, это не способствует росту численности среднего класса, его пополнению за счет лиц, массовых интеллектуальных профессий.

Весьма примечательно, что островами нынешнего среднего класса являются лишь столичные мегаполисы, в частности, Москва, отличающаяся высоким уровнем централизации экономической и культурной жизни, развитием коммуникаций, высоким уровнем образования и квалификации людей. Следует учитывать также и наличие здесь высокого уровня научного потенциала. Так, в середине 2000-х гг. на Москву приходилась пятая часть всех организаций в Российской Федерации, занимающихся исследованиями и разработками, и треть всего персонала страны, занятого исследованиями и разработками. Кроме Москвы средний класс сосредоточен в Санкт-Петербурге и некоторых крупных российских городах. В то время как в средних городах и особенно в провинции он ничтожен. Ибо невысокое экономическое и социокультурное положение провинции отрицательно влияет на степень адаптации людей к новой реальности, их социальное самочувствие.

Известно, что средний класс – комплексное социальное образование, имеющее свою внутреннюю структуру. Средний класс подразделяется не только на «старый» и «новый», но он дифференцируется и по сектору занятости (государственный или частный), делится на верхний, собственно средний и нижний средний класс.

Как свидетельствуют эмпирические исследования, проведенные в 2008-м и 2009 г. в Институте социологии РАН²⁴, в постсоветской России «старый» средний класс составляет всего 3 %, в

то время как «новый», представленный и интеллигенцией, равен 82 %. Большинство представителей среднего класса заняты в государственном секторе экономики (46 %). В то время как на приватизированных предприятиях – 11 %, на вновь созданных частных предприятиях (основу которых составила государственная собственность) – 23 %. В численном составе всего среднего класса его верхний (высший) слой составляет 20 %; собственно средний класс – 28 %; в состав нижнего слоя входит 41 % населения. Именно этот слой среднего класса и определяет общую картину всего среднего класса современного российского общества.

Что касается интеллигенции, то в современной России в состав верхнего слоя среднего класса входит активная и благополучная часть интеллигенции. Это – незначительная часть квалифицированных специалистов, относительно узкий слой интеллигенции, занятой в основном в гуманитарных науках, которые ныне переживают «звездный час». Она существенно отличается от остальной ее части, приближаясь к богатым слоям российского общества. Этому способствует занятие интеллигенции выполнением чрезвычайно доходной функции – экспертной. Она заключается в выработке стратегий социально-экономического развития страны, для осуществления которой необходима интеллигенция, занятая в социогуманитарных науках. Между тем, к примеру, в США университетский профессор относится к верхнему слою среднего класса вне зависимости от того, в какой области научного знания он занят.

К среднему слою – собственно среднему классу – относится та часть интеллигенции, которая занята в частном секторе экономики, особенно в нефтяных и газовых отраслях хозяйства. За прошедшие 20 лет она успешно вписалась в новую социальную реальность, обеспечила себе нормальный, не только по российским меркам уровень жизни благодаря традиционному для нее труду по своей профессии.

Нижний (бедный) слой среднего класса составляет главным образом массовая интеллигенция, занятая преимущественно в государственном секторе экономики, так называемые бюджетники, либо на приватизированных предприятиях. По своему статусу, доходу, уровню и качеству жизни представители нижнего слоя среднего класса гораздо ближе к бедным, чем к собственно среднему

классу. Игнорирование государством, властной элитой интересов этого слоя интеллигенции привело к тому, что немало его представителей, особенно в провинции, живет довольно скромно.

Важно отметить, что наличие высшего образования само по себе еще не гарантирует попадание человека в средний класс. Одним из основных критериев при вхождении в него является уровень материального благосостояния. Конечно, по своим имущественным характеристикам и стандартам потребления средний класс в постсоветской России, в том числе и представленный интеллигенцией, существенно отличается от других групп общества.

Однако если сравнивать российский средний класс и средний класс развитых европейских стран и США, то отечественный средний класс в большинстве своем, включающий и лиц интеллектуальных профессий, не соответствует высоким западным стандартам по уровню материального благосостояния, а следовательно по образу и стилю жизни. К примеру, заработная плата российской интеллигенции, занятой в науке, которая является основным источником дохода, составляет 12–13 тыс. рублей в месяц, а в РАН – несколько больше. Согласно официальным данным, она составляет более 33 тыс. рублей, на самом деле значительно меньше. Сегодня профессор обычного федерального вуза получает заработную плату примерно в 7 раз меньше, чем парламентарий, не говоря уже о высокопоставленных чиновниках исполнительной власти. Это весьма далеко от уровня европейских стандартов. Видимо, поэтому 44% интеллигенции характеризуют уровень своей заработной платы как плохой, и лишь 19 % – как хороший. Подтверждением этому может служить эмпирический опрос, проведенный в конце 2010 г., 170 представителей российского научно-технического сообщества, занимающих ведущие позиции в ряде областей знания²⁵. У нас лица, занятые в сфере науки, образования, а особенно культуры, т. е. там, где больше всего сосредоточено высококвалифицированных специалистов, обычно входят в первую пятерку снизу по уровню оплаты труда в стране. Меньше них получают только работники сельского хозяйства. Зарботная плата учителей колеблется от 5–7 до 30–40 тыс. рублей и составляет менее 2/3 от ее уровня в промышленности. Это касается в основном Москвы, Санкт-Петербурга и некоторых крупных российских городов. В провинции заработная плата

учителей крайне мала. И это несмотря на то, что высшая власть в стране постоянно подчеркивает большой общественный престиж и социальную значимость данных групп интеллигенции. Обещание «поставить советского учителя на такую небывалую высоту, на какой он никогда не стоял» не сумели выполнить ни давший его Ленин, ни те, кто пришел ему на смену, особенно в постсоветской России.

Между тем, например, в США средняя ежегодная заработная плата интеллектуала, занятого в социальных и гуманитарных науках, равняется 70.850 и 59.970 долл. соответственно, в инженерных науках – 84.090, а в естественных науках – 77.540 долл. Здесь же педагоги получают заработную плату выше средней по стране на 30 %. Как видно, разница в размере заработной платы у нас и в развитых странах мира весьма существенна.

К тому же средний класс постсоветской России не обладает ни солидным капиталом, ни таким видом собственности, как ценные бумаги (опрос, проведенный специалистами ГУ ВШЭ в 2008 г. в Москве и Санкт-Петербурге, а также в 11 территориально-экономических районах России, показал: из профессионалов с высшим образованием ими владело лишь 8,5 %) ²⁶. Исследования специалистов, проведенные в ряде российских городов, позволили сделать вывод: из всех видов частной собственности, которыми обладает средний класс, можно выделить только квартиру, дачу с небольшим участком земли, автомобиль и туристические поездки за границу, в основном в Турцию и Египет, реже – в западные европейские страны. Однако все это несопоставимо с западными образцами. Не обладает российский средний класс ни рентой, ни высоким социальным престижем. Естественно, это не делает интеллигенцию одним из источников формирования среднего класса в современной России.

Однако если говорить в целом, то отечественный средний класс, включающий в себя и интеллигенцию, характеризуется лучшими условиями жизни, является относительно состоятельным слоем общества, стремится реализовать свой культурный капитал, а именно мастерство, квалификацию и профессиональные навыки работника, ориентирован на интенсивный и хорошо оплачиваемый труд. Ведь для того, чтобы достичь успеха в жизни, необходимо интенсивно трудиться.

Важнейшими критериями среднего класса являются его социально-политические, культурные и морально-нравственные ценности, мировоззренческие установки. Что касается российского среднего класса, то он, как и российское общество в целом, придерживается различных идеологических направлений: частично средний класс является сторонником социалистических идей; частично – либеральных, частично – социал-демократических, что особенно характерно для леволиберальных представителей интеллигенции, проживающих в крупных городах, прежде всего в Москве и Санкт-Петербурге. Частично средний класс придерживается традиционных русских ценностей. Довольно значительная часть российского общества, в том числе и среднего класса, не ассоциирует себя ни с каким идеологическим направлением. Об этом свидетельствуют результаты социологических исследований²⁷.

У отечественного среднего класса отсутствуют свои политические партии, в то время как отношение к существующим политическим партиям у него крайне скептическое. В большинстве своем средний класс у нас отстранен от участия в общественной жизни страны, в работе политических партий, митингах, демонстрациях, забастовках участвует малое число представителей среднего класса, в том числе и интеллигенции. Опросы общественного мнения, проведенные весной 2012 г., показали: уровень протестной активности, количество людей, готовых прийти на протестные акции, составляет 6–7 %, но дальше он не растет. Причиной этому служит отсутствие тех лидеров, которые выражали бы интересы среднего класса. Кроме того, средний класс осознает, что лишен возможности оказывать влияние на принятие важных для страны решений. Конечно, в последнее время мы были свидетелями самоорганизации различных слоев российского общества, прежде всего среднего класса. Примером может служить волна общественно-политического движения весной 2012 г., участником которого являлась и часть интеллигенции. Однако в целом у российского общества, да и конкретно среднего класса, нет общих интересов, стремления защищать размытые цели, которые ставят перед собой разные группы людей.

Весьма примечательно, что отечественный средний класс высоко оценивает личную заинтересованность в труде, а также значимость такой экзистенциальной или смысложизненной ценно-

сти, как свобода. Причем сильнее всего ценность свободы осознает интеллигенция, много лет страдавшая от вмешательства власти в решение сугубо творческих проблем. Кроме того, средний класс и входящая в него интеллигенция высоко оценивает возможность для проявления самостоятельности, личной самореализации, ответственности за собственную судьбу. Из человеческих качеств, которые наиболее ценит средний класс, в состав которого входит и интеллигенция, на первом месте стоит профессионализм.

Следует отметить, что далеко не в полной мере у российского среднего класса сформирована соответствующая система морально-нравственных и духовных ценностей. Как свидетельствует эмпирическое исследование²⁸, для него характерна ярко выраженная индивидуалистическая тенденция. Он отрицает ценности солидарности. Чувство долга, равнодушие в иерархии качеств человека стоят у него на последнем месте.

Мы полагаем, что в современной России большинство представителей традиционных групп интеллигенции – врачи, учителя, ученые, инженеры могли бы стать важным источником формирования «нового» среднего класса, т. е. лиц, занятых высококвалифицированным умственным трудом. Однако вступление России в начале 1990-х гг. в эпоху радикальных перемен привело к деградации интеллектуального потенциала страны.

Этому способствовали низкий уровень государственного финансирования таких важных сфер человеческой деятельности, как наука, образование, здравоохранение. Так, за последние 20 лет расходы на науку сократились более чем в 5 раз и составляют сегодня 0,19 % от ВВП и эквивалентны годовому бюджету среднего университета США. Как отмечает академик Ж.И.Алферов, расходы государства на Академию наук упали в 10–20 раз. В плачевном состоянии находится у нас и прикладная наука. В советское время она составляла две трети научного потенциала страны, а за годы реформ практически уничтожена. Между тем в странах, которые принято называть развитыми, расходы на науку составляют более 2 % национального дохода, к тому же они постоянно растут. Как следствие, снижение средств российского государства на науку, а также образование и культуру ведет к резкому ухудшению материального положения подавляющей части интеллигенции, которая едва обеспечивает себе приемлемое социальное положение.

Важно и то, что жизненные стандарты и потребительские ожидания значительной части интеллигенции являются одними из наиболее низких в стране. Российская интеллигенция не обладает высоким качеством жизни и потому вряд ли способна выполнять функцию социального стабилизатора общества. Резко упали социальный статус и стиль жизни интеллигенции в обществе. В результате утраты интереса к развитию науки со стороны государства произошло падение ее престижа и труда ученого в сознании граждан страны. Согласно одному из социологических опросов, в России ученых ценят только 1 % населения²⁹.

Следует также отметить, что в развитых странах одной из наиболее важных характеристик среднего класса в его классическом смысле является то, что это носитель национальной культуры. Она ориентирована на традиции и наследие прошлого. К тому же национальная культура является одним из мощных факторов, способствующих формированию национального самосознания. Кроме того, в развитых странах средний класс является основным носителем традиционных норм и знаний и выразителем общественных интересов. Потому он и выполняет функцию культурного интегратора в обществе.

Посмотрим, как это происходит в современной России. Что касается нашего недалекого прошлого, то интеллигенцию в целом характеризовало определенное единство социокультурных установок. Однако этого нельзя сказать о нынешней российской интеллигенции как составной части среднего класса. Перефразируя слова Ленина о наличии двух культур в каждой национальной культуре, можно сказать, что в результате радикальных перемен в обществе в среде интеллигенции произошел раскол между различными социокультурными силами. Можно смело утверждать, что далеко не вся современная российская интеллигенция придерживается только традиционной культуры и традиционных ценностей как неизменной социокультурной субстанции.

В результате радикальных преобразований в российском обществе, носящих характер социокультурной реформации, были разрушены прежние культурные нормы и ценности. У советской и постсоветской интеллигенции, особенно ее молодого поколения, входящих в нынешний средний класс, присутствуют разные социокультурные установки. По словам социолога

Л.Бызова³⁰, сохранившиеся «еще советские профессора и инженеры кажутся оазисом высокой культуры и духовности». Эта часть бывшей советской интеллигенции знает и ценит русскую культуру прошлого, прежде всего философскую и религиозно-философскую мысль, которые являются связующим звеном нашего народа.

Нельзя отрицать того, что среди части бывшей советской интеллигенции, и особенно молодого поколения современной российской интеллигенции (а именно она и составляет ныне у нас средний класс), немало тех, кто оторвался от «почвы», от своих национальных корней и традиций, не интересуется своей национальной культурой и историей. Эта часть российской интеллигенции является носителем новой посттрадиционной и постсоветской культуры. Для нее характерна ориентация на индивидуалистический успех. Эта часть интеллигенции не желает идти на жертвы ради общих целей, а ценит в основном свою карьеру, материальный достаток, комфортную жизнь, хочет жить здесь и сейчас, и для себя. Конечно, нельзя отрицать того, что комфортная жизнь, к которой надо стремиться, и общие цели – вещи вполне совместимые. Плохо, когда ценится только материальное благополучие и комфорт в жизни.

Важно и то, что по сравнению с интеллигенцией нашего недалекого прошлого, в современной российской интеллигенции уже не так много людей, обладающих высокой духовной культурой, а также обширными и разносторонними знаниями. В ее среде явно недостаточно специалистов с высоким уровнем профессиональной подготовки. Особенно это касается молодых представителей интеллигенции. И это несмотря на то, что подготовка специалистов с высшим образованием ведется не только в государственных высших учебных заведениях, испытывающих недостаток финансирования, но и в элитных учебных заведениях. Среди наших граждан в возрасте 25–35 лет высшее образование имеют 57%. Однако за последние 20 лет немало из них не могут найти себе работу по специальности. Ибо российской экономике не нужно столько людей с высшим образованием. В результате люди с высоким уровнем образования не удовлетворены характером своей деятельности, отсутствием перспектив. Иными словами, они не могут найти себе достойное место в жизни.

Итак, негативные тенденции в интеллектуальной сфере, а именно низкий уровень финансирования науки, образования, культуры, резкое снижение уровня жизни интеллигенции, падение престижа и статуса труда интеллигенции, в том числе и на государственном уровне, низкая привлекательность науки, образования и культуры отнюдь не способствуют формированию среднего класса в России за счет интеллигенции.

Мы считаем, что источником формирования в современной России среднего класса за счет пополнения его интеллигенцией являются только те ее представители, которые адаптировались к рыночным условиям жизни, играют новые социальные роли в обществе. Это в основном те группы интеллигенции, которые заняты в частном секторе науки, образования (в качестве примера можно привести Международную академию маркетинга и менеджмента, которая готовит молодых россиян, имеющих немалые материальные возможности, для гарантированного поступления в итальянские вузы, а в дальнейшем и для работы в Италии), а также на крупных приватизированных и частных предприятиях. Эта часть интеллигенции имеет высокий уровень жизни, доходы порядка нескольких тысяч долларов в месяц, обладают соответствующей имущественной базой, ее знания и опыт востребованы. К тому же они получают гранты отечественных, а особенно зарубежных научных фондов. Положение этой части интеллигенции приближается к положению интеллектуалов западных стран. Они имеют возможности для профессионального роста, способны к овладению новыми знаниями и успешно конкурируют на рынке труда.

Известно, что государство, власть избирательно подходила к разным группам интеллигенции. Материальное благополучие интеллигенции в огромной степени зависело от заинтересованности власти в определенных группах интеллигенции. Чтобы осуществлять властные функции, достигать конкретных политических целей, власть нуждается в знаниях и умениях интеллигенции, использует ее рекомендации, если, конечно, они не идут вразрез с характером и содержанием ее собственной деятельности. Отсюда следует, что средним классом является и та часть российской интеллигенции, которая интеллектуально обслуживает власть, у которой находятся большие деньги, предлагает власти эффективные

прикладные политические технологии, открывающие доступ к капиталу и ресурсам. Это такие профессиональные группы интеллигенции, как социологи, политологи, имиджмейкеры, разработчики избирательных технологий и т. д. За прошедшие со времени становления новой России годы эта часть интеллигенции не только сохранила то, что она имела в советское время, но и существенно приумножила свое благосостояние, имеет достойный уровень жизни, высокий статус и престиж в обществе.

В заключение следует отметить, что у нас еще не создан полноценный средний класс как численно значительная социальная общность, сопоставимая по влиятельности и близкая по своим социокультурным характеристикам к среднему классу в западном понимании. Средний класс на протяжении всех лет преобразований является главным дефицитом в российском обществе, и не составляет в нем социального большинства.

Но у среднего класса в современной России есть будущее. Говоря о будущем российского среднего класса и его пополнении за счет интеллигенции, надо учитывать следующее. Необходима последовательная государственная политика, направленная на рост уровня материального благосостояния интеллигенции, повышение ее статуса и престижа в обществе, особенно тех ее социальных групп, кто, как отметил В.Путин в статье для газеты «Известия», «тащит на себе страну, – врачей, учителей, инженеров...». К тому же необходимо создание в современной России нормально функционирующего общества, предъявляющего спрос на опыт, знания и способности интеллигенции, занятой в различных областях человеческой деятельности. Разумеется, создание таких условий требует от властных структур достаточно длительного времени, а главное политической воли. Без их наличия невозможно создание полноценного среднего класса в современной России и его формирование за счет интеллигенции.

Примечания

- 1 См.: *Стариков Е.* Угрожает ли нам появление «среднего класса»? // *Знамя*. 1990. № 10; *Беляева Л.А.* «Средний слой» в советском обществе: перспективы формирования // *Социально-полит. журн.* 1991. № 10.
- 2 См., например, *Заславская Т.И., Громова Р.Г.* К вопросу о «среднем классе» российского общества // *Мир России*. 1998. № 4; *Рывкина Р.В.* Эксперты о среднем классе в России // *Информ. бюл.* 1993. № 6; *Беляева Л.А.* Перспективы развития среднего класса в России // *Социол. журн.* 1994. № 2; *Она же.* «Новые» средние в России // *Свободная мысль*. 1998. № 7; *Голенкова З.Т., Игитханян Е.Д.* Средние слои в современной России (опыт анализа проблемы) // *Социол. исслед.* 1998. № 7.
- 3 См.: *Беляева Л.А.* Социальная стратификация и средний класс в России. М., 2001; *Средние классы в России: экономические и социальные стратегии*. М., 2003; *Средний класс в современном российском обществе*. М., 1999; *Средний класс в современной России*. М., 2008; *Тихонова Н.Е., Мареева С.В.* *Средний класс: теория и реальность*. М., 2009.
- 4 См.: *Беляева Л.А.* Социальная стратификация и средний класс в России. С. 128.
- 5 Отметим, что в отечественной научной литературе некоторые исследователи отказываются от употребления категории «интеллигенция» и предлагают заменить ее на принятый в мировом общественном знании термин «профессионал».
- 6 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 10. С. 124.
- 7 Там же. Т. 26. Ч. 2. С. 636.
- 8 *Шкаратан О.И.* и др. Социально-экономическое неравенство и его воспроизводство в современной России. М., 2009. С. 300.
- 9 Свобода. Неравенство. Братство. Социологический портрет современной России. М., 2007. С. 190, 191.
- 10 *Тихонова Н.Е., Мареева С.В.* Средний класс: теория и реальность. С. 89–90.
- 11 *Соколов А.В.* Интеллигенты и интеллектуалы в российской истории. СПб., 2007. С. 145.
- 12 *The New Times*. № 16. 14 мая 2012 г.
- 13 *Соколов А.В.* Поколения русской интеллигенции СПб., 2009. С. 511; *Раев М.* Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919–1939. М., 1998. С. 199.
- 14 См.: *Свободная мысль-XXI*. 2001. № 2. С. 51.
- 15 *Симонян Р.Х.* Средний класс: социальный мираж или реальность? // *Социол. исслед.* 2009. № 1. С. 59.
- 16 *Шкаратан О.И.* и др. Указ. соч. С. 350.
- 17 *Лит. газ.* 17–23 февр. 2010 г.
- 18 *Перегудов С.П.* Национально-государственная идентичность и проблемы консолидации российского государства // *Полит. исслед.* 2011. № 3. С. 145.
- 19 См.: *Свобода. Неравенство. Братство*. С. 240.
- 20 Социальные факторы консолидации российского общества: социологическое измерение. М., 2010. С. 139.
- 21 *Тихонова Н.Е., Мареева С.В.* Средний класс: теория и реальность. С. 93–95.

- 22 *Тихонова Н.Е.* Средний класс как гарант стабильности и основа для консолидации российского общества // Социальные факторы консолидации российского общества: социол. измерение. М., 2010. С. 40.
- 23 *Согрин В.В.* Противоречивые итоги президентства В.Путина // Общественные науки и современность. 2009. № 1. С. 76.
- 24 *Тихонова Н.Е., Мареева С.В.* Указ. соч. С. 100–103.
- 25 *Андреев А.Л.* Перспектива инновационного развития России глазами научно-технической интеллигенции // Социол. исслед. 2011. № 6. С. 75.
- 26 *Шкаратан О.И.* и др. Указ. соч. С. 351.
- 27 *Бызов Л.* Где искать идеологию большинства? // Лит. газ. 18–24 апр. 2012г..
- 28 Средний класс в современной России. М., 2008. С. 101, 102, 121.
- 29 См.: Лит. газ. 8–14 июня 2011 г.
- 30 Лит. газ. 2–8 нояб. 2011 г.

К.П. Трофимова

К проблеме изучения религиозных традиций в мультикультурном сообществе

На сегодняшний день исследование мультикультурных пространств в контексте глобализации представляется крайне актуальным как с теоретической, так и с практической точки зрения. В этом отношении весьма примечателен регион Балкан, который заслуженно именуется в ряде исследований, с одной стороны, «областью мультиэтничного смешения», а с другой, «пространством, где выражается нарциссизм малых различий»¹. Это означает, что в едином балканском пространстве сосуществуют различные народы, объединенные исторической судьбой, при этом каждый из них стремится сохранить и подчеркнуть собственные культурные основания.

Перед нами регион, где веками взаимодействуют друг с другом различные этнокультурные традиции, которые благодаря взаимодействию создают мозаику, изучение которой представляет своего рода методологический вызов исследователю.

В формировании культур на территории Юго-Восточной Европы определяющую роль играют этнический и религиозный факторы, что неоднократно подчеркивалось рядом исследований². Религия составляет базовую неотъемлемую часть конструирования этнической и культурной идентичности народов данного региона. Сербский социолог культуры Д.Джорджевич предлагает схематичный обзор балканского мультикультурного пространства через выделение в нем трех «культурных кругов»³. Их основу составляют религиозные традиции, исторически

сформированные и институционально закрепленные в рамках религиозных конфессий в исследуемом регионе: православная с источником в византийской культуре, западноевропейская (католическая и протестантская) и исламская, включающая черты, характерные для культуры оттоманского периода⁴. В рамках данного подхода эти религиозные традиции, играющие ключевую роль в формировании «культурных кругов», трактуются исследователем как «широкие»⁵.

Наряду с ними ученый обращает внимание на религиозные меньшинства, включающие в себя религиозные сообщества и организации, не имеющие широкого распространения и обладающие второстепенным значением. Статус меньшинства данные сообщества приобретают в зависимости от того или иного социального контекста.

С содержательной точки зрения формальное определение вышеуказанных религиозных традиций не отражает их сложной внутренней структуры. В различных исследованиях внутренняя структура традиций рассматривается на основе определенных критериев для дифференциации внутри них тех или иных систем верований и практик.

Так, исходя из содержания вероучения и практик, ислам на Балканах может быть представлен не только как ислам улемов⁶, но также как суфизм, который внутренне неоднороден. Также в исследованиях по проблеме можно встретить разделение ислама на «нормативный» и «народный», подобно тому как в некоторых работах используются понятия «народное» христианство или «народное» православие. «Народные» традиции, понимаемые большинством авторов как локальные, включают в конфессию элементы комплексов языческих верований и обрядов, распространенных в данном регионе, что выявляет специфику исследуемой религиозной традиции в конкретном культурном контексте⁷.

Внутреннее содержание христианской и мусульманской традиций может быть также дифференцировано в связи с этнокультурной идентичностью и социально-политическими контекстами. При подобном способе рассмотрения разграничение традиций происходит на основе специфики их оформления среди различных народов. В отдельных исследованиях авторы обращаются к рассмотрению традиций в геополитическом контексте (ислам, хри-

стианство, иудаизм в Боснии, Македонии, Болгарии и т. д.) или на основе этнического контекста (ислам у помаков, цыган, католицизм у албанцев, сербское православие и т. д.).

Таким образом, комплексность религиозной традиции заключается в разнообразии форм ее бытования и выражается в вариативности содержания, которое обнаруживается в многочисленных локальных традициях. Включенные в них комплексы верований и практик складывались в результате различных межкультурных процессов в определенных социальных и исторических условиях. Данное обстоятельство обуславливает разнообразие их содержания и специфику каждой из локальных традиций. Так, например, исламизация Балкан привела к возникновению таких феноменов как криптокатолицизм, когда ряд этнических сообществ при исполнении формальной стороны исламской обрядности продолжали исповедовать католицизм, что, в конечном счете, породило специфическую традицию, объединяющую элементы ислама и христианства.

Различные локальные традиции могут объединяться не только в пределах смыслового поля определенной религиозной традиции, но и между собой как результат процессов культурного взаимовлияния. Они могут обладать единой содержательной основой или иметь сходства в рамках того или иного контекста. Причиной тому является культурная диффузия, когда возникающие религиозные традиции строятся на комбинации элементов различных существующих в данном ареале систем верований и практик. Важную роль в этом процессе играет так называемая «народная» традиция, которая не образует формального института и объединяет собой обладающие синкретическим характером комплексы верований и практик⁸.

Переплетение религиозных традиций проявляется, в том числе, в календарной обрядности, обрядах жизненного цикла и каузальных ритуалах, которые распространены в различных этнокультурных сообществах⁹. В качестве примера можно привести распространенный обычай почитания святых и особенно мест их предполагаемого захоронения, который, в зависимости от конкретного контекста, включает в себя сочетание элементов христианской, мусульманской и языческой традиций¹⁰.

Таким образом, несмотря на своеобразие отдельных локальных традиций, они составляют части единой религиозной и культурной мозаики региона, а сравнительный анализ их содержания

выявляет определенные сходства между ними, а также их включенность в общие семантические контексты. Подобный феномен сосуществования и взаимодействия религиозных традиций можно представить как «единство в многообразии», явление, которое может быть характерно для мультикультурного пространства¹¹.

Как уже отмечалось, в процессе исследования различных религиозных традиций данного региона мы сталкиваемся с проблемой их дифференциации. Возникает вопрос, как возможно корректно разграничить существующие в данном пространстве религиозные традиции, каковы критерии для определения места той или иной локальной традиции в рамках «широких» традиций. Иными словами, что включают в себя обозначенные выше «широкие» традиции в их сущностном содержании, а также во всем их внутреннем разнообразии: что есть исламская религиозная традиция, что есть христианская религиозная традиция, какова особенность бытования этих традиций и в каком виде они репрезентированы в культурах тех или иных сообществ данного региона. Можем ли мы говорить о православии, католицизме, протестантизме или исламе на Балканах, или же на уровне «малых» традиций мы всякий раз рассматриваем новую форму православия, католицизма, протестантизма и ислама? Изучаем ли мы христианство или христианства, ислам или исламы?

Эта проблема требует понимания описанной выше культурной специфики, которая характерна в настоящее время для различных культурных процессов на Балканах. В частности, от исследователя требуется определение границ религиозных традиций и выявление их основных характеристик. Как следствие, в связи с концептуализацией объекта исследования возникает потребность в решении методологической проблематики.

Методология рассмотрения сложносоставных религиозных традиций может быть представлена в рамках ряда концепций, подходящих к решению данной проблемы с разных углов зрения. С одной стороны, можно ограничиться рассмотрением локальных традиций в их разнообразии, изучая процесс их конструирования и уделяя внимание их специфике как отдельных культурных феноменов. Проблема соотношения отдельных локальных комплексов представлений и практик и рамочных религиозных систем может решаться через призму идентичности. То есть все то, что носите-

ли традиции идентифицируют в качестве элементов христианства или ислама, рассматривается, соответственно, как элементы христианской и мусульманской традиции. При этом сами эти традиции предстают лишь в качестве ярлыков, которыми обозначаются разнородные явления, иными словами, являются теоретическими конструктами. Данная позиция отражает методологическую стратегию анти-эссенциализма или конструктивизма.

С другой стороны, мы можем через рассмотрение исторического развития той или иной религиозной традиции выделить в ней основополагающее смысловое ядро или стрежень, который будет пониматься как сущность религиозной традиции, т. е. то, что обеспечивает ее целостность, единство восприятия и составляет предельный минимум ее содержания. При данном способе рассмотрения вариативность содержания локальных традиций может проявляться лишь в том, что не касается сущностных вероучительных положений и обрядовых норм. В этом подходе, благодаря выделению ядра традиции, качественная специфика локальных образований отодвигается на задний план, или же вообще отрицается. То есть любое отступление от выявляемого исследователем «существа ислама» трактуется как «не ислам». В исследованиях этого типа под содержательным ядром религиозной традиции или ее стержнем зачастую понимается «знание», содержащееся в корпусе общепринятых текстов и обладающее нормативным характером. Благодаря выделению нормативного смыслового ядра религиозная традиция трактуется как система, организующая различные социальные сферы, оказывающая влияние на повседневную жизнь, а потому обладающая тотальным характером. Подобный подход чаще всего именуется эссенциалистским.

Обе стратегии, обладая несомненными достоинствами, представляют собой крайние методологические позиции, а потому не лишены также и существенных недостатков. Так, в частности, для анти-эссенциализма характерно пренебрежение общим в пользу частного, а эссенциализм, напротив, рассматривая частное как отклонение от общего ядра, де-факто выносит частное за рамки рассмотрения. Как следствие, для преодоления указанных крайностей в конкретных исследованиях данные исследовательские стратегии – анти-эссенциализма и эссенциализма – зачастую переплетаются¹².

Американским антропологом Р.Рэдфилдом в его работе «Крестьянское общество и культура»¹³ был предложен подход к комплексному изучению феномена «единства в многообразии», который, по нашему мнению, стремится снять противоречия между крайностями описанных выше исследовательских стратегий. Основное содержание данного подхода содержится в идее выявления в синхронной перспективе культурных подсистем, которые, совместно функционируя, составляют единую цельную культурную систему. Структура традиции анализируется исследователем в рамках дихотомии «больших» и «малых» традиций, которые обладают устойчивыми характеристиками и определенным механизмом взаимодействия¹⁴. «Большая» традиция представляется в качестве общепринятой формы, центра той или иной культурной системы. В том случае, если религиозная традиция определяется и интерпретируется в рамках системного подхода, понятие «большой» традиции будет относиться к ее «ортодоксальному» стержню. Процесс рассмотрения культурных подсистем необходимо включает в себя представление о социальном пространстве, в рамках которого «большая» традиция формируется в узком кругу элиты, являясь продуктом городской культуры. Данный тип традиции является сознательно конструируемым, что обуславливает всю его последующую специфику. В этом контексте качественной характеристикой «большой» традиции служит ее текстуальность, закреплённость в письменных источниках, изучение и интерпретация которых проводится через систему «школьного» образования, включая светские и религиозные его формы. Подобная особенность позволяет предполагать рефлексированность системы норм и предписаний носителями традиции.

«Малая» традиция, напротив, формируется на периферии и представляет собой совокупность локальных традиций. Определенная удаленность от центра предопределяет отличия в ее содержании, которое в данном контексте интерпретируется как неортодоксальное. «Малая» традиция является продуктом народной культуры, вырастает в повседневности, в связи с чем отличительным ее признаком, по мнению Р.Рэдфилда и его последователей, будет считаться устный характер передачи и «традируемость» практик, т. е. отсутствие рефлексии участников над содержательной стороной действий.

Рассмотренная общая характеристика культурных подсистем позволяет предположить, что «большая» традиция носит универсальный характер, тогда как «малая» традиция представляет собой гетерогенный комплекс множественных локальных традиций, обладающих своей спецификой. Универсальность «большой» традиции детерминирована ее книжным характером, проистекает из наличия «писания» и зафиксированных, одобренных интерпретаций в качестве источника самой традиции. В то же время «малые» традиции оформляются вокруг практик, подкрепление которых базируется на самом их исполнении в течение определенного периода времени, а также их функциональной значимости.

Основываясь на этих общих положениях, мы полагаем, что динамика внутри данных традиций будет отличаться своей направленностью и смещением акцентов между текстами и практиками. Так, для «большой» традиции характерна схема, согласно которой текст является источником формирования практики и ее изменения, а следовательно, он содержит в себе определяющие нормы и паттерны. В «малой» традиции нормы и паттерны содержатся в практике, которая играет значительную роль в создании текстов (фольклор, авторская религиозная литература) и их вариативности.

Будучи составляющими частями единой культурной системы, оба типа традиции находятся в постоянном взаимодействии. «Большая и малая традиции могут быть представлены как два потока мысли и действия, постоянно струящиеся друг через друга»¹⁵. Р.Рэдфилд указывает на взаимозависимость двух выделенных им подсистем, что подразумевает обмен элементами между традициями с соответствующими трансформациями в ходе восприятия и последующей передачи. В данном контексте можно говорить о трансляции и ретрансляции элементов традиций¹⁶. Механизм подобного взаимодействия может включать в себя два процесса. Во-первых, процесс универсализации, вследствие которого локальная традиция становится «большой» традицией или ее составной частью, и, во-вторых, обратный процесс локализации, когда элемент «большой» традиции усваивается и устанавливается как часть локальных практик. Таким образом, элемент большой традиции вводится в определенный контекст, в ходе чего происходит переосмысление символических значений и последующая интеграция его в семантическое поле малой традиции.

Мы полагаем, что описанный подход Р.Рэдфилда является достаточно продуктивным при изучении структуры религиозных традиций, лежащих в основании формирования различных культур Балканского региона. По этой причине необходимо рассмотреть его достоинства и недостатки. Эта концепция акцентирует внимание на идее социальной организации религиозной традиции, что в методологической перспективе имеет свои сильные и слабые стороны.

Прежде всего, идея разделения религиозной традиции на центральную и периферийную части позволяет интегрировать подходы эссенциализма и антиэссенциализма. Дистанция между ними преодолевается за счет анализа взаимодействия частей в рамках целого, что дает возможность изучать как локальные формы, так и институциональное ядро единой религиозной системы. При этом отметим, что приведенные идеи, выраженные Р.Рэдфилдом, имплицитно заложены в исследованиях ряда авторов, освещающих историческое развитие и функционирование ислама и христианства через различение внутри них «формального» и «народного» комплексов верований и практик¹⁷. Данные формы могут рассматриваться в качестве объектов конкретных исследований, как отдельно взятые семантические пространства, так и в сравнении, при описании и анализе определенных практик, имеющих повсеместное распространение, изучении социальной структуры и процессов и т. д. В этом контексте ислам улемов будет представлен в качестве «большой» традиции («формального» ислама), которая исторически оформлялась в городе, была институциональным центром по вопросам вероучения и культа, обеспечивала передачу знания через выстроенную формализованную систему религиозного образования. Суфийские же течения, а также локальные особенности вероучения и практик могут рассматриваться в качестве «малых» традиций («народного» ислама), которые возникали в сельской местности, на периферии, и оформлялись вокруг различных устоявшихся в данной среде практик и верований. Так, например, многообразные локальные культы святых соответственно относятся к «малым» традициям внутри ислама и христианства.

Вместе с тем следует отметить, что само выделение центра и периферии зависит как от объекта исследования, так и от способа и контекста рассмотрения, что обнаруживается в работах, посвященных изучению локальных религиозных традиций, фор-

мирующихся в народной среде макросообщества, а также внутри этнокультурных групп некоторых этнических меньшинств¹⁸. Так, например, при описанном выше способе рассмотрения суфийская традиция будет представлена в качестве «малой» или периферийной по отношению к «большой» исламской, обладающей сущностным ядром. В то же самое время в региональном контексте суфизм может рассматриваться и наделяться качествами «большой», центральной традиции как историческая форма распространения ислама на некоторых территориях, носящая институциональный характер и сохраняющая свое влияние на данном этапе.

Наиболее существенный недостаток описанного подхода, на наш взгляд, состоит в том, что в данной концепции религиозная традиция представлена как единое целое, имеющее иерархическую структуру организации, подобно социальной. Это порождает описание традиции в оппозициях города и деревни, институциональной и народной религии, письменного и устного текста, что, в конечном счете, включает исследование в социально-политический контекст (где, например, город обладает заведомо большим значением и властью, чем деревня). Эта контекстуализация, в свою очередь, порождает основную оппозицию «ортодоксия»-«гетеродоксия», которая явно и не явно включает ценностный аспект описания исследуемых объектов. При сравнении «большой» и «малой» религиозной традиций становится ясно видно, что содержание первой, ее центра и ядра, репрезентировано через представление о норме («ортодоксия»), т. е. через представление о том, как практика должна реализовываться. Содержание же «малой» традиции, широкой периферии интерпретируется как отход от установленных норм («гетеродоксия») в аспекте того, как практика актуально реализуется¹⁹.

Использование понятий «ортодоксия» и «гетеродоксия» часто встречается в различных исследованиях и имеет определенные основания. Однако выделение в отношении локальных традиций характеристики «гетеродоксия» в качестве сущностной вновь ставит вопрос о границах религиозных традиций, возвращающий нас к спору между «эссенциалистами» и «анти-эссенциалистами». Более того, противопоставление «ортодоксии» и «гетеродоксии», в конечном счете, представляет собой завуалированную попытку назвать, например, неортодоксальный ислам «неправильным» или

(как это имеет место у «эссенциалистов») вообще не исламом. Это влечет за собой применение целого ряда оценочных категорий, что, в конечном счете, лишает смысла подобное структурирование.

Стремление дать общую характеристику выделяемым локальным традициям представляет собой попытку заключения их в рамки более широкой традиции, сравнения содержания вариативных комплексов практик с неким условно инвариантным комплексом, выявления характера связей между ними и, таким образом, определения границ целостной религиозной традиции. Таким образом, встает вопрос о нормативных границах религии и о рабочих критериях для разграничения феноменов, которые включаются в религиозную систему или исключаются из нее, образуя комплекс или систему верований и практик иного рода. Религия в ее нормативных границах, закреплённая институционально и представляемая в качестве «большой» традиции, с одной стороны, и «малые» традиции как совокупность условно связанных с ней вариативных форм, с другой стороны, предстают в качестве различных пространств.

Сравнительная инвариантность и статичность «большой» традиции и вариативность «малых», формирующихся в зависимости от различных факторов, ставят вопрос о возможности выявления единого семантического поля традиции в сложном мультикультурном пространстве.

Этот вопрос ставится в работах антрополога Т.Асада, в частности, в контексте критического рассмотрения некоторых антропологических подходов к изучению ислама²⁰. Исследователь занимает критическую позицию как по отношению к решению проблем, встающих в процессе рассмотрения религиозной традиции, так и по отношению к самой постановке этих проблем. Антропология религии в работе Т.Асада предстает в качестве комплексного подхода, который должен через анализ различных аспектов выявить саму суть религиозной традиции и заострить на ней внимание, но вместе с тем избежать слишком широкого или слишком узкого пути в решении данной задачи. Автор предлагает пересмотреть ряд тезисов, которые воспринимаются исследователями в качестве аксиом, но не выдерживают последовательной критики и как следствие снижают ценность исследований. В их числе ученый выделяет следующие: представление о неререфлексируемости традици-

онных практик в «народной» среде, дихотомию ортодоксальной и ортопраксической характеристик традиции, противопоставления традиции и модернизации.

Подход, разработанный исследователем на примере ислама, может быть экстраполирован и на другие религиозные традиции, обладающие сложной структурой. Ученый полагает, что идея дихотомии религиозной традиции в том смысле, в каком она проявляется в различных исследованиях, оказывается непродуктивной²¹. Данная концепция основывается на рассмотрении социальных структур и концептуально восходит к ряду представленных выше аксиом, которые методологически удобны в процессе изучения сложного феномена. Выявляемые в рамках данного подхода формы традиции предстают при более детальном их рассмотрении в качестве различных семантических пространств, которые не могут быть адекватно сопоставлены, что приводит к противоречиям в теории.

Т.Асад предлагает подойти к проблеме по-другому, обращаясь к вопросу о коммуникативной матрице, с помощью которой традиция оформляется, воспринимается и функционирует в сообществе ее преемников и агентов, т. е. исходя из дискурса. Отправным пунктом в концепции Т.Асада является представление о дискурсивной природе традиции, к которой автор, в частности, относит религию. «Ислам – это ни особенная социальная структура, ни гетерогенная совокупность верований, артефактов, обычаев и нравов. Это традиция»²². Таким образом, осуществляется поворот от выявления форм религии к ее содержанию, а изучение социальной организации в данном контексте необходимо только для того, чтобы подчеркнуть, как сама религия определяет свои границы.

По мнению исследователя, традиция складывается из дискурсов, которые, в свою очередь, объясняют назначение и надлежащую форму существующих практик для их отправителей. Дискурс является тем смысловым полем, в котором практика первоначально оформляется и которое транслируется в ходе истории, изменяясь и изменяя практику в зависимости от того или иного контекста. Таким образом, существенными характеристиками дискурса будут выступать историчность и контекстуальность. «Эти дискурсы концептуально относятся к прошлому (когда практика была основана и откуда было передано знание о ее сути и должное ее исполнение)

и к будущему (как суть данной практики должна быть закреплена наилучшим образом в короткие или долгие сроки, или по какой причине она должна быть трансформирована или редуцирована) через настоящее (как она связывается с другими практиками, институтами и социальными условиями)»²³. В центр внимания помещается установленная практика, которая репрезентирует религиозную традицию фактом своего установления в прошлом и соотносительности с ней, и транслируется для носителей данной традиции в рамках различных дискурсов, но всегда со ссылкой на свой источник в прошлом.

В соответствии с указанными характеристиками религиозные традиции не могут трактоваться как гомогенные, поскольку они гетерогенны по своей сути, а составляющие их дискурсы стремятся быть связанными друг с другом. Подобный дискурсивный взгляд на содержание традиции является попыткой показать сторону соприкосновения множественных ее проявлений при одновременной экспликации ее семантического ядра. Представление о наличии семантического ядра ограничивает дискурсы и задает единый дискурс, т. е. оформляет целую традицию. По мнению другого антрополога Р.Антауна, осмысление дискурсивной природы традиций может осуществляться через следующие ее элементы²⁴: во-первых, через верования или тексты, включая мифы, фольклор и объяснения ритуальных практик; во-вторых, через агентов трансляции, создающих когнитивное пространство; в-третьих, через социальную структуру. Данные элементы включены в реализацию конкретных практик, общих для различных традиций.

Т.Асад в своей работе, говоря об исламе, использует одновременно понятия традиции и традиций, дискурса и дискурсов. Вместе с тем данные понятия, как мы можем судить, употребляются им для акцентирования внимания на проблеме единого и разнобразного. Мы полагаем, что тот дискурс, который представляется сквозным и интегрирующим и к которому восходят другие дискурсы, можно назвать мета-дискурсом. Предполагая, что данный дискурс создает межнациональную коммуникацию, необходимо обозначить критерии, по которым возможно определить, из каких содержательных элементов он состоит²⁵. Согласно Т.Асаду, основание данного дискурса включает в себя текст, т. е., например, в исламе речь идет о Коране и хадисах²⁶.

Подводя итоги, мы полагаем, что обращение к дискурсивности при анализе религиозной традиции может претендовать на срединный путь между эссенциализмом и анти-эссенциализмом. Этот подход снимает проблемы, вызванные типологизацией и разделением традиций на «большие» и «малые», а также уходит от безосновательного рассмотрения проблемы в социальном контексте, что было показано выше. Представление о мета-дискурсе, содержание которого является семантическим пространством для сложносоставной религиозной традиции и который меняется в зависимости от ряда внешних факторов, складывается в концепцию, уравнивающую статичность и динамичность центра и периферии и интегрирующую различные традиции и соответственно их дискурсы.

Несмотря на то, что и этот подход не лишен ряда недостатков (в частности, при определении того, что мы называем мета-дискурсом, велика опасность вернуться к «эссенциалистскому» углу зрения), мы полагаем, что он весьма продуктивен при исследовании мультикультурных сообществ, в частности, балканского. Мы полагаем, что применительно к Балканскому региону наиболее продуктивно применение теории дискурсивных традиций, т. к. именно она позволяет исследовать содержательные основания, в то время как прочие подходы акцентируют внимание, прежде всего, на формальных моментах бытия культуры. Использование данного подхода позволит выделить основополагающие дискурсы, которые формируют как отдельные религиозные традиции, так и их синкретические формы, возникающие в процессе культурной диффузии.

Намечая общие контуры дальнейших исследований, хотим отметить, что на Балканах уместно различие следующих мета-дискурсивных традиций: христианской, мусульманской, а также синкретической или народной, которая для исследуемого региона имеет большое значение. Как правило, синкретический дискурс не обозначается исследователями, однако без его рассмотрения невозможно понимание специфических черт рассматриваемых культур. Этот дискурс, основанный на практиках и фольклоре, является «сквозным» для балканской культуры в целом. При этом отметим также, что подход Т.Асада в его работе представлен лишь общими контурами, которые необходимо наполнить конкретным содержанием применительно к региональным контекстам. В балканском контексте это означает, что первостепенной задачей является уста-

новления содержания дискурса каждой из трех выделенных нами традиций для подкрепления обоснованности их выделения либо поиска других типологий.

Примечания

- ¹ The Balkans in Transition. International Research Foundation for Development, Cambridge-San Francisco, Center for the Balkan Studies. Nis, 2007. P. 9.
- ² См. например: *Mitterauer M.* Religionen // *Historische Antropologie in südöstlichen Europa.* Böhlau–Wien, 2003; *Religious Quest and National Identity in the Balkans.* Palgrave, 2001; *Djordjević D.B.* Religious-Ethnic Panorama of the Balkans // *The Balkans in Transition.* International Research Foundation for Development, Cambridge-San Francisco, Center for the Balkan Studies, Nis, 2007; *Norris T.* Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and Arab World. C. Hurst&Co, 1993.
- ³ “Cultural circles” D.B. Religious-Ethnic Panorama of the Balkans // *The Balkans in Transition.* International Research Foundation for Development, Cambridge-San Francisco, Center for the Balkan Studies, Nis, 2007. P. 80.
- ⁴ *Djordjević D.B.* Op. cit. P. 80.
- ⁵ Формальные институты религиозных традиций представлены поместными православными церквями, епархиями католической церкви и духовными управлениями мусульман, ведущими культовую и внекультовую деятельность.
- ⁶ Улемы (от араб. алим – знающий, ученый) – «собирательное название знатоков богословия, историко-религиозного предания и этико-правовых норм ислама, как теоретиков, так и практических деятелей в области традиционных форм образования, судопроизводства на основе шари’ата и исполнения обрядов» (Ислам. Энцикл. словарь. М., 1991. С. 239–40).
- ⁷ *Bringa T.* Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central Bosnian Village. Princeton (NJ), 1995; *Dujzings G.* Religion and the Politics of Identity in Kosovo, London, 2000; *Bandić D.* Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko. Ogledi o narodnoj religiji, Beograd, 2008 и др.
- ⁸ Речь идет, прежде всего, о языческой традиции. Языческая традиция в регионе не представляет собой однородное образование, а включает в себя определенные системы верований и обрядности, восходящие к различным истокам, но обладающие сходством в результате культурного взаимодействия. В данном вопросе можно говорить о языческих традициях, восходящих к южнославянскому субстрату, греческим и тюркским верованиям.
- ⁹ Одним из ключевых календарных праздников является Джурджевдан (**Ђурђевадан, день св. Георгия в православном церковном календаре**), символизирующий собой обновление природы и наступление нового цикла. Обряды, отправляемые в период праздника, повсеместно распространены в сообществах, соотносящих себя как с христианской, так и с мусульманской традициями. Также можно наблюдать сходства в представлениях о персонажах низ-

- шей мифологии и практиках, связанных с ними, в той или иной локальной традиции. Г.Дуйзинг рассматривает в своем исследовании паломничества, приуроченные к православным праздникам в монастыри Грачаница и Острог, в котором участвуют представители разных конфессий.
- 10 Примером подобной локальной традиции, обладающей синкретическими характеристиками, может служить культовое место «Зайде Башче», расположенное в пограничном пространстве (южная Сербия), где автор проводила исследование в 2011 г.
- 11 В данном вопросе «единство в многообразии» проявляется как на уровне «больших» религиозных традиций, так и на уровне их взаимодействия в общем балканском контексте.
- 12 *Bowen J.R.* Discursive Monotheisms // *American Ethnologist*. 1993. Vol. 20. № 1. Feb. P. 185–190.
- 13 *Redfield R.* Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization. Chicago, 1956.
- 14 Для обозначения рассматриваемой дихотомии в исследовательской литературе могут быть использованы иные пары понятий, содержание которых имеет под собой единую основу. В числе возможных определений Р.Рэдфилд указывает следующие: «...“высокая культура” и “низшая культура”, “народная и классические культуры” или “народные и изучаемые традиции”» (*Redfield R.* Op. cit. P. 70).
- 15 *Ibid.* P. 72.
- 16 «Две традиции взаимосвязаны. Большая традиция и маленькая традиция издавна оказывали друг на друга влияние и продолжают оказывать» (*Ibid.* P. 71). Автором приводятся примеры того, как элементы «малых» традиций служили основанием для построения «большой», и впоследствии возвращались к локальным системам в трансформированном виде.
- 17 Ислам на балканской ветрометине, JUNIR, Ниш, 2007; *Dujzings G.* Op. cit; *Norris H.T.* Islam in the Balkans: religion and society between Europe and the Arab world. Univ. of South Carolina Press, 1993; *Popovic A.* Les confreries mystiques musulmanes dans les Balkans // Communication présentée au Colloque international “Le rôle du Soufisme et des confréries musulmanes dans l’islam contemporain. Une alternative à l’islam politique?” Turin, 20–21–22 novembre 2002; *Bandić D.* Op. cit.; *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society* / Ed. by E.Badone. Oxford, 1990, и др.
- 18 *Bringa T.* Op. cit.; *Dujzings G.* Op. cit.; *Islam at the Balkans in the Past. Today and in the Future.* Junir, Nis, 2007;
- 19 Г.Дуйзинг в своем исследовании религиозного фактора в формировании идентичности использует понятие «ортодоксальность» для различения традиции улемов и суфийской традиций ислама в регионе. Вместе с тем характеристики «ортодоксальный» и «неортодоксальный» встречаются при анализе взаимодействия некоторых суфийских институций, вследствие чего можно предположить, что автор применяет данные понятия, исходя из представлений о социальной организации, и прежде всего ее властных центров. См. также: *Popular Sufism in Eastern Europe. Sufi Brotherhoods and the Dialog with Christianity and Heterodoxy* / Ed. by H.T.Norris. Routledge, 2006.

- 20 *Asad T.* The Idea of an Anthropology of Islam // Occasional papers Series. Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University. Washington, 1986.
- 21 «Один из подходов, с помощью которых антропологи попытались решить проблему многообразия, заключается в приспособлении используемого в ориентализме различения ортодоксального и неортодоксального ислама к категориям “большой” и “малой” традиций и создании, таким образом, по-видимому, более приемлемого различения между письменной, строгой религиозностью города и религиозностью деревни, ритуалистской и связанной с культом святых. Для антропологов ни одна из форм ислама не требует рассмотрения в качестве “более подлинной” нежели другая» (*Asad T.* Op. cit. P. 6).
- 22 Ibid. P. 14.
- 23 Ibid. P. 14.
- 24 *Antoun R. T.* Muslim Preacher in the Modern World. Princeton (N.J.), 1989.
- 25 Необходимость выявления критериев основывается на идее о концептуальной основе для оформления «надлежащей» практики и последующей ее корректировки в локальном контексте.
- 26 «Очевидно, не все, что мусульмане говорят и делают, относится к исламской дискурсивной традиции. [...] Если братья писать антропологию ислама, то следует начать, как это делают мусульмане, с представления о дискурсивной традиции, которая включает и соотносит себя с лежащими в ее основании текстами Корана и Хадисов» (*Asad T.* Op. cit. P. 13–14).

Об авторах

Воронина Ольга Александровна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник

Домников Сергей Дмитриевич – кандидат исторических наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник

Кнященко Лариса Павловна – доктор философских наук, Российский гуманитарный научный фонд, заведующая отделом

Кнященко Николай Иванович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник

Кузьмина Тамара Андреевна – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник,

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, главный научный сотрудник

Наумова Татьяна Владимировна – кандидат философских наук, Институт философии Российской академии наук, старший научный сотрудник

Никольский Сергей Анатольевич – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, заместитель директора

Римский Виктор Павлович – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, заведующий кафедрой

Симуш Петр Иосифович – доктор философских наук, Институт философии Российской академии наук, ведущий научный сотрудник

Трофимова Ксения Павловна – соискатель кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова

Содержание

<i>В.М.Межуев</i>	
Философия культуры в системе современного знания о культуре	3
<i>С.А.Никольский</i>	
Государство, общество и культура	17
<i>Т.А.Кузьмина</i>	
Некоторые аспекты постмодернистской философии культуры	44
<i>О.А.Воронина</i>	
Гендерный символизм в русской культуре: Матушка-Русь и ее сыновья	59
<i>С.Д.Домников</i>	
Докса vs Догма: горизонты значений в формате «языковых клише»	81
<i>Л.П.Киященко, Н.И. Киященко</i>	
Общество знания и философия культуры	111
<i>П.И.Симуш</i>	
Человечность как абсолютное начало культуры.....	125
<i>В.П.Римский</i>	
Концепт «инновации» в философии культуры	138
<i>Т.В.Наумова</i>	
Интеллигенция как источник формирования среднего класса в современной России	153
<i>К.П.Трофимова</i>	
К проблеме изучения религиозных традиций в мультикультурном сообществе	174
Об авторах.....	190

Научное издание

Проблемы философии культуры

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 01.10.12.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 10,03. Тираж 500 экз. Заказ № 033.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>