

Российская Академия Наук
Институт философии
Белгородский государственный университет
Белгородский университет потребительской кооперации

**ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО
САМОСОЗНАНИЯ:
архаическое, традиционное
и инновационное начала**

Материалы 4-й Всероссийской конференции
27–29 мая 2009 г.
Москва–Белгород

*Под общей редакцией доктора философских наук
С.А. Никольского*

Москва
2010

УДК 300.36
ББК 15.56
П 78

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Администрации Белгородской области*

Редколлегия:

*М.Н. Громов, А.А. Гусейнов, А.А. Кара-Мурза,
И.Е. Кознова (ученый секретарь), В.М. Межуев,
С.А. Никольский (ответственный редактор), Э.Ю. Соловьев*

- П 78 **Проблемы** российского самосознания: архаическое, традиционное и инновационное начала, Всероссийская конф. (2008; Москва–Белгород). 4-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 27–29 мая 2009 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2010. – 247 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0167-9.

В книге публикуются материалы 4-й конференции ИФ РАН по проблемам российского самосознания, проведенной совместно с регионами в мае 2009 г. в Москве и Белгороде. Рассматриваются вопросы, связанные с пониманием взаимодействия архаической, традиционной и инновационной компоненты отечественного самосознания в исторической ретроспективе и с точки зрения современной трансформации российского общества.

Общественное развитие: механизмы, возможности и препятствия*

XXI век наряду с такими важными реалиями как необходимость выработки механизмов согласования экономического развития человечества или недопущения системного экологического кризиса поставил и проблемы, неизвестные прежде. Одной из них, безусловно, является инновационное развитие страны, желающей сохранить или приобрести лидирующие позиции в мире.

Необходимость инновационного развития, которое в последнее время в России все больше подается как актуальная экономическая и общественная задача, требует всестороннего анализа, включая его понимание в связи с темой самосознания. При осмыслении этой задачи под определенным углом зрения оказывается, что составными частями общественного развития и самосознания индивида и общества выступают архаика, традиция и инновация, при этом у каждой из этих частей, из которых общественное развитие и самосознание слагаются, есть свое специфическое предназначение, своя роль.

Для конкретизации этого представления следует взглянуть на общественное развитие и самосознание как на целостность, состоящую из названных элементов (архаики, традиции и инновации), тесно связанных между собой, но различающихся по разной степени подвижности, источника развития и существования каждого элемента. Так, инновации – наиболее подвижная часть триады,

* Статья подготовлена в рамках гранта РГНФ № 08-03-00308а.

представляет собой совокупность непрерывно возникающих в общественном развитии и сознании индивидов, в их отношениях или в производимых ими продуктах модулей разного рода новых элементов и вариантов их взаимосвязей. Однако после возникновения их существование возможно лишь в одном случае – во взаимодействии с традиционными (уже работающими) элементами и сочетаниями вплоть до их полного развития в качестве таковых или же, что также не исключено – до их полного уничтожения (отторжения). В процессе этого взаимодействия некоторые инновации благополучно инкорпорируются, становятся частью, дополнением работающей системы традиций. Некоторые инновации заменяют отдельные элементы (связи) системы традиций на новые. А некоторые отторгаются и исчезают как неприемлемые. Таким образом, по отношению к инновациям существующая система традиций выступает как главный фактор искусственного отбора.

Но и сами элементы традиционного в своем статусе не вечны. В случае, если какие-либо из них, их сочетания или их связи работают в системе слишком долго, они как бы закостеневают, перестают быть восприимчивыми для взаимодействия с вновь появляющимися инновационными элементами и связями и в итоге переходят в наименее подвижную часть системы – архаику. Архаика – это наиболее давние, широко распространенные и укорененные традиции.

Таким образом, инновационное, традиционное и архаичное можно представить как три существующие и взаимодействующие между собой плоскости развития, лежащие одна на другой, но движущиеся с разными скоростями. Нормальное, не испытывающее специального насильственного воздействия общественное развитие естественным образом продуцирует в себе и из себя инновации, обеспечивает их взаимодействие с традицией и передает их отдельные образцы, элементы и связи на нижний, базовый уровень архаики.

Случается и так, что отдельные общественные силы или личности, заинтересованные в активном продвижении каких-то инноваций на традиционный уровень, их длительном на этом уровне существовании или даже переносе на архаический уровень, насильственным образом вмешиваются в этот естественный процесс. И делают они это в основном насильственно, параллельно прибе-

гая к помощи идеологии, которая в этом случае выступает не просто как система идей, взглядов, норм поведения, привычек и т. д., а как система «внушений» и соответствующего поведения, всеми возможными материальными и идеальными способами понуждаемая к совершению идеологически предначертанного действия. Идеология в этом случае выступает тем, что под ней подразумевал К.Маркс, и что обычно в контексте советской лексики называлось «идеологической работой».

В действии идеологического «внушения и поведения» не стоило бы усматривать никаких угрожающих совокупному общественному движению негативных последствий, если бы не одно обстоятельство. Идеология не только стимулирует продвижение каких-то определенных инноваций на традиционный и архаический уровень, но и активно препятствует возникновению и закреплению на традиционном уровне инноваций, возникающих в общественном развитии органично и требующихся для того, чтобы развитие продолжалось. В этой своей роли идеология берет на себя роль традиций и начинает проводить среди инноваций своего рода искусственный отбор на предмет их соответствия или несоответствия содержанию своего «внушения» и задачам, заложенным в нее идеологами. Такая «идеологическая работа» тормозит процесс естественного появления инноваций, их проникновения и закрепления на традиционном уровне. В результате, общественное развитие замедляется, наступает стагнация, а вслед за ней и застой. Аналогичные процессы происходят и в сфере общественного и индивидуального самосознания, с той лишь разницей, что у индивидов может быть определенная степень личностной свободы.

В случае проведения «идеологической работы» архаический уровень также не ведет себя исключительно пассивно. Под идеологическим воздействием он искусственно активизируется и начинает избирательно извлекать из традиций лишь определенные, санкционированные идеологией, элементы, перенося их на свой уровень и придавая им форму незыблемых, то есть присущих социуму «от века». Под влиянием архаики возможно даже извращение содержания некоторых инноваций. Сделать это тем более просто, поскольку инновационные элементы на своем уровне (то есть до соприкосновения и инкорпорирования в традицию) вы-

соко уязвимы, их легко представить в несвойственном им, извращенном виде, то есть фактически подменить. Эту работу также выполняет идеология.

Описывая инновационный, традиционный и архаический уровни, нужно отметить и присущие каждому из них особенности возникновения и существования. Так, об инновационном уровне нужно сказать, что он почти исключительно связан с такими свойствами и способностями человеческого мышления как воображение и фантазия. На уровне традиции главным образом работают рациональные и чувственные способности, а с архаическим уровнем теснее всего коррелируется иррациональное – вера.

Теперь, когда в общих чертах изложена гипотезу о взаимодействии инновации, традиции и архаики, а также роли в их взаимодействии идеологии, можно перейти к рассмотрению ее (гипотезы) объяснительных возможностей в современных условиях.

* * *

Еще несколько десятилетий назад обычной и комфортной формой существования людей было пребывание в национальном, локальном и групповом обособлении. В этих же параметрах существовало и самосознание. Однако после появления Интернета и информационного общества ситуация кардинально изменилась. Важнейшим фактором, характеризующим общественное развитие и самосознание стала колоссально возросшая взаимосвязь индивидов между собой на основе общего информационного пространства. Тотальность существенно потеснила локальность.

Для развития общества в разрезе «инновации – традиции – архаика» это стало означать, в частности, следующее. Во-первых, произошел огромный рост продуктивности инновационного уровня, который стал мощно предлагать свое включение, активно влиять на уровень традиций. И, во-вторых, за счет тотального оповещения-информирования всех участников информационного пространства существенно ограничили возможности «идеологической работы» – искусственного, выгодного отдельным политическим силам воздействия (искусственного отбора) инноваций и их дальнейшего продвижения на уровень традиций.

Казалось бы, в этих условиях скорость общественного развития должна автоматически существенно увеличиться. Однако автоматизм не срабатывает. Выяснилось, что для успешного продвижения с инновационного уровня на уровень традиционный, для включения продуктов воображения и фантазии в действительность также требуется определенная образовательно-просветительская работа. В случае же, если ее нет, процесс внедрения инноваций в традиционное замедляется, так как произведенные и не инкорпорированные в традиционное инновации сперва работают вхолостую, а затем отмирают. Таким образом, в новых условиях одной из важнейших общественных потребностей стала потребность в отлаживании (приспособлении) механизмов регулирования процесса органичного включения инноваций в традиционное и, тем самым, в общественное развитие, в самосознание индивида и общества в целом. Как же способствовать этому процессу, то есть выполнять обозначенную образовательно-просветительскую работу?

По прошествии некоторого времени стало ясно, что ничего нового для выработки оптимальной модели регулирования общественного развития и развития самосознания нет, за исключением двух «вечных механизмов». Это, во-первых, правовые нормы и соответствующее им правосознание и, во-вторых, закрепленные в обществе и сознании религиозный, моральный, научный и художественный авторитеты. При этом, действие закона должно быть безукоризненным и неукоснительным, а действие авторитетов свободно устанавливаемым и ничем не стесняемым.

Конечно, при слабости «вечных механизмов» ничто не гарантирует от попыток регулировать общественное развитие и формирование самосознания с помощью избирательного применения закона, навязывания ложных авторитетов, создания угрозы репрессий и даже диктатуры. Но, во-первых, даже в прошлом, в условиях локальности, эти попытки или практика никогда не давали сколько-нибудь продолжительного эффекта. И, во-вторых, в условиях общего информационного пространства и того, что люди в благополучных демократических странах, выступая в качестве неявного образца для сравнения, сделали выбор и стараются придерживаться «вечных механизмов» общественного развития, иная модель его регулирования тут же обнаруживает свою ущербность, то есть становится невозможной. А если об-

щество все же пытается прибегнуть к какой-либо старой модели, работавшей в условиях локальности, то в новых условиях оно с неизбежностью начинает деградировать. Таким образом, общее информационное пространство, стимулируя процесс возникновения инноваций, превращается в императив создания или упрощения оптимальной модели регулирования общественного развития и становления самосознания.

* * *

К сожалению, в современной России осознание новой реальности – перехода к информационному обществу, от локальности к тотальности и необходимости укоренения «вечных механизмов» оптимального общественного развития до сих пор не произошло. Во-первых, потому, что в стране традиционно слабо действие «вечных механизмов» оптимальной модели регулирования общественного развития и в последнее десятилетие для их укрепления власть делает очень мало. Во-вторых, потому, что из всего спектра «вечных механизмов» нынешняя власть сделала ставку лишь на возрастание роли религиозного авторитета, в то время как остальные их компоненты практически игнорируются. И, наконец, в-третьих, потому, что поддавшись искусству следовать имеющейся в истории страны традиции авторитарного управления, базирующейся на неизжитой иллюзии, что один человек (группа соратников) способны направить общественное движение и самосознание по верной дороге, уже сделаны и продолжают делаться ошибочные шаги. То есть, у неверно избранного в последнее время пути общественного развития уже складывается своя история, что становится фактором дополнительного влияния. У власти также нет и понимания того, что как бы ни были лично честны и разумны отдельные правители, при старой системе общественного развития они рано или поздно становятся одной из множества властных групп. А при этом условии, если даже отдельные правители сохраняют благие намерения, то они все-таки делаются лишь маленьким элементом в конгломерате намерений и интересов прочих властных групп, далеко не столь однозначно настроенных на благо. По

этой причине единственная возможность укрепить направленную на благо власть означает отказ от попытки ее сосредоточения в одной честной паре рук и постепенную передачу в сферу ведения «вечных механизмов».

Завершая текст, отмечу, что при желании можно соотнести содержащиеся в нем сюжеты с конкретной отечественной реальностью, а рядом с общими терминами поставить конкретные факты, явления и имена. Сделать это для понимающего читателя большого труда не составит.

Я.И. Свирский

Постструктуралистский подход к инновациям

Обсуждение отношений между архаикой, традицией и инновацией мне хотелось бы начать с конца этой триады. А именно, с проблематизации того, что принято называть «инновацией», где бы та ни имела места. Каким образом можно помыслить то, что выступает как инновация? А если таковая и возможна, то нужна ли она, и ради чего предпринимаются усилия для ее реализации, учитывая, что подобного рода сюжеты возникают довольно часто? Главная проблема, по-видимому, связана с тем, когда и в каких ситуациях обнаруживается потребность или даже необходимость в инновациях. Здесь можно выделить, по крайней мере, два момента. Во-первых, потребность в инновации (что касается социума) появляется тогда, когда в обществе возникает «ощущение» отставания (в социальном, техническом, культурном и т. д. планах) от других обществ. Во-вторых, когда в обществе тем или иным образом формулируется некий проект идеального состояния и возникает насущная необходимость в достижении последнего, что и требует инновационных усилий. По сути дела, оба указанных «стимула» к инновациям представляют собой одно и то же. Так, сам термин «отставание» призван обозначать состояние (будь то общества, либо отдельного индивида), качественно более низкое, нежели в других обществах, или же состояние, не дотягивающее до принимаемых (внутренним образом) идеальных состояний (причем механизм формирования последних выступает в качестве одной из основных тем философии, начиная, допустим, с Платона).

Тем не менее, остается феноменологическая проблема: как «увидеть» ситуацию отставания, какие силы вызывают внутреннее беспокойство, тревожащее, по крайней мере, ту или иную часть общества в связи с несовершенством тех или иных социальных институтов? Действительно, следовало бы отразить данный «будирующий» фактор, подвигающий личность или массы на социальные перемены. По сути, речь идет о том, что общество (или отдельный человек) должно оказаться в ситуации некой неустойчивости (в точке бифуркации), выбрасывающей его на иные пути становления. Здесь, как кажется, уместно вспомнить о классической дихотомии «естественное–искусственное». В рамках рассматриваемого нами сюжета «естественным» можно было бы считать устойчивое состояние социальной организации, где каждый индивид соответствует своей идее и не претендует на большее (к примеру, на роль политика). Такое гомеостатическое состояние – со всеми его тяготами и благами – удерживается некой «охранительной» структурой социума, которую можно, отчасти, назвать архаической. И как раз такая структура обеспечивает тот горизонт сознания, который вообще не позволяет мыслить в режиме «отставание-новшество». Искусственным (или неестественным) было бы – в этом случае – выпадение из гомеостаза, причем не только из-за наличия «внешнего примера» более успешного существования (примера, по преимуществу связанного с превосходством в военной силе), но и из-за катаклизмов, вызванных, в том числе, и внутренним недовольством граждан. Такое отставание и, одновременно, осознание последнего, выведение его в «горизонт видимого» не так-то легко четко тематизировать и эксплицировать в виде аналитически разложимой конструкции, которая при этом имела бы социальный резонанс, то есть приняла вид некоего общественного архетипа, напрямую связанного с самоидентификацией субъекта того или иного сообщества.

* * *

Я не буду останавливаться здесь на том, как решалась проблема «внутреннего» или «внешнего» факторов, стимулирующих инновацию, в философии нового времени, или в «философии модер-

на», принимая во внимание, что сегодня к такому решению подключаются психология, социология, политология и т. п. Упомяну лишь о сюжете, связанном с «идеалом чистого разума» (Кант), предполагающем некое изначальное совершенство, как бы изнутри стимулирующее к инновации (человек–трансцендирующее существо). И чтобы перейти к основной теме, хочу предложить версию того, как можно было бы развести постструктуралистский способ философствования с тем, что принято именовать нововременным, или «модернистским», способом философствования¹. Следует заметить, что такое разведение весьма номинально и условно. Противопоставление постструктуралистского и модернистского философствований выступает лишь удобным способом выражения, обозначающим некую проблему, сопровождающую любой философский дискурс, поскольку элементы «постструктурализма» можно обнаружить не только сегодня, но и (как ни парадоксально это звучит), например, у софистов или стоиков, противопоставлявших себя платонизму или аристотелевской метафизике. То есть, «модернизм» и «постструктурализм» – не более чем словесный код, облегчающий возможность выявить проблемный узел, определяющий саму философскую практику.

Итак, попробуем обозначить то, в чем состоит такое противостояние указанных двух способов осмысления инновационных сдвигов как в отношении познавательных стратегий, так и в отношении социальных практик.

Направление размышлений, обозначенное термином «модерн», в качестве исходного (а, одновременно, и конечного) пункта принимает то, что в мире есть нечто, обладающее статусом устойчивости. Благодаря такому «нечто» наличный мир и существует. То есть, в мире есть некое «на самом деле». Движение к такому «на самом деле» и есть *движение инновационной мысли*. Именно это движение мысли придает *смысл* не только человеческому существованию, но и всему тому, что полагается как наличествующее независимо от нас в качестве *внешней природы*. Изрядно упро-

¹ Здесь термины «постструктуралистский» и «модернистский» используются в несколько вольном истолковании, поскольку в современной литературе «модернизмом» принято обозначать некое «новое время», начинающееся, скажем, со времен Гоббса (см.: *Латур Б.* Нового времени не было. СПб., 2006), а то и ранее. В иной интерпретации данные термины могут использоваться в значениях «неклассический» и «классический» способы осмысления реальности.

щая ситуацию и не пускаясь в детали, упомянутое «нечто» можно интерпретировать либо как «заоблачный мир» с его Благом и сопутствующей последнему иерархией ценностей (Платон); либо как Бога со всеми техниками приближения к последнему (Скотт, Аквинский); либо как Абсолютный дух Гегеля; даже «бытие» Хайдеггера и «традиция» Гадамера, отчасти, могут быть истолкованы в таком ключе. Философия выработала массу терминов для экспликации подобного опыта (инновационного) приближения к тому, что есть «на самом деле». И в основе всех этих техник присутствует одна процедура (или способность), для именованной которой может быть использован восходящий к Платону термин «припоминание»: нам следует вспомнить то (или дорасти до того), что мы всегда имеем в скрытом виде, соприкоснуться с чем-то, что вечно присутствует вне нас (как налично данных, обладающих сознанием существ), и, одновременно, задает возможность существования нашего «внутреннего смыслополагания».

С другой стороны «постструктурализм» настаивает на том, что словосочетание «на самом деле» указывает на некие иллюзии, порождаемые имманентной жизнедеятельностью человека, помещенного в конкретные и преходящие рамки исторических и социальных обстоятельств. Такого рода иллюзии могут расшифровываться, например, через введение представлений об «исторических априори» (М.Фуко), через критику «наличия» (Ж.Деррида), через обсуждение «машин желания» (Ж.Делёз, Ф.Гваттари) и т. д. Тогда суть философского анализа будет состоять как раз в вычленении этих «исторических априори» (или *архи-следов*, лишенных статуса изначальности), в показе их функционирования.

В таком колебании между принятием «на самом деле» и отказом от него, по-видимому, и состоит проблемный узел инновационного подхода к наличной данности. Для новоевропейской культуры данный узел наиболее четко оформил Кант, утверждавший, что есть области нашего присутствия в мире, где мы имеем право говорить о предельном основании, на базе которого строим свою сознательную жизнь, а также есть области, где мы не имеем права говорить об этом. Однако Кант лишь явным образом показал наличие подобного разделения феноменальной и ноуменальной областей жизни сознания. При этом он отнюдь не отрицал того, что к ноуменальным «пространствам» жизни нет никакого доступа.

Он говорил лишь о том, что мы не имеем возможностей *теоретически* обосновать наше знание об этих пространствах; например, мы не можем теоретически понять Бога. И тогда смысл инновационных начинаний оказывается раздвоенным: либо возникновение нового обеспечивается трансцендентальным схематизмом, либо таковое не может принципиальным образом рационально интерпретироваться.

В предложенной интерпретации «модерн» можно маркировать словосочетанием «вспомнить незабываемое». (Так, Платон предлагает душе вспомнить то, что она уже видела в горнем мире; Кант предполагает наличие некоей трансцендентальной области, выступающей в качестве обоснования достоверного знания, тоже всегда присутствующей, но до которой нужно только дорасти; для теологии мы уже дети Божьи, но в результате первородного греха позабыли божественную истину, и теперь наша задача – вернуться в лоно Того, чьими детьми мы и так являемся.)

Вторую же – постструктуралистскую – стратегию следовало бы обозначить словосочетанием «помыслить немислимое». Здесь инновация не сопряжена с «трансцендентальными условиями» и предполагает *возможность* порождать и мыслить *невозможное*. Последнее – именно в силу своей невозможности – и является объектом нашей мысли. В этом и состоит парадокс. Содержательно такой парадокс может быть проиллюстрирован, например, противопоставлением термина «трансцендирование» (как перехода в запредельную, *за-человеческую* область, которая содержит в себе высшие условия существования самого человека) и используемого в «постструктурализме» термина «трансгрессия» (как перехода в *сверх-человеческую* сферу)². Трансгрессия выступает как такой тип инновационного движения, которое предполагает выход за пределы самого себя, не подразумевая при этом, что за данными пределами

² «Трансгрессия – это жест, который обращен на предел; там на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее происхождения, возможно, также вся тотальность ее траектории, даже сам ее исток. Возможно даже, что та черта, которую она пересекает, образует все ее пространство. Кажется, игра пределов и трансгрессии направляется простым упрямством: то и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль – до самого горизонта непреодолимого. ... Предел и трансгрессия обязаны друг другу плотностью своего бытия» (Фуко М. О трансгрессии // Танатография эроса. СПб., 1994. С. 117.).

есть нечто окончательное и подлинное. Статусом «подлинности», скорее, наделяется сам переход, отталкиваясь от которого предлагается выстраивать пространство инновационного опыта.

Как раз здесь возникает постнеклассический сюжет, говорящий о *событии* фундаментальной встречи с абсолютно внешним, с тем, что принципиально неузнаваемо, принципиально нерефлексируемо в рамках «модернистского» стиля восприятия инновации (и теперь уже можно сказать: архаичного и – вытекающего из последнего – традиционного стиля) – из того стиля, который подразумевает устойчивый, предварительный (априорный) набросок способа существования, как общества, так и человека. То есть речь идет о *событии смысла* инновации (а в другой терминологии: о *событии мысли*), порождающем новые смыслы, из коих и возникают те ориентиры и образцы, каковые направляют устремления как общества, так и отдельного человека к иным (неведомым для него в данный момент) целям. Такое событие инновации уже не ориентировано ни на «внешние» примеры успешного развития, ни на «внутренние» архетипы идеального состояния общества. Скорее, здесь возникает тема «мира без другого», поднятая Ж.Делёзом³. Именно в таком «мире без другого» происходит событие фундаментальной встречи с абсолютно внешним.

И для артикуляции отношений между архаичным, традиционным и инновационным следует выявить те события, какие позволили бы увидеть все эти ипостаси. Архаичное не нуждается в традиции (ибо уже содержит последнюю внутри себя виртуальным образом) и не требует новаций (поскольку и не подозревает об их возможности). Традиции нужна архаика как отправная точка отсчета, но она противится инновациям, ибо воспринимает любые изменения в установленном порядке как вредоносные. Но инновация нуждается в архаике и традиции, дабы иметь возможность оценивать саму себя по лекалам прошлого (например, как отклонение от таких лекал). Но необходимость в инновациях далеко не всегда очевидна, поскольку для их выявления и описания требуется особый язык, как правило, отсутствующий именно в силу фундаментальной встречи с *абсолютно внешним* (хотя концептуальные пути для выработки такого языка уже намечены в гуманитарных и

³ См.: Мишель Турнье, или мир без другого // Делёз Ж. Логика смысла. М.–Екатеринбург, 2002.

естественнонаучных изысканиях). Мир без другого – пример того «места», где происходит сдвиг-событие, задающее инновационный ход, выступающий как некая радикальная инаковость по отношению к предшествующей истории, которая конгруэнтна фундаментальной встрече с радикально иным.

Инновации, традиции, архаика как ценностные компоненты системы культуры в ее синергетическом измерении

Проблема ценностей является одной из актуальнейших проблем становления современной цивилизации. И в этом качестве она, как, впрочем, практически все проблемы современного цивилизационного развития, предстает перед нами как проблема выбора возможных путей этого развития вместе с набором оценок возможных рисков этого выбора перед лицом вызовов тревожных неопределенностей грядущего будущего. Размеры настоящей статьи не позволяют сколько-нибудь подробно осветить все заявленные в ее названии аспекты проблемы ценностей. Мне бы не хотелось так же специально заниматься изложением сути того, что разными авторами называется синергетическим подходом. Отмечу лишь, что присутствие в том или ином тексте таких терминов как «аттрактор», или «бифуркация» вовсе не обязательно свидетельствует о том, что его автор этим самым подходом реально руководствуется. Моя цель в данном случае состоит в том, что бы эскизно представить один из вариантов синергетического подхода как «мышления в сложности» (thinking in complexity) (К.Майнцер)¹, ориентированного преимущественно на сетевой, рекурсивно-коммуникативный подход к феноменам культуры, рассматриваемых в контексте исторической динамики их самоорганизации в сопряжении с технологическим развитием.

Мы живем в уникальное время в истории человечества. По словам Эрвина Ласло мы живем «в эпоху глубокой трансформации – сдвига в цивилизации»². Этот сдвиг Ласло именуется макро-

сдвигом, поясняя, что «макросдвиг – это бифуркация в динамике эволюции общества, в нашем мире, насыщенном взаимодействием и взаимозависимостью, это бифуркация человеческой цивилизации в ее квазицелостности». Что же касается бифуркации, то это термин, заимствованный из нелинейной хаотической динамики сложных систем, означает, что «непрерывная прежде траектория эволюции сложной системы разветвляется: после бифуркации система эволюционирует иначе, чем до бифуркации». Описывая динамику эволюционного процесса в человеческом обществе, Э.Ласло выделяет четыре фазы макросдвига, указывая, что управляющим параметром в этой динамике являются прежде всего технологические и социальные инновации. В настоящее время мы находимся в третьей, критической (или «хаотической») фазе макросдвига, динамика которого репрезентируется тем, что в синергетике именуется параметром порядка. И именно на этой фазе, когда человеческое общество достигает пределов своей стабильности, оно становится сверхчувствительным и остро реагирует на малейшие флуктуации. В этой критической точке хаоса макросдвига, в принципе может обрести свой новый, нелинейный смысл утверждение, согласно которому будущее не столько теоретически предсказывается, сколько практически создается. Но что это реально означает? Можно ли, например, сказать, что речь идет о проектировании будущего, создании его желаемого образа и, соответственно, об управлении настоящим из будущего, таким образом, что бы «выйти из хаоса» на новую траекторию «устойчивого развития» человеческой цивилизации?

Попытка найти ответ на таким образом поставленный вопрос несет в себе риск впасть в очередное технократическое заблуждение, согласно которому прогресс человечества полностью определяется технологической траекторией его развития. Аутентичный синергетический подход в данном случае рекурсивным образом отклоняет траекторно-точечное, линейное-причинное описание связи событий, заменяя это описание герменевтическим пониманием **пути как сети**. По словам И.Пригожина, «наше видение природы претерпевает радикальные изменения в сторону множественности, темпоральности и сложности»³. В синергетическом видении, которое, собственно говоря, и имеет ввиду И.Пригожин, «начинает возникать другой мир, мир, который тем не менее явля-

ется фундаментальным и знакомым, который всегда в полете: самоорганизующаяся сеть потоков и событий, протягиваемая через ткацкий станок мимолетного настоящего»⁴. И тогда, порожденный траекторным представлением исторических процессов, вопрос об исходе макросдвига нуждается в радикальном переосмыслении, «перезагрузке» в новом парадигмальном дискурсе, порождаемом концептами сложности, сети, трансцендентности и коммуникации, конструирования и трансформации. Термины *сложности*, сети, как и термин управление в данном случае понимаются как «зонтичный» термин, под которым кроется семейство так называемых «фоновых практик» – совокупностей принятых в культуре способов деятельности и коммуникации с этой деятельностью так или иначе сопряженной⁵. Здесь важно, что эти «фоновые практики» в наши дни «эпохи макросдвига» находятся под воздействием управляющих параметров, с необходимостью порождаемых стремительным становлением современных медийных технологий и, прежде всего, Всемирной паутиной ИНТЕРНЕТа. *И именно в результате этого осознаваемого синергетического управления метапрактиками внимательности общий фон социокультурных практик порождает инновационное разнообразие коммуникативных фигур-геистальтов, формирующих современную сетевую культуру и техногнозис.*

За последние десять лет исследования в области философии науки и технологии в их междисциплинарном и трансдисциплинарном контекстах обзавелись новым концептом: «конвергирующие технологии». Несколько раньше, в середине 1990-х гг., на само явление “растущей конвергенции *конкретных технологий в высокоинтегрированной системе*, в которой старые изолированные технологические траектории становятся буквально неразличимыми”, обратил внимание социолог М.Кастельс. При этом он подчеркивал, что «технологическая конвергенция все больше распространяется на растущую взаимозависимость между биологической и микроэлектронной революциями, как материально, так и методологически»⁶. Фиксируя это явление, новый концепт существенно расширяет свое содержание, ставя в фокус управляемого внимания синергетическое взаимодействие между самыми разными областями исследований и разработок – такими как нанонаука и нанотехнология, биотехнология и науки о жизни, информационные

и коммуникационные технологии, когнитивные науки. И именно этот фокус в наши дни становится источником технологических и сопряженных с ними социокультурных инноваций.

Ведущие сейчас на Западе интенсивные дебаты по поводу конвергирующих технологий стали по сути форумом для исследований будущего в контексте становления современной *нанотехнологии*. Новое, «посткастельсовское» прочтение понятия конвергирующих технологий начало стремительно формироваться, начиная с 2001 г., когда под эгидой Национального научного фонда США была выдвинута так называемая NBIC⁷ – инициатива. В этой инициативе четко выделяются два целевых фокуса-аттрактора.

Первый акцентирует внимание на синергетическом объединении вышеназванных областей исследований и разработок в нанометрическом масштабе, что обещает уже в обозримом будущем цепную реакцию самых разных технологических инноваций, в своей совокупности обещающих глобальную трансформацию самого способа развития человеческой цивилизации в целом. Этот фокус можно назвать так же экономико-технологическим.

Что же касается второго, то он акцентирует внимание на проблеме «улучшения человека», «человеческой функциональности» (*improving human performance*), или «расширения человека» (*human enhancement*)⁸. Нет ничего удивительного поэтому, что NBIC-модель конвергирующих технологий (NBIC-тетраэдр) всколыхнула новую волну энтузиазма среди адептов трансгуманистического движения (Ник Бостром, Рей Курцвейль, Вернон Уиндж), увидевших в ней реальный практический инструмент создания следующего поколения постчеловеческих существ, трансформации всего того, что Ханна Арендт назвала «человеческой обусловленностью»⁹.

Здесь ни в коей мере не преследуется цель подвергнуть критике воззрения трансгуманистов. Во-первых, эти воззрения сами по себе неоднородны¹⁰. Во-вторых, я считаю гораздо более конструктивным рассматривать воззрения современных трансгуманистов не с точки зрения фиксации их экстремальных экзотических характеристик, а в более широком контексте их возможной синергичной конвергенции со всем междисциплинарным (и трансдисциплинарным) комплексом современного социогуманитарного знания. Например, одна из разновидностей трансгуманизма – экс-

тропизм – ориентируется на такие концепт-принципы как «самотрансформация», «динамический оптимизм», «интеллектуальный технологизм», «спонтанное упорядочение», «открытое общество» (Макс Мор), которые, в свою очередь, могут служить конструктивной методологической основой для осознаваемого управления процессом конвергентной эволюции социогуманитарных исследований и технологий, вовлеченных в становление так называемого NBIC-тетраэдра¹¹.

Авторы «тетраэдрической» концепции взаимосвязи конвергентных технологий М.Роко и В.Бэйнбридж утверждают, что конвергенция реализуется как синергичная комбинация четырех быстро развивающихся областей науки и технологии: (а) нанотехнологии и нанонауки; (б) биотехнологии и биомедицины, включая генную инженерию; (с) информационные технологии, включая продвинутый компьютеринг и новые средства коммуникации; (д) когнитивные науки, в том числе когнитивные нейронауки. Утверждается так же, что сейчас эти области человеческой деятельности, как эволюционно-сопряженной совокупности практик познания, изобретения и конструирования, достигли такого уровня инструментального развития, при котором они должны вступить в интенсивное синергетическое взаимодействие, результатом которого явится становление качественно новой супер-нано-технонауки, открывающей перед человеком и человечеством новые горизонты собственной эволюции как осознанно направляемого трансформативного процесса.

Естественно возникают вопросы: о какой собственно эволюции идет речь? О биологической, социальной или, быть может, биосоциальной? Куда и кем (или чем) это эволюция должна «направляться»? Какие формы она может принять?

В контексте конвергентного технологического тетраэдра Роко и Бэйнбриджа ответов на эти вопросы мы не получаем. Эта концепция инструментальна по своему генезису и структурно соотносится с четырьмя базовыми идеальными элементарными нано-объектами: атомами, генами, нейронами и битами, символически располагаемыми в его вершинах. Процесс конвергенции, синергичность тетраэдра предполагает, что «на уровне наномасштаба атомы, цепи, код ДНК, нейроны и биты становятся взаимозаменяемыми»¹². Тем самым нанотехнологии становятся в NBIC-модели

синергетическим параметром порядка, подчиняющим своей логике процесс эволюции конвергентных технологий. Нанообъекты становятся фокусом синергетической интеграции.

Однако из этой асубъектной логики взаимозаменяемости нанообъектов эволюционно-антропологический дискурс как таковой не складывается.

Здесь важно только отметить, что нанообъекты – это не более чем символические продукты когнитивной машины Декарта, продукты практик «очищения», создающих, согласно Бруно Латуру, «две совершенно различные онтологические зоны, одну из которых оставляют люди, другую – “нечеловеки” (*non-humains*)»¹³. Опять-таки не углубляясь в подробности акторно-сетевой теории (*ANT*) Латура¹⁴, заметим еще, что в фокусе внимания Латура, его *симметричной антропологии*, находится проблема преодоления того, что он называет Великим разделением (или разрывом) Нового времени.

Это разделение отсылает к «двум совокупностям совершенно различных практик». О второй совокупности практик «критического очищения» (машинах Декарта) уже было упомянуто выше. Что же касается первой совокупности практик, то она соответствует тому, что Латур называет сетями. Эти практики можно еще назвать машинами Деррида-Делёза. Их продуктами является вездесущая реальность гибридов природы и культуры, или квазиобъектов или, быть может, «субъект–объектов», которые «перешагивают через барьеры между культурой и природой, деятелем и материалом»¹⁵.

Итак, вместо декартовского NBIC-тетраэдра возникает технологически опосредованная конвергенция между материальными уровнями реальности и когнитивными уровнями человеческого опыта. Такого рода медиация *процессно* реализуется в *наномасштабе* генерацией все большего количества медиаторов – квазиобъектов-вещей и знаков, как квазиинтерсубъективных коммуникаторов. В таковые и превращаются прежде всего предварительно «очищенные» идеальной машиной Декарта атомы, гены, нейроны и биты. Но здесь не случайно выделен курсивом термин «наномасштаб», поскольку за его границами природа, общество и дискурс, по словам Латура, «все еще удерживаются на расстоянии друг от друга и все три не принимают участия в работе по созданию гибридов, они формируют ужасающий образ нововременного мира:

абсолютно выхолощенные природа и техника; общество, состоящее только из отражений, ложных подобий, иллюзий; дискурс, конституированный только эффектами смысла, оторванного от всего остального»¹⁶.

Таким образом, проблема состоит в том, чтобы всячески стимулировать процесс конвергентного расширения практик технокультурной антропологически ориентированной медиации, рекурсивно порождающих гибридные когнитивные интерфейсы между конвергирующими уровнями реальности. При этом *сложность как нередуцируемая целостность* и есть тот потенциальный контекст, в котором эта «двойная» технокультурная конвергенция только и может в полной мере осуществляться. Итак, конвергентная междисциплинарная связь нанотехнологии с био-, информационными и особенно когнитивными технологиями, с необходимостью выводит нас на проблему их медиативно-сетевое осмысления в контексте интеграции с социогуманитарным знанием, быть может, в рамках программы симметричной антропологии Брюно Латура или социального конструктивизма в духе Н.Лумана или современной постфеноменологии техники и технологии.

Итак, формирование новой технонаучной практики синергично сопряженного научного исследования и инженерного конструирования в контексте развертывания процессов наноконвергенции ставит перед современной философией науки и техники целый ряд новых вопросов междисциплинарного и трансдисциплинарного значения. Ответы на эти вопросы, в свою очередь, с необходимостью предполагают рекурсивное расширение и трансформацию ее исследовательского поля, переосмысление прежних философских перспектив и конструирование новых. При этом особый интерес представляют философские практики, порождаемые конструктивным осознанием той качественно новой ситуации междисциплинарности, в которой формируется современная нанотехнонаука. Вот как ее описывает уже упоминавшийся нами выше Брюно Латур: «Вот уже двадцать лет, как мои друзья и я изучаем эти странные ситуации, которые не в состоянии классифицировать та среда интеллектуалов, в которой мы обитаем. За неимением лучшей терминологии, мы называем себя социологами, историками, экономистами, политологами, философами и антропологами. Но к названиям всех этих почтенных дисциплин мы всякий раз добав-

ляем стоящие в родительном падеже слова «наука» и «техника». В английском языке существует словосочетание *science studies*, или есть еще, например, довольно громоздкая вокабула «Наука, техника, общество». Каков бы ни был ярлык, речь всегда идет о том, что бы вновь завязать Гордиев узел, преодолевая разрыв, разделяющий точные знания и механизмы власти – пусть это называется природой и культурой. Мы сами являемся гибридами, кое-как обосновавшимися внутри научных институций, мы – полуинженеры, полуфилософы, третье сословие научного мира, никогда не стремившееся к исполнению этой роли, – сделали свой выбор: описывать запутанности везде, где бы их не находили. Нашим вожатым является понятие перевода или сети. Это понятие – более гибкое, чем понятие «система», более историческое, чем понятие «структура». Более эмпирическое, чем понятие «сложность», – становится нитью Ариадны для наших запутанных историй»¹⁷.

И теперь – последний вопрос: а что же архаика, какова ее роль в решении проблемы макросдвига, с указания на которую мы начали эту статью. В контексте кратко намеченного нами синергетически осмысливаемого сетевого подхода к технонаучной и культурной конвергенции вполне естественным образом возникает иной (не технократически прогрессистский) взгляд на архаику. И здесь я полностью солидаризируюсь с позицией В.М.Хачатурян, которая отмечает, что в современном научном дискурсе «архаика из далекого прошлого переместилась в план реального настоящего, став актуальной при рассмотрении культуры и психической деятельности отдельной личности. Одновременно в гуманитарной науке кардинально усложнилось и трансформировалось отношение к архаическому – дологическому, иррациональному мышлению, доцивилизационной, архаической культуре в целом...»¹⁸. Ну и уж совсем в заключение, имея в виду рекурсивно замкнуть начало и конец этого по необходимости краткого повествования, приведу высказывание Эрика Дэвиса, которым он завершает свой интеллектуальный бестселлер «Техногнозис: Мир, магия и мистицизм в информационную эпоху», и которому я обязан ключевым термином «сетевой путь» в его названии: «У многих обитателей Земли...просто мало выбора: поворот уже на горизонте. Медленно, опытным путем, «сетевой путь» возникает посреди стремлений и хаоса – многогранный, но интегральный модус духа, который мо-

жет гуманно и разумно передвигаться по технологическому дому зеркал, не выпадая из резонанса с древними путями или способностью преодолевать алчность, ненависть и заблуждение, которые навлекает на себя человеческая жизнь»¹⁹.

Примечания

- ¹ Майнцер К. Сложностносистемное мышление. Материя, разум, человечество: новый синтез. М., 2008. Англоязычное издание этой книги имеет название «Thinking in complexity», что буквально и означает «мышление в сложностности». См. так же: Кастельс М. Информационная эпоха. М., 2000. С. 79.
- ² Ласло Э. Макросдвиг. М., 2004. С. 16, 21.
- ³ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 2005. С. 11.
- ⁴ Там же.
- ⁵ См. подробнее: Волков В., Харкхордин О. Теория практик. СПб., 2008.
- ⁶ Кастельс М. Информационная эпоха. С. 78.
- ⁷ NBIC = Nano-, Bio-, Information Technologies and Cognitive Sciences, т. е. так называемые конвергентные технологии, к которым относятся нанотехнология, биотехнология и геновая инженерия, информационные и коммуникационные технологии и когнитивные науки, играют важную роль в решении проблемы «технического усовершенствования человека». Сегодня, как подчеркивают неоднократно западно-европейские и американские исследователи этой проблематики, уже недостаточно изучения того, как отдельные технологии (прежде всего из вышеназванных технологий) влияют на развитие общества и человека. Необходимо исследовать их конвергентное (сопряженное) влияние также и друг на друга, учитывая всю палитру возможных применений. Причем сами эти применения (не только уже имеющиеся, но и предполагаемые) оказывают воздействие и на развитие научно-теоретической базы этих технологий.
- ⁸ Английские термины в скобках указаны по необходимости обратить внимание на еще одну немаловажную проблему: а именно – проблему адекватности их перевода на русский язык. В англоязычных экспертных текстах термин «*human enhancement*» зачастую трактуется как конкретизация «*improving human performance*» с дополнительным пояснением, что речь идет о технологическом усилении, приращении человеческих способностей, модификации человеческой телесности и интеллекта.
- ⁹ Арендт Х. *Vita activa* или о деятельной жизни. СПб., 2000.
- ¹⁰ Достаточно полное представление о современном состоянии трансгуманистического движения как у нас в стране, так и за рубежом можно составить, ознакомившись с содержанием недавно вышедшей книги «Новые технологии и продолжение эволюции человека? (Трансгуманистический проект будущего)». М., 2008.

- 11 Имеется в виду фигура, объемно-геометрически представляющая эмерджентную совокупность (NBIC) попарных взаимодействий конвергирующих технологий: Nano-, Bio-, Info-, Cogno-процесс.
- 12 *Vouchard R.* BioSytemic Synthesis. Science and Technology Foresight Pilot Project, STFP Research Report. № 4. Ottawa, June 2003.
- 13 *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб., 2006. С. 71.
- 14 Кстати говоря, являющейся в настоящее время самым подходящим инструментом для адекватной концептуализации всего проблемного поля конвергирующих технологий как технологий «*human enhancement*».
- 15 *Дэвис Э.* Техногнозис: мир, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург, 2007. С. 25.
- 16 *Латур Б.* Указ. соч. С. 133.
- 17 Там же. С. 61–62.
- 18 *Хачатурян В.М.* Диалог с архаикой // *Цивилизация*. Вып. 7. М., 2006. С. 228.
- 19 *Дэвис Э.* Указ. соч.

Репроблематизация Другого в этико-прикладных исследованиях

Одной из значимых перемен в постклассической философии становится переоткрытие и тем самым репроблематизация Другого. Нельзя сказать, что классическая философия не знала Другого. Например, что у Сократа, что у Канта Другой может выступать целью самореализации Я, поводом или средством самоактуализации. Последняя при этом выступает главным предметом познавательного интереса. Ситуация меняется в постклассической философии. Это изменение начинается с различных продвижении в философском осмыслении диалога. В философии диалога не просто диалог становится самостоятельным предметом внимания, но диалог рассматривается как возможное средство взаимоотношения Я и Ты, не только коммуникативного, но и аналитического приравнивания Я и Ты.

Кардинальный поворот происходит с открытием, говоря словами Э.Левинаса, «гуманизма другого человека». Если в классической философии Я самоактуализуется через Ты, то в современной философии угол зрения меняется: Я объективируется сквозь призму Ты, Другого. И это не только познавательный вопрос, но и антропологический, этический вопрос: не Я выделяет себя, обращаясь к Другому, но Я случается и свершается благодаря встрече с Другим; не Я предопределяет Другого, но Другой предопределяет Я. С наибольшей силой это было выражено Э.Левинасом: «Отношения с Другим проблематизируют меня... Нагота лица – это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне. Но эта мольба требовательна, это унижение с высоты.... Лицо требует от меня признания. ... Присутствие лица означает, таким образом, не подлежащий обсуждению приказ – заповедь, что кладет конец принадлежности сознания самому себе... [О]прокинуть эгоизм Я... [Л]ицо, им Другой окликает меня и, в своей обнаженности и нужде, объявляет мне свое повеление. Само его присутствие требовательно вызывает к ответу. ...Отныне быть Я означает невозможность отстраниться от ответственности»¹.

Особенно интересно в этом плане то, что аналогичные перемены в понимании «Другого» происходят независимо от философии в прикладной этике, в частности, в экологической этике, в процессе поиска и освоения новых ценностных оснований для отношений с природой, выразившихся, в частности, в дискуссиях вокруг дилеммы *антропоцентризма – нон-антропоцентризма*.

В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм, за редким исключением, предстает как ретроградная позиция. В антропоцентризме усматривается исток потребительского, хищнического отношения к природе, к планете Земля, обусловившего возникновение и углубление экологического кризиса и появление факторов, активно влияющих на драматическое, скорее всего, глобальное изменение климата. Антропоцентризм не obstructивен непременно экологической этике, этике охраны окружающей среды, этике защиты животных и т. д. Однако в антропоцентризме и забота об окружающей среде, и сохранение дикой природы, и защита животных предстают как некие средства по отношению к более высокой цели, в качестве которой признается только человек, человечество.

Экологическая этика в своих доминирующих тенденциях развивается на ином ценностном фундаменте. Именно в экологической этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересам которого следует отдавать приоритет, к кому только и следует относиться не только как к средству, но также как к цели, кто исключительно самоценен.

Знаменательна тенденция расширения круга объектов, наделяемых моральным статусом. Первым, кто высказал мнение, что не только люди обладают моральным статусом, был английский философ Дж. Бентам. Критерий чувствительности к переживанию боли стал решающим в признании обладающих такой чувствительностью существ в качестве объектов моральной ответственности. Такой подход получил название *патоцентризма*. Существа, способные к переживанию боли, имеют цели, и объективно являются носителями интересов. Поэтому они ценны сами по себе, что и обуславливает их моральный статус. Выделение такого основания для признания чье-либо морального статуса представляло собой решительный поворот в этическом и моральном мышлении,

причем сразу по нескольким позициям. Во-первых, моральный статус не связывается более с некоторыми исключительными способностями, такими, как рациональность, речь или культура (как это выразил по-своему Бентам, главный вопрос при определении чьей-либо моральности состоит не в том, могут ли они рассуждать, а в том, могут ли они переживать боль). Во-вторых, моральный статус не сводится к моральным правам, в традиционном, «человеческом» их понимании, как правам, осознаваемым и сознательно реализуемым личностью в организованном коммуникативном пространстве взаимосвязности прав и обязанностей. В-третьих, моральный статус не считается обусловленным моральностью индивида понимаемой как способность быть независимым, осуществлять свободный выбор, принимать на себя ответственность.

Развивая эту линию, американский философ К.Гудпастер настаивает на том, чтобы считать всех живых существ обладающими моральным статусом. Их моральный статус обусловлен тем, что они могут быть объектами морального уважения, или «морально уважаемыми». Для обозначения этого статуса Гудпастер предложил термин «моральная уважаемость» (*moral considerability*)², указывающий на то, что моральный статус кого-либо определяется *лишь тем*, что его обладатель является потенциальным или реальным объектом чьей-либо ответственности.

Следующий шаг по «дегуманизации» (т. е. отходу от гумано-, или человекоцентризма) морали состоял в том, что моральным статусом наделялись все живые существа, все носители жизни. Вне оппозиции к антропоцентризму этот шаг был сделан уже А.Швейцером, выдвинувшим в качестве фундаментального принцип *благоговения перед жизнью*. Как нормативная позиция в экологической этике признание морального статуса всех живых существ получило название *биоцентризма*, или *жизне-центризма*. Эту концепцию выдвинул американский философ П.Тэйлор, считавший, что предметом внимания экологической этики являются отношения между людьми и миром природы как моральные отношения, которые обуславливают долг и ответственность человека перед природной средой Земли и всеми обитающими ее животными и растениями³. Члены определяемого таким образом морального пространства разнородны: одни могут быть *моральными агентами*, т. е. способными совершать действия и нести

за них ответственность; другие могут быть только «*моральными субъектами*», т. е. теми, кому может быть причинен вред или сделано что-то полезное⁴. Если только люди являются моральными агентами, то моральными субъектами являются все живые организмы, включая растения. Соблюдение интересов живых существ – моральная обязанность человека. Этой обязанностью подтверждается их моральный статус. Биоцентристский подход в этике требует *уважения к природе*.

И Гудпастер, и Тэйлор считали, что своими концепциями они развивали экологическую этику, которая может оказывать воздействие на традиционную этику, но в общем существует параллельно ей. Интенции Тэйлора, философа, известного своими работами в области нормативного дискурса, логики ценностей и норм, или Гудпастера, специалиста в области этики, этики бизнеса, корпоративной этики, наверное, были такими, как они их описывают. Однако эффект для моральной философии их этико-экологических пропозиций несомненен, и традиционная философская этика более не может игнорировать брошенный ей экологической этикой теоретический вызов.

Наиболее радикальный разрыв с антропоцентризмом в рамках экологической этики демонстрируют теории, утверждающие, что внутренней ценностью обладают не только живые существа, но и экосистемы и даже биосфера в целом, и это обуславливает их моральный статус и, стало быть, делает непосредственным предметом моральной ответственности людей. Этот подход получил название *экоцентризма*. Экоцентризм основывается на отрицании онтологической границы между природой человека и всей остальной природой; соответственно отрицается и исключительная самоценность человека в сравнении с представителями не-человеческой природы. Начало экоцентризму положила ставшая широко известной книга выдающегося американского эколога, специалиста в области лесничества и охоты О.Леопольда «Календарь округа Сэнд»⁵. К основным этико-экологическим идеям, изложенным в этой публицистической работе Леопольд пришел, изучая природу, в частности, леса, как охотник, лесничий, активный борец за охрану природы, заместитель директора Лаборатории лесной продукции штата Висконсин и консультант Службы леса нескольких штатов США. Он на практике развивал новый подход к охране при-

роды, заключающийся в охране не видов как таковых, а мест их обитания – природных комплексов и, шире, системы природных комплексов, составляющих в своей совокупности природу планеты Земля. В этой книге Леопольд выдвинул идею *этики Земли*, расширяющую традиционное представление об этике и о сфере моральной ответственности человека. В противоположность традиционной морали этика Земли предлагает изменить взгляд на человека и увидеть в нем члена более широкого сообщества, включающего «почвы, воды, растения и животных, которые все вместе объединяются словом “земля”»⁶. Человек, конечно, выделяется на фоне других видов, разумом, характером социальной организации и качеством технологически все совершенствующихся инструментов. Но это лишь возлагает на него дополнительную и исключительно ответственную обязанность беречь охранять природу, прежде всего от самого себя.

Таким образом, патоцентризм, биоцентризм, эоцентризм противостоят антропоцентризму. Как на смену античному натурализму (с его представлением о человеке, принадлежащем миру природы) приходит средневековый теоцентризм, сменяемый ренессансно-модернным антропоцентризмом, так и последний должен уступить место новой мировоззренческой парадигме. Последняя тем более насущна, что без нее невозможно выживание планеты Земля, ее биосферы во всем ее разнообразии и устойчивое развитие человечества как части биосферы. Названные концепции обеспечивают этот мировоззренческий поворот.

Как моральная установка и этический принцип нон-антропоцентризм представляет собой не только мировоззренческую, духовно-практическую, ценностную, но и нормативно-этическую новацию. И как таковая она вызывающа. В нон-антропоцентризме получает развитие проходящая через всю историю этики тенденция расширения предмета моральной ответственности.

В дискуссиях по поводу дилеммы «антропоцентризм – нон-антропоцентризм» не только проблематизируется предмет моральной ответственности человека; в них меняется ракурс рассмотрения человеческих отношений. Нон-антропоцентризм кардинально расширяет предмет моральной ответственности, распространяя ее и на не относящиеся к человеческому роду особи, а также сообщества и системы живых организмов. Этот нормативно-этический

вывод требует переосмысления и философского понятия морали. Как выше было сказано, теоретические предпосылки такого переосмысления складываются и вне этико-экологического дискурса. Помимо Э.Левинаса, в связи с этим можно упомянуть еще имена А.Макинтайра или Ж.Лакана. Однако этико-экологические нормативно-ценностные новации позволяют установить более широкую предметную референтность новых представлений и тем самым расширить *онтологию* морали.

Примечания

- ¹ *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В.Парибка. СПб., 1998. С. 165–171.
- ² См.: *Goodpaster K.E.* On Being Morally Considerable // *The Journal of Philosophy.* 1978. Vol. 75. P. 308–325.
- ³ *Taylor P.* Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. N. Y., 1986.
- ⁴ Тэйлор, в соответствии с этосом английского языка, использует выражение «моральный субъект», в то время как традиции русского языка подсказывают в данном случае другое выражение, по смыслу кажущееся прямо противоположным: «моральный объект». Собственно, в английском некоторые специальные коннотации слова «subject» указывают именно на объектность – воздействия, оперативных манипуляций, испытания, съемки и т. д.
- ⁵ Больше известная в русском переводе под названием «Календарь песчаного графства».
- ⁶ *Леопольд О.* Календарь песчаного графства. М., 1983. С. 202.

Соотношение традиции и новации в русской философии истории

Давно замечено, что одна из главных проблем русского исторического неустройства – это крайне болезненные отношения здесь «традиции» и «новации», их неорганичное сочетание и взаимное отталкивание. В итоге этого взаимодействия традиционность вырождается в охранительство, а затем в реакцию. Искусственно сдерживаемая новация, в свою очередь, «вырываясь», радикализуется и, отрываясь от национальных корней, также вырождается – в нигилизм и революционаризм. В итоге, в российской истории часто взаимодействуют уже не традиция и новация как таковые, а *реакция и революция*, два вида радикализма (условно «справа» и «слева»), которые переплетаясь, создают то, что я называю в своих работах «негативным синтезом», а П.Н.Миллюков еще в 1920-х гг. образно назвал «Азиопой».

Логично предположить, что лекарством от многих отечественных болезней мог бы стать поиск возможностей (интеллектуальных, а затем и практических) гармоничного сочетания традиции и новации в российском контексте.

Методологическим подспорьем разрешения дилеммы «традиция или новация?» могла бы стать любимая мной формула русского философа И.В.Киреевского о бессмысленности рассуждений на тему, какая из двух тенденций – в пользу «традиционности» или «инновационности» – более полезна и имеет больше шансов на реализацию в России. «Сколько бы мы ни желали возвращения Русского или введения Западного быта, – писал Киреевский

в «Ответе А.С.Хомякову» (1838), – но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал. Следовательно, и этот вид вопроса – который из двух элементов исключительно полезен теперь? – также предложен неправильно. Не в том дело: который из двух? но в том: какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно? Чего от взаимного их действия должны мы надеяться, или чего бояться?»

Проблема, таким образом, состоит в том, что «традиционное» и «инновационное» являются равноположенными и неустранимыми (имманентными) элементами, конституирующими судьбу России, – как, впрочем, и любого другого культурного сообщества. Беда, неустройство и смута приходят в Россию тогда, когда вместо позитивного синтеза двух начал происходит синтез негативный. А он неизбежен, когда во взаимодействие вступают не продуктивные элементы культуры, не рафинированные варианты «традиционного» и «инновационного», а варианты деградировавшие и опошленные.

Иначе говоря, проблема неустроенности России (самонепонимания, ненайденности себя ни в себе собой, ни в окружающем мире) состоит по-видимому в том, что очень часто в России взаимодействуют не традиция и новация, а их интеллектуально опошленные суррогаты. «Традиция» в этом случае – не подлинная, а предельно обструганная и, следовательно, бессмысленная Россия, искусственно сконструированная, мифологическая «архаика». А «новация», в свою очередь, оказывается не живой реформой, а скорее радикальным неприятием мифологической архаики и попыткой силой заменить ее новым мифом «модерна». Подобный «негативный синтез» ведет к беспощадному разгрому традиции, а не к ее конструктивной модернизации.

В данном тексте я намерен обозначить лишь некоторые конструктивные интеллектуальные ходы, выработанные в русской философии истории, призванные «расколдовать» и «окультурить» проблематику взаимоотношения традиции и новации в России. Характерно и плодотворно то, что эти интеллектуальные ходы параллельно вырабатывались представителями различных (принято считать – непримиримых) идейно-политических направлений.

Диалектика «традиционного» и «новационного»: Константин Аксаков и Петр Чаадаев

В отечественной философско-политологической мысли давно сформулирован плодотворный тезис о том, что плохо не заимствование как таковое, а «непереваренность» и «неусвоенность» этого заимствования, когда поверхностное (а потому неизбежно превратное) понимание «нового» ведет не к окультуриванию и возвышению «*привычного старого*», а, напротив, к его деградации. Парадоксально, но эта концепция о вреде неорганичности усвоения чужого опыта разрабатывалась *параллельно* лучшими русскими умами как западнического, так и славянофильского лагеря. Эта обоюдная заинтересованность по существу в одной и той же проблематике – уже сама по себе характерна и свидетельствует об общей тенденции к синтетичности отечественной культуры.

Представляется, что вся разница между «западниками» и «самобытниками» в осмыслении данной проблемы крылась главным образом в формулировании разных *приоритетов* анализа субъектно-объектных связей в процессе усвоения/подражательства. Западники, в основном, делали упор на недостатках «российской почвы» как «реципиента» заимствованной новации, полагая, что ответственным за плачевный конечный итог заимствования является по преимуществу архаичный национальный менталитет. Проблема в том, полагали они, что русская самобытность либо «проглатывает», ибо отторгает (выплевывает) либо любые элементы нового, не переваривая и не усваивая их по-настоящему.

Самобытники, напротив, делали акцент на порочности самих чуждых («новых») элементов, призванных к усвоению. Псевдомодернизация, по их мнению, не может добавить культуры, а только убивает национальную самобытность без адекватной компенсации – и это, разумеется, тоже по-своему верно.

Вывод из этой эмпирической констатации – парадоксален, но, по сути, оптимистичен. Получается, что в осмыслении этой проблематики, как и во многих других случаях, не существует фундаментального противоречия между западниками и самобытниками. Главный диагноз российского неустройства – *дурной синтез старого и нового* – поставлен ими одинаково верно. Просто друзья-недрузи (у которых, по выражению Герцена «голова смотрели в

разные стороны, но сердце билось одно») обращают внимания на разные стороны одной и той же общей проблемы. Для подтверждения этого важного и весьма обязывающего тезиса рассмотрим вкратце ход рассуждений некоторых классиков русской культуры.

Одному из признанных основоположников славянофильского умонастроения **Константину Сергеевичу Аксакову** принадлежит мысль о принципиальном различии двух явлений в развитии каждой национальной культуры – позитивном процессе «*усвоения чужого*» и негативном явлении «*усвоенности чужому*». Именно здесь видел К.Аксаков главную проблему и главный порок петровских преобразований, как действительно судьбоносных в истории России: вместо органичного процесса усвоения чужого опыта, заимствования культурных навыков и технологий, эволюционно шедшего при предшественниках «царя-революционера» (в первую очередь, царе Алексее Михайловиче), при Петре начался форсированный процесс бессмысленного подражательства – «усвоемости чужому»: «Стремление к просвещению, к заимствованию всего полезного от Европы, было и до Петра... Что же нового внесло знаменитое преобразование?... О, много! Россия точно была преобразована: связь с прошедшею историей была разорвана; вместо самостоятельности явилась подражательность... Прежнее стремление *усвоить себе чужое* заменилось новым стремлением *усвоиться чужому*...».

В свою очередь, один из родоначальников русского западничества **Петр Яковлевич Чаадаев** еще ранее, в письме И.Якушкину (1837), писал практически о том же самом явлении, хотя и несколько в ином ракурсе: «Никакого нет в том сомнения, что ум наш так составлен, что понятия у нас не истекают необходимым образом одно из другого, а возникают поодиночке, внезапно, и почти не оставляя по себе следа. Мы угадываем, а не изучаем; мы с чрезвычайной ловкостью присваиваем себе всякое чужое изобретение, а сами не изобретаем; мы постепенности не знаем ни в чем; мы схватываем вдруг, но зато и многое из рук выпускаем. Одним словом, мы живем не продолжительным размышлением, а мгновенною мыслью. Но отчего это происходит? Оттого, что мы не последовательно вперед подвигались; оттого, что мы на пути нашего беглого развития иное пропускали, другое узнавали не в свое время, и таким образом очутились, сами не зная как, на том месте, на котором

теперь находимся. Если же мы желаем не шутя вступить на поприще беспредельного совершенствования человечества, то мы должны непременно стараться все будущие наши понятия приобретать со всевозможною логическою строгостью и обращать всего более внимание на методу учения нашего. Тогда, может быть, перестанем мы хватать одни вершки, как то у нас до сих пор водилось, тогда раскроются понемногу все силы глубокомыслия, и стройная дума; тогда мы научимся постигать вещи во всей их полноте».

Кстати, тот же самый «западник» Чаадаев оказывался весьма пластичен в анализе того, почему все-таки русский народ оказался так податлив на чужие влияния. В своих письмах он, к примеру, варьировал две версии, и трудно сказать, какая была для него основной, а какая побочной – настолько принципиально они расходятся. Так, в «Апологии сумасшедшего», а затем и в переписке с Н.Тургеневым, Чаадаев, анализируя преобразования Петра Великого, говорил о том, что реформы удались, потому что на пути усвоения «чужого» не могла встать и не встала развитая национальная традиция. Известен афоризм Чаадаева о том, что Петр писал свои новации «на чистом листе бумаги»: «Петр Великий нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова Европа и Запад; и с тех пор мы принадлежим к Европе и Западу. Не надо заблуждаться: как бы велик ни был гений этого человека и необычайная энергия его воли, то, что он сделал, было возможно лишь среди нации, чье прошлое не указывало властно того пути, по которому она должна была двигаться, чьи традиции были бессильны создать его будущее, чьи воспоминания смелый законодатель мог стереть безнаказанно. Если мы оказались так послушны голосу государя, звавшего нас к новой жизни, то это, очевидно, потому, что в нашем прошлом не было ничего, что могло бы оправдать сопротивление».

При таком взгляде на проблему, и новации, и прорыв к универсализму полезны и благодетельны, ибо их благодетельность усиливается их нерепрессивностью, потому что, строго говоря, репрессировать было некого и нечего: «Высокий ум этого необыкновенного человека (Петра. – *А.К.*) безошибочно угадал, какова должна быть наша исходная точка на пути цивилизации и всемирного умственного движения. Он видел, что, за полным почти отсутствием у нас исторических данных, мы не можем утвердить наше будущее

на этой бессильной основе; он хорошо понял, что, стоя лицом к лицу со старой европейской цивилизацией, которая является выражением всех прежних цивилизаций, нам незачем задыхаться в нашей истории и незачем тащиться, подобно западным народам, чрез хаос национальных предрассудков, по узким тропинкам местных идей, по изрытым колеям туземной традиции, что мы должны свободным порывом наших внутренних сил, энергетическим усилением национального сознания овладеть предназначенной нам судьбой. И вот он освободил нас от всех этих пережитков прошлого, которые загромаждают быт исторических обществ и затрудняют их движение; он открыл наш ум всем великим и прекрасным идеям, какие существуют среди людей; он передал нам Запад сполна, каким его сделали века, и дал нам всю его историю за историю, все его будущее за будущее».

Но встречается у Чаадаева и иной, диаметрально противоположный, взгляд на причины успешности и сравнительной легкости петровских преобразований. Здесь эти преобразования уже не так однозначно благодетельны, ибо стали возможны не благодаря отсутствию национальной традиции, а, напротив, благодаря ее наличию. Но эта традиция – стойкая традиция рабской покорности, которая приемлет любые размашистые чудачества сакрализованной высшей власти. Так, в частной переписке у Чаадаева (например, с графом Сиркуром) просматривается мысль о том, что русская податливость к усвоению чужого – это не следствие «русской свободы от национальных предрассудков», а, напротив, следствие социальной стреноженности и отсутствия свободы выбора. Органическая готовность к переменам, которая является следствием такой «несвободы», является в этом варианте не достоинством, а безусловным пороком отечественной традиции. «Эта податливость чужим внушениям, – писал Чаадаев, – эта готовность подчиняться идеям, навязанным извне, все равно – чужеземцами или нашими собственными господами, является, следовательно, существенной чертой нашего нрава, врожденной или приобретенной – это безразлично... Эта наша готовность подчиняться разнородным предначертаниям извне есть неизбежное последствие религиозного строя, лишенного свободы, где нравственная мысль сохранила лишь видимость своего достоинства, где ее чтут лишь под условием, чтобы она держалась смиренно, где она пользуется ав-

торитетом лишь в той мере, в какой его уделяет ей политическая власть, где, наконец, ее беспрестанно стесняют в деятельности ее служителей, в ее движениях и духе».

Итак, *присвоение* не есть *усвоение*: в этом западник Петр Чаадаев и славянофил Константин Аксаков парадоксальным образом оказываются единомышленниками. И тот, и другой обращают внимание на неорганичность усвоения чужого, когда «чужое» формально присваивается, но, присвоенное механически, без серьезной культурной работы, лишь оглушает, а не окультуривает национальную традицию. Добавим, что подобная форма бессмысленного «присвоения» («*усвоения чужому*», в терминах Аксакова) сама становится важным (однако, деструктивным) элементом отечественной традиции.

Метаморфозы славянофильства и западничества: Николай Гоголь и Виссарион Белинский

Продемонстрированный нами феномен обращения западников и самобытников к одним и тем же темам (и более того, использование ими подчас одних и тех же мыслительных ходов) можно дополнить еще одним парадоксальным обстоятельством, на которое ранее практически не обращалось внимания. А именно: зачастую, для доказательства того или иного тезиса, оппоненты берут на вооружение логику аргументации... своих оппонентов.

Так, логика рассуждений западников об ущербности и патологии русской почвы с ее неспособностью здраво усвоить необходимую новацию, часто использовалась таким бесспорным апологетом русской самобытности, как Николай Васильевич Гоголь. Это относится не только к его художественным произведениям с их обличением и высмеиванием «русского варварства», отечественного «царства харь и рыл», но и к его философско-концептуальным работам. Там Гоголь также исповедует логику, которую с полным основанием мог бы взять на вооружение, например, тот же Чаадаев. Читаем: «Вот уже почти полтора года лет протекло с тех пор, как государь Петр I прочистил нам глаза чистилищем просвещения европейского, дал в руки нам все средства и орудья для дела, и до сих пор остаются также пустыни, грустны и безлюдны наши

пространства, так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, точно как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашею крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге, и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какой-то холодной, занесенной вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный станционный смотритель с черствым ответом: «Нет лошадей!» Отчего это? Кто виноват? Мы или правительство? Но правительство во все время действовало без устали. Свидетельством тому целые тома постановлений, узаконений и учреждений, множество настроенных домов, множество изданных книг, множество заведенных заведений всякого рода: учебных, человеколюбивых, богоугодных и, словом, даже таких, каких нигде в других государствах не заводят правительства... А как было на это все ответствовано снизу? ...Везде, куда ни обращусь, вижу, что виноват применитель, стало быть наш же брат: или виноват тем, что поторопился, желая слишком скоро прославиться и схватить орденишку; или виноват тем, что слишком сгоряча рванулся, желая, по русскому обычаю, показать свое самопожертвованье; не расспросясь разума, не рассмотрев в жару самого дела, стал им ворочать как знаток, и потом вдруг, также по русскому обычаю, простыл, увидевши неудачу; или же виноват, наконец, тем, что из-за какого-нибудь оскорбленного мелкого честолюбия все бросил и то место, на котором было начал так благородно подвизаться, сдал первому плуту – пусть его грабит людей». Удивительно, что этот абсолютно «западнический» по своей главной интенции текст (1843) вошел в знаменитые «Выбранные места из переписки с друзьями», которые позднейшие (и не самые умные, как представляется, русские западники) склонны расценивать чуть ли не как апологию русской православной исключительности!

Со своей стороны, и классическое русское западничество 1830–1840-х гг., весьма чувствительное к контраргументации своих достойных оппонентов, было не только весьма диалектично и толерантно по отношению к логике славянофилов, но и зачастую абсорбировало и развивало их аргументацию. Достаточно наглядно это подтверждает позиция казалась бы радикального западника – «неистового» Виссариона Григорьевича Белинского. В своих «Литературных мечтаниях» (1834) двадцатитрехлетний Белинский с большим сочувствием пишет о русском народе, ввергнутом в ра-

дикальные петровские преобразования: «Долго он (народ. – А.К.) спал, и вдруг могучая рука прервала его богатырский сон: с трудом раскрыл он свои отяжелевшие вежды и с удивлением увидел, что к нему ворвались чужеземные обычаи, как незваные гости, не снявши сапог, не помолясь святым иконам, не поклонившись хозяину; что они вцепились ему в бороду, которая была для него дороже головы, и вырвали ее; сорвали с него величественную одежду и надели шутовскую, исказили и испестрили его девственный язык и нагло надругались над святыми обычаями его праотцев, над его задушевными верованиями и привычками; увидел – и ужаснулся... Неловко, непривычно и неподручно было русскому человеку ходить, заложа руки в карманы; он спотыкался, подходя к ручкам дам, падал, стараясь хорошенько расшаркнуться. Заняв формы европеизма, он сделался только пародией европейца. Просвещение, подобно заветному слову искупления, должно приниматься с благоразумной постепенностью, по сердечному убеждению, без оскорбления святых, праотческих нравов: таков закон провидения! Поверьте, что русский народ никогда не был заклятым врагом просвещения, он всегда был готов учиться; только ему нужно было начать свое учение с азбуки, а не с философии, с училища, а не с академии. Борода не мешает считать звезды».

Заметим опять-таки, что процитированные нами глубоко ироничные рассуждения Белинского о «пародии на европейца» характерны скорее для «славянофильского» дискурса. Во всяком случае, у «западника» Белинского здесь нет ни малейшего уничтожения «русскости» как таковой, столь характерной для последующего (в том числе современного) радикал-западничества. Однако, отдав должное бытовому народному долготерпению, Белинский констатирует и другое: по-своему, и уже с провиденциалистских, а не с бытовых позиций, прав был и Петр-преобразователь: «Да – много было сделано великого, полезного и славного! Петр был совершенно прав: ему некогда было ждать. Он знал, что ему не два века жить, и потому спешил жить, а жить для него значило творить».

Собственно в этом – в провозглашении исторической роли Петра Великого, а вовсе не в критике «русской почвы» – и состоит истинное «западничество» Белинского. Это вообще характерно для классического периода русской философии: утверждать собственную правду, а не дискредитировать чужую. В работе

«Россия до Петра Великого» (1841) Белинский писал: «А между тем каждый, если случится ему написать имя Петра, посчитает за долг выйти из себя, накричать множество громких фраз, зная, что бумага все терпит. Иные из писавших о Петре, впрочем, люди благонамеренные, впадают в странные противоречия, как будто влекомы по двум разным, противоположным направлениям: благоговей перед его именем и делами, они на одной странице весьма основательно говорят, что на что ни взглянем мы на себя или кругом себя – везде и во всем видим Петра; а на следующей странице утверждают, что европеизм – вздор, гибель для души и тела, что железные дороги ведут прямо в ад, что Европа чахнет, умирает, и что мы должны бежать от Европы чуть-чуть не в степи киргизские».

Для «западника» Белинского принципиально важно, что Петр – истинно русский, народный и национальный деятель: «Россия не принадлежала, и не могла, по основным элементам своей жизни, принадлежать к Азии: она составляла какое-то уединенное, отдельное явление; татары, по-видимому, должны были сроднить ее с Азией: они и успели механическими внешними узами связать ее с нею на некоторое время, но духовно не могли, потому что Россия держава христианская. Итак, Петр действовал, совершенно в духе народном, сближая свое отечество с Европою и искореняя то, что внесли в него татары временно азиатского... Петру некогда было медлить: ибо дело шло уже и не о будущем величии России, а о спасении ее в настоящем. Петр явился вовремя: опоздай он на четверть века, и тогда – спасай, или спасайся, кто может!.. Провидение знает, когда послать на землю человека».

Прямо и честно ставит Белинский и традиционный для проблематики «национальное-универсальное» вопрос о риске для русского человека выпасть из своей национальной традиции, так и не приобщившись по-настоящему к традиции «общечеловеческой»: «Некоторые приписывают реформе Петра Великого то вредное следствие, что она поставила народ в странное положение: не привив ему истинного европеизма, только отторгла его от родной сферы и сбила с здравого и крепкого природного смысла...» Белинский и здесь объективен и прислушивается к аргументации оппонентов: «Несмотря на всю ложность этого мнения, оно имеет основание и по крайней мере достойно опровержения. В самом деле, если

реформа развязала, так сказать, душевные силы даровитых людей, подобных Шереметеву, Меншикову и другим, зато из большинства сделала каких-то кривляк и шаркунов... Да, все это правда, да только за все это Петра так же нелепо обвинять, как и врача, который чтобы вылечить человека от горячки, сперва ослабляет и истощает его до последней крайности кровопусканиями, а выздоравливающего мучает строгою диетой. Вопрос не в том, что Петр сделал нас полуевропейцами и полурусскими, а, следовательно, и не европейцами и не русскими: вопрос в том, навсегда ли должны мы остаться в этом бесхарактерном состоянии? Если не навсегда, если нам суждено сделаться европейскими русскими и русскими европейцами, – то не упрекать Петра, а удивляться должно нам, как он мог совершить такое неслыханное от начала мира, такое исполинские дело!».

И в другой своей знаменитой, формально «западнической», работе «Взгляд на русскую литературу 1846 г.» (1847) «неистовый Виссарион», тем не менее, открыто признает, что в том, что славянофилы говорят против русского европеизма – «много дельного, с чем нельзя не согласиться хотя наполовину, как, например, что в русской жизни есть какая-то двойственность, следовательно, отсутствие нравственного единства; что это лишает нас резко выразившегося национального характера, каким, к чести их, отличаются почти все европейские народы». Но, отдавая должное оппонентам, Белинский приводит и свои аргументы. По его мнению, то, что Россия застряла на полпути, в ситуации «двойственности» и «отсутствия нравственного единства», свидетельствует лишь о том, что «Россия вполне исчерпала, изжила эпоху преобразования, что реформа совершила в ней свое дело, сделала для нее все, что могла и должна была сделать, и что настало для России время развиваться самобытно, из самой себя... Пора нам перестать *казаться* и начать *быть*, пора оставить, как дурную привычку, довольствоваться словами и европейские формы и внешности принимать за европеизм. Скажем более: пора нам перестать восхищаться европейским потому только, что оно не азиатское, но любить, уважать его, стремиться к нему потому только, что оно *человеческое*, и на этом основании все европейское, в чем нет человеческого, отвергать с такою же энергиею, как и все азиатское, в чем нет человеческого».

Здесь, в классической работе «западника» Белинского, мы находим принципиальнейший тезис, который как-то «не заметили» его исследователи. Строго говоря, Белинский говорит о том, что «западническая» работа в России уже проделана Петром Великим, «европейские формы» созданы и скоро наступит время наполнить их «европейским содержанием». Иначе говоря, наступит время других европейцев – славянофилов. Характерно, что в том же «Взгляде на русскую литературу» Белинский критикует не славянофильскую идею вообще, а лишь нетерпение современных ему славянофилов и непонимание ими «последовательности ходов» в деле культурного творчества: «Они произвольно упреждают время, процесс развития принимают за его результат, хотят видеть плод раньше цвета и, находя листы безвкусными, объявляют плод гнилым».

Наша интерпретация текстов В.Г.Белинского может показаться парадоксальной, однако в ее пользу говорит такой тонкий наблюдатель, к тому же близко знавший Белинского, как Аполлон Григорьев, который как-то заметил: «Белинский был прежде всего доступен, даже иногда неумеренно доступен всякому новому проявлению истины. Можно без особой смелости предположить, что в 1856 году он стал бы славянофилом».

В поисках синтетического решения: Николай Карамзин

Уже на рубеже XVIII–XIX вв. некоторые русские авторы, озабоченные прежде всего поисками философской истины, а не отстаиванием чистоты конкретного партийного флага, начали формулировать синтетическое решение дихотомии «*национальное-универсальное*». К их числу, без сомнения, принадлежит выдающийся русский мыслитель Николай Михайлович Карамзин, творчество которого некоторые исследователи предпочитают грубо разделять на два периода, – условно говоря, «универсалистский» и «самобытнический». На самом деле, Карамзин, по нашему мнению, достаточно един в своем творчестве, ибо, хотя и по-разному, но пытается решить одну и ту же фундаментальную проблему – примирить «национальное» и «универсальное», выработать некое синтетическое, «третье», решение. И Н.М.Карамзин находит его в понятии «*человеческое*».

Действительно, за что славит Петра-реформатора молодой Карамзин в своих «Письмах русского путешественника», дружно признанного современниками и потомками апофеозом раннего русского европеизма? Люди допетровской Руси, согласно Карамзину, были наполовину варварами из-за своей изолированности от мира: «Грубость наружная и внутренняя, невежество, праздность, скука были их долею в самом высшем состоянии...» Петровская Россия, напротив, значительно преуспела, ибо открылась миру: «Мы не таковы, как брадатые предки наши: тем лучше!... Для нас открыты все пути к утончению разума и к благородным душевным удовольствиям». И далее – выдвижение искомого синтетического тезиса: «Человеческое» – вот искомый универсализм! «Все народное ничто перед человеческим. Главное дело быть людьми, а не славянами. Что хорошо для людей, то не может быть дурно для Русских, и что Англичане или Немцы изобрели для пользы, выгоды человека, это мое – ибо я человек!». Очеловечивающая универсализация русского характера – вот главная заслуга Петра Великого, понятая и принятая «русским путешественником» Карамзиным.

Но уже в 1797 г. Карамзин высказывает – пока очень сдержанно – сомнение в эффективности форсированного, безоглядного движения к «универсализму». При этом, заметим, критерий прогресса остается прежним: автора интересует, в первую очередь, что происходит с человеком и «человеческим» на пути быстрых социальных изменений. После традиционных комплиментов а адрес Петра («удивительно всесилие творческого гения...», «вырвав Россию из летаргического сна..., направил ее на пути света с такой силой...») и т. д. и т. п.) помудревший Карамзин высказывает мысль принципиально новую: «...Но здесь другие идеи и другие образы теснятся в моем уме: достаточно ли прочны сооружения, воздвигаемые с излишней поспешностью? Шествие Природы не является ли всегда постепенным и медленным? Блистательная иррегулярность может ли быть устойчивой и прочной? Вырастают ли великие люди из детей, которые с самого раннего возраста обучаются слишком многому?... Я умолкаю». Сомнение здесь, очевидно, высказывается не только в *темпе* российского «ускорения» – вопрос ставится о *качественных* последствиях такого темпа... К рубежу XVIII–XIX вв. относятся и другие тексты Карамзина, где он намечает новую оппозицию: одно дело – «универсальный человек»,

«человек универсальной культуры»; совсем другое – «подражатель», или, как любил говорить Карамзин, – «обезьяна и попугай одновременно». Наконец, взглянем на еще более позднюю карамзинскую «Записку о древней и новой России» (1811): «Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России. Виною Петр». Принципиально развивая свою же собственную логику, Карамзин теперь заключает: общечеловеческое состоит из многообразия национального; гражданские добродетели, чувство привязанности к Родине – не препятствия на пути к «общечеловеческому», а условия и залог этого: «Петр не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости. Сей дух и вера спасли Россию во времена самозванцев; он есть не что иное, как привязанность к нашему особенному, не что иное, как уважение к своему народному достоинству. Искореня древние навыки, представляя их смешными, хваля и вводя иностранные, государь России унижал россиян в собственном их сердце. Презрение к самому себе располагает ли человека и гражданина к великим делам?».

В основе корректировки взглядов Карамзина лежит, таким образом, констатация, приходящая, наверное, только с жизненным опытом: продолжение дела Петра по линии подражательства, а не национального творчества, стирание национального «лица» ведет не к цивилизации, а к одичанию. И когда «универсализм» в России начал все более явно оборачиваться «обезьянничеством и попугайством», Карамзин не пересмотрел, а развил и уточнил свою мысль – во имя все той же искомой «человечности».

Подобное интеллигентское умонастроение начала XIX в. в несколько прямолинейной форме выразил и находившийся под сильным влиянием Карамзина будущий декабрист А. Улыбышев, который так написал о Петре: «Толчок данный этим властителем, надолго задержал у нас истинные успехи цивилизации. Наши опыты в изящных искусствах, скопированные с произведений иностранцев, сохранили между ними и нами в течение двух веков ту разницу, которая отделяет человека от обезьяны». Истины ради, необходимо заметить, что в своей критике «русского подражательства» Улыбышев, в отличие от Карамзина, был чересчур односторонен, а, следовательно, и неправ. Уже к началу-середине XIX в. некото-

рая первичная подражательность западным образцам изящного искусства уже уступила в России глубоко оригинальному культурному стилю: безусловно европейскому, но и глубоко русскому в своей основе.

Подводя некоторый промежуточный итог, можно сказать, что Н.М.Карамзин наиболее четким образом сформулировал (до него в этом же направлении мыслили Щербатов, Болтин, Дашкова, Д.Фонвизин) важнейшую, как представляется, содержательную оппозицию в осмыслении деяний Петра Первого. Предельные полюса этой оппозиции можно обозначить следующими противоположными тезисами: а) своими новациями Петр подключил Россию к универсальному человечеству *versus* б) подражательство Петра Западу положило начало обезьянничанью, т. е. деградации национальной культуры. Н.М.Карамзин был также и среди первых, кто сумел диалектически примирить эти два тезиса, выдвинув идею “человеческого универсализма”, достигаемого лишь за счет само-бытных творческих усилий каждой национальной культуры.

Архаика, традиция, инновация в российском развитии

Соотношение архаики, традиции и инновации представляет из себя мало изученную проблему. Главный русский спор между славянофилами и западниками касается, прежде всего, отношения к этой проблеме. Славянофилы-классики видели идеал в обществе времен Ивана III, когда древняя история России, основанная на господстве архаики, была завершена, возникло русское государство и стала формироваться национальная традиция. Позже, после множества сломов традиции, почвенная традиция стала связанной с поисками архаического начала, устоявшего при всех преобразованиях. Хотя такое начало существует и укоренено в древней российской истории, оно не может быть рассмотрено как исконно русская традиция. Главная цель настоящей статьи – критика почвенных тенденций к поискам традиционного, исконно российского в архаике.

Многие ученые к признакам архаики, часто совпадающим с чертами феодального прошлого России или, по крайней мере, сконцентрированным здесь, относят разные вещи, но всегда это – нечто укорененное, что оживает при всех социальных турбулентностях и представляет собой проявление исторически сложившегося социокода, который глубоко впитался в психику и культуру народа. Однако черты феодальных отношений становятся достаточно зримыми в современной России. По мнению А.Рябова, архаика является проявлением неких архетипических социальных практик, заимствованных из исторических образцов прошлого,

главным образом феодальной эпохи, общества аграрного типа. И в современных обществах не просто реанимируются, но строятся структуры, воспроизводящие феодальный архетип. Иногда это происходит безо всякого восхищения данными образцами, иногда они становятся объектами сознательного подражания. Сегодня, – считает он, – архаические начала всплывают через практику своего рода «кормления», когда феодальный чиновник ничего не получая (и теперь чиновник получает малую зарплату), «кормится» со своего поста. Сюда же относится лишение домовладельцев земли, а также скупка богатыми земель вместе с населяющими их людьми, которые становятся крепостными нового «помещика», а так же антиэгалитарные позиции элиты, с удовольствием принимающей сословную этику. Отличительной чертой архаических отношений выступает подчинение экономики политике, ставка на силу и привилегии. Как пишет этот автор, «список подобных явлений, по логике несовместимых с реалиями индустриальной страны начала XXI в., при желании можно было бы продолжить. И хотя в реальной жизни все эти явления выглядят изолированными, не связанными между собой, есть основания полагать, что они имеют общие корни»¹. При этом, отмеченные прочие архаические черты чаще всего не являются результатом направленных усилий или поставленных целей, а выступают как побочные продукты деятельности, имеющей совсем иные задачи.

Главный вывод Рябова состоит в том, что консервативно настроенные властные элиты действуют в направлении архаизации сознательно, чтобы приостановить перемены. Однако с этим далеко не во всех случаях можно согласиться. И когда он говорит, что «появление социальной архаики в российском обществе явилось реакцией на неудачи модернизации конца 80-х – начала 90-х годов XX в.»², он противоречит вышеупомянутому своему выводу. Разрушение многократно наращиваемых историей культурных слоев (контрмодернизация – развал промышленности, экономики, сложившихся ценностей, тотальная реконвенциализация ценностной сферы и пр.) невольно погружало сознание людей в архаи-

¹ Рябов А. Возрождение феодальной «архаики» в современной России: практика и идеи // Рабочие тетради Московского центра Карнеги. Working Paper. 2008. № 4. С. 4.

² Там же.

ческие пласты культуры, в архетипы коллективного бессознательного. Они были открыты К.Юнгом как человеческие первообразы (мать-земля, герой и пр.). Применительно к российской культуре такие исследователи, как А.С.Ахиезер, А.П.Давыдов, К.Касьянова (псевдоним В.И.Чесноковой, переводчицы Т.Парсона, специалиста по западной социологии, хорошо чувствующей национальную специфику) отмечали эмоционально окрашенный характер архетипического, на котором базируется архаика. У А.С.Ахиезера и А.П.Давыдова, как прежде у Н.О.Лосского и С.А.Аскольдова, к архаике относится расколотость, полярность российской культуры, затрудненность медиации или нахождения серединной культуры. У К.Касьяновой в основе национального характера лежит «некий набор предметов или идей, которые в сознании каждого носителя определенной культуры связаны с интенсивно окрашенной гаммой чувств или эмоций (“сентименты”). Появление в сознании любого из этих предметов приводит в движение всю связанную с ним гамму чувств, что, в свою очередь, является импульсом к более или менее типичному действию. Вот эту единицу “принципиального знаменателя личности”, состоящую в цепочке “предмет – действие” мы впредь будем подразумевать под понятием *социальный архетип*»³. В этой отличной от К.Юнга трактовке психологический характер архетипа делает его имплицитным моментом поведенческих кодов, что и составляет суть архаики.

В противоположность традиции архаика не дана эксплицитно, в явном виде и не является сознательно используемым поведенческим регулятивом. В сравнении с ней традиция более рациональна, более очевидна и вытекает из ценностных конвенций и образцов поведения, заданных культурой, а не психикой. При разрушении культуры ее вытесняет архаика. При развитии культуры традиция вытесняет архаику.

Трудности, связанные с различием архаики и традиции, объективны, ибо при некоторых социальных и культурных сломах общество, теряя социальные устои и культурные ценности «оголяется» до тех психологических имплицитно присутствующих кодов истории, которые и являются архетипами. Они срабатывают на этапе становления народов и вырываются наружу при сломах их социальных и культурных основ. Традиции же, в отличие от арха-

³ Касьянова К. К вопросу о русском национальном характере. М., 1991. С. 32.

ики, осознаются, поддерживаются, хотя культурные и социальные сломы влияют и на традиции. Традиция может прерываться, уничтожаться, заменяться новыми. Следы ее прежнего существования присутствуют, подобно архаическим началам, в скрытых формах, прорываются, выявляются или восстанавливаются при контрреволюционных или модернизационных поворотах политики.

Отличие традиции от инновации тоже представляет проблему. В традиционных обществах, воспроизводящих себя на основе традиции, имеются инновации, но их действие поддерживается в обществе лишь до тех пор, пока они не ломают традиции. Развитие здесь является циклическим, т. к. рано или поздно инновация начинает казаться опасной для традиции и обрывается возвратом к ней. История здесь всегда берет свое, не допуская чрезмерного отклонения от ее сложившегося хода. В современных же обществах решающую роль играет инновация, допускающая традицию до тех пор, пока последняя не вредит инновации.

Отвечая на вопрос, как традиции существуют в современном обществе, особенно в обществах «позднего модерна», социологи, в частности, Э.Гидденс, отмечают возможность двух способов: они могут ясно выражаться явно, обсуждаться и выбираться, либо действовать по схеме фундаментализма – как шаблон истины безотносительно к последствиям. Но Гидденс считает современным первый способ, ведущий к диалогу традиций. Второй мы бы отнесли к действию архаики⁴.

Из представлений об архаике, традиции и инновации возникает острая полемика по поводу соотношения доисторического (неисторического) (архаического), исторического (традиционного) и инновационного (современного). Западники считали Россию до Петра не исторической, азиатской. Славянофилы готовы были увидеть историческую Россию уже в древней архаике, не говоря уже о традициях ее более позднего развития, пытаясь найти русскую идею, и отрицали время Петра за разрыв с нравственными основами прошлого.

Эпоха Ивана III уже не была архаической, а содержала старорусские традиции вполне эксплицитно, начиная инновации в рамках, не вредящих этим традициям. Традиционный строй, а имен-

⁴ Традиции и инновации в современной России. Социологический анализ взаимодействия и динамика / Под. ред. А.Б.Гофмана. М., 2008. С. 22.

но такой, в котором инновации были ограничены традициями, по мнению автора доклада, сохранялся вплоть до XIX в., даже до Александра II, т. е. включал в себя и эпоху Петра I, и Екатерины II, несмотря на их бурные инновации и связи с Западом, начавшуюся вестернизацию (не как всегда присутствующую часть модернизации, а как ее специфическую модель). Только с Александра II Россия вступает в современную фазу, в общий с Западом ход истории, где инновация доминирует и допускает традиции, не препятствующие инновациям. Если мы говорим о России исторической, ее традиции уже связаны с инновациями. Если мы говорим о России современной, ее инновации связаны с традициями и только во времена сломов вытесняются архаикой как психологическими поведенческими штампами, заложенными в социокоде народа.

Субкультурные мифы и рационализации в российском самосознании

Мифосознание оказывается важнейшим феноменом современности не только в силу «атавистического» или архетипического наследования от предшествующих традиционных культур. Миф не есть просто «атавизм» в сложной системе современного сознания, умело используемый идеологами в своих корыстных «классовых» интересах. Миф – уникальный и универсальный феномен человеческой культуры, форма личностного и коллективного бытия. И в силу уже одного этого обстоятельства постоянно актуализируются в различных культурно-исторических и экзистенциальных ситуациях.

Реальная идеология в отличие от ее кабинетно-аудиторных или парламентских версий и существует всегда в качестве Мифа, иллюзорно-образного и символического Проекта по преобразованию, легитимации и санкционированию наличного человеческого мира в определенном цивилизационном пространстве и культурном времени. Поэтому мы будем речь вести, прежде всего, об актуальных мифах и идеологических проектах модернизации России, о трансформации определенных социально-политических мифологий эпохи модерна в новые, «постмодернистские», субкультурные формы в современном российском сознании и самосознании.

Почему мы говорим о субкультурных формах постмодернистской социальной мифологии? По нашему мнению, в эпоху глобализации, которая и порождает *ситуацию постмодерна*, формируется *новая социальная стратификация* на так называемой *субкультур-*

ной основе, которая является следствием причудливых конфигураций в глобальном общественном разделении труда и культурно-цивилизационном диалоге.

Современная мифология или мифология модерна рождала и рождает гибридные архаико-технократические мифологемы на всех уровнях – и на уровне идеологии, и на уровне ментально-бессознательном. Современная мифология – не столько мировоззренческая, онто-гносеологическая или ценностно-нормативная культурная форма, сколько по преимуществу *коммуникативная*. Она позволяет обществу в целом и властным группам в частности эффективно управлять человеком через механизмы убеждения и суггестии, иллюзии и рационализации, интерпретации и объяснения, а индивиду сохранять идентичность и смысл жизни. Потому и *социально-политическая мифология*, как ее наиболее адекватная форма современной мифологии, становится «*базисной*», подчиняя себе все другие мифы.

Мифология модерна в отличие от традиционалистских религиозно-мифологических систем уже на заре индустриализма перемещается по преимуществу *в сферу коммуникаций*, что становится возможным и действительным в условиях появления *средств массовой коммуникации и информации*. Мифы уходят из онтологических оснований жизнедеятельности общества и индивида по преимуществу в сферу коммуникаций и ментальности, регулируя не столько глубинные смысложизненные и ценностные установки субъекта, сколько его сиюминутные мотивации и жизненные практики.

Зрелая массовая культура и средства массовой коммуникации XX в. и выступают культурно-технологической формой воспроизводства *неклассической мифологии модерна*. Именно здесь, собственно, начинает формироваться *мифология постмодерна*. Конец XX в. только довел до логического конца все те тенденции в функционировании мифологии модерна (и в либерально-демократической, и в тоталитарно-демократической версиях), которые появились в начале века и получили наиболее адекватное развитие уже в *постиндустриальной, постмодернистской мифологии*.

Очевидно, что мифология модерна, пройдя сквозь череду культурно-исторических метаморфоз, и породила в эпоху постиндустриализма и постмодерна всю эту «постнеклассическую» пестроту и эклектику идеологий-мифов. Но исчезают ли в мире постмодерна стержневые, классические Мифы-проекты (либеральный,

социалистический и консервативный)? Можно ли говорить в связи с этим о «конце идеологии» (Д.Белл)? Думаю, что нет. О чем, собственно, говорят и основные конфигурации мифологического и идеологического поля современной России.

Какие основные мифы и соответствующие рационализации можно выделить в сознании и самосознании современной России?

Во-первых, *метафизический миф Русской идеи*. Этот миф продуцируется уже в XIX в. во всевозможных версиях модерна: славянофильской и почвеннической (консервативно-либеральный вариант); народнической (либерально-демократическая версия) и официально-имперской (консервативная форма). Очевидно, что тоталитарные революции начала XX в. показали несостоятельность всех модернистских версий мифа русской идеи. Потому в XX в. мы и наблюдаем как *гибридные формы* мифа «русской идеи» (евразийство), так и *мутантные* (большевистский миф о построении социализма в одной стране). Все эти формообразования в превращенном виде присутствуют и в самосознании постсоветской России вполне в духе постмодернистской эклектики, являясь продуктом самых разнообразных властных, оппозиционных и идеологических субкультур.

Миф русской идеи или «поиск» таковой во всех теоретико-идеологических спекуляциях претендует на то, чтобы стать базовым. Но ирония в том и заключается, что в современной России «базовым» он может быть только в пространстве массовой (прежде всего, политической) культуры, так как условий для создания базового метафизического мифа русской идеи в постмодернистской ситуации современной России нет и не будет.

В связи с мифом русской идеи уместно рассматривать и *миф о Возрождении России* (функционирующий в этом же культурно-идеологическом контексте *миф о Возрождении православия* мы опустим в силу болезненности темы и для атеистов, и для воцерковленных людей). В этом плане весьма показательным стал виртуально-социологический проект «Имя Россия. Исторический выбор 2008», в котором приняло участие почти 4,5 миллиона интернет-респондентов и 12 экспертов-присяжных. Во-первых, интересен выбор экспертов, среди которых были в основном представители, «раскрученные» в медийном масскульте, и фактически отсутствовали академические ученые. Во-вторых, мнение интернет-респондентов и экспертов-присяжных радикально разошлись, что

говорит об ангажированности экспертов, об их отрыве от «народных масс». И, в-третьих, собственно социологическое исследование, сопутствующее проекту, показало, что в общественном мнении всех поколений безусловно лидировали Петр I, Ленин и Сталин.

Напрашивается вопрос: так какую Россию мы возрождаем? На наш взгляд, проект «Имя Россия» показал, что миф о возрождении России дробится в реальном сознании на *множество субкультурных мифов* «возрождаемой России». Нам надо не «возродить» какую-то вымышленную Россию, а учиться жить в реальной стране, в конкретном государстве – *здесь и сейчас*.

Следующей модификацией метафизического мифа русской идеи является *миф этнокультурной идентичности России*, который также связан с мифами о «возрождаемой России». Прежде чем ответить на вопрос «куда мы идем и что мы возрождаем?», уместно было ответить на вопрос «кто мы?». Но вместо трезвого ответа на вопрос «кто мы, русские?» (а здесь мы опять найдем целый субкультурный мифологический веер типа «казаки от казаков») мы создаем официальный, безжизненный миф о «российской идентичности», «миф о россиянах». Как может латинизированный этноним «Россия», производный от «Русь» и «Руссия», вносить столько соблазнов в наше массовое и теоретическое сознание? Если мы, русские, не определимся с собственной идентичностью, то будем столь же извращенно подавлять этнокультурную идентичность чукчей, татар, вайнахов, евреев и других субэтносов России, как это делали в период имперской и большевистской России. От ответа на эти вопросы и от качества продуцируемых мифов, формирующих идентичность России, будет зависеть и то, как мы будем выходить из переживаемого нами *второй раз за столетие* культурно-цивилизационного кризиса, который затрагивает не столько техно-экономические и техно-политические основания жизнедеятельности человека, сколько глубинные, органические основы его бытия.

И, наконец, о политических мифах-идеологиях посткоммунистической России. Многие исследователи отмечают, что на смену классическим и неклассическим идеологиям-мифам пришли «эрзац-идеологии», «ситуативные идеологии», «локальные идеологии» и т. п. виртуально-мимолетные «идеологические фаст-фуды» (И.Задорин).

Дело в том, что при всех виртуальных изысках постмодернистской эпохи в информационно-мифологическом бульоне остаются стержневые «классические» мифы-идеологии – либерализм,

социализм и консерватизм. Они лишь обрастают «кристаллами» сиюминутных идеологем, выполняя роль ментальных «скреп», «пограничных столбов» в водовороте жизненных практик безграничного «сетевого» постмодерна. В силу этого классические идеологемы постоянно соединяются друг с другом, создавая некоторые мутантные формы. Западноевропейские либералы успешно занимаются социальными проектами, социалисты – рыночной экономикой, а консерваторы интегрируют и «консервируют» и либеральные «свободы», и социалистическую «справедливость», и традиционалистский «национализм».

Многие аналитики и публицисты спешат толковать действия «питерской» политической элиты, постоянно сближая ее с «неоконами» США и Европы. Здесь можно со многим согласиться, кроме одного: наш нынешний консервативный (национальный) либерализм – не «новая идеология», а постмодернистская мутация старых, стержневых мифологий модерна. А для России подобная «эклетика» наиболее типична, так как мы в силу специфики нашей «догоняющей модернизации» всегда трансформировались и развивались в превращенных и мутационных культурных формах.

В России подобную попытку идентификации консервативного (национального) либерализма сделал А.И.Солженицын еще в 1990 г. в своем манифесте «Как нам обустроить Россию». В середине 90-х гг. прошлого века группа интеллектуалов создала культурно-идеологический проект «Иное», который явно носил и носит «родимые пятна» консервативного (национального) либерализма. Интерес в плане становления пассионарного консервативно-либерального мифа представляют анонимные политико-идеологические тексты «Проект Россия (2006)» и «Проект Россия-2 (2007)», которые западными СМИ также связывают с командой В.В.Путина.

Однако, нестыковка культурно-символического ряда политики современной российской властной элиты с действиями в сфере экономики и отсутствие проективной идеологии и мифологии лишний раз подтверждают то, что у нас пока нет пассионарного Мифа, адекватного эпохе постиндустриализма. У нас не востребован ни народом, ни осознан элитой консервативно-либеральный Миф и Проект «постмодернизации» России.

А может быть нам и не нужен базовый миф и проект в эпоху ситуативных, субкультурных мифологий?

В.Б. Власова

Архаика и новация в национальных традициях

Актуальность обозначенной в заглавии проблемы в последние десятилетия неизмеримо выросла по целому ряду причин. Прежде всего это набирающий силу процесс глобализации не только в мировой экономике, но и во всех других областях современной культуры, который требует от социологов, философов, историков и осмысления сущности и закономерностей происходящей в нынешнем культуротворчестве трансформаций духовных ценностей, и практических рекомендаций для контроля за ее последствиями. Теоретические стимулы актуализации данной тематики также очевидны, поскольку в нашей философской литературе все еще не сложилось единого представления о том, что такое традиционный механизм наследования культуры и каковы в нем место и роль инновационного начала. Также не до конца выяснены особенности традиции на разных этапах исторического развития человечества. **В частности, специалисты, занимающиеся этой проблематикой, иногда отождествляют традицию исключительно со стабилизирующей функцией механизма культурного наследования.** В этом случае не вполне понятно, как и за счет чего осуществляется *развитие* полученных от прошлого архетипов сознания и деятельности, их обогащение новыми смыслами в изменяющемся культурном континууме. Разговоры о необходимости «учитывать влияние новаций» ничего не дают. Неясным остается, как и почему может состояться это влияние,

если традиция представлена в качестве жесткой регламентации деятельности с помощью ориентации ее носителя на заданные *прежде* культурные образцы.

В связи с этим автор ставит своей задачей исследование диалектики взаимодействия стабилизирующей и инновационной функций в механизмах наследования культуры и, в первую очередь, различение типов таких механизмов в зависимости от того, как именно реализуются в них новации. Предполагается рассмотреть и специфику указанных процессов, и причины ее возникновения. Особый интерес представляют взаимосвязь инновационных актов с историческими корнями этнического менталитета субъекта культурного прогресса, с одной стороны, и критерии селективной стабилизации архетипов национального самосознания в ходе решения новых творческих задач.

Определяя исходные методологические установки следует заметить, что фигурирующее в названии статьи слово «традиции» использовано в бытовом значении. В строго философском аспекте понятие «традиция» во множественном числе лишено смысла. В данном случае оно употреблено взамен словосочетания «традиционно функционирующие нормы», вполне согласующегося с требованиями методологической строгости. Отсюда следует, что хотя мы сплошь и рядом встречаем перечисления типа «нормы, обычаи, традиции» (то есть через запятую, в качестве синонимов или, по крайней мере, однопорядковых терминов), при более внимательном подходе обнаруживается важное семантическое различие между этими понятиями, относящимися на деле к разным логическим рядам. С такой точки зрения, традиция – это не норма, а способ функционирования норм, отличающийся по своим трансляционным качествам от иных, нетрадиционных способов передачи социального опыта.

Внесенные оговорки позволяют дать более точное и развернутое определение, сочетающее в себе целый ряд функциональных признаков, конституирующих традицию как разновидность социальной связи людей в процессе культуротворчества. А именно, одной из главнейших функций традиции является обеспечение преемственности деятельности сменяющих друг друга поколений. В этом аспекте традиция есть опосредствующий развитие содержательных форм деятельности людей социокультурный механизм,

который, с одной стороны, схематизируя постоянно изменяющиеся материальные предпосылки культуротворчества, переводит их в идеальную форму обязательных целевых и нормативных установок, а с другой стороны воспроизводя идеальные установки предшествующих поколений субъекта в качестве известных рамок практики его последующих поколений, превращает их в исходные, объективно существующие предпосылки деятельности.

Отсюда вытекают и другие, не менее важные функции традиции. В частности, она гарантирует непрерывность развития содержания и форм культуротворчества в течение длительного исторического периода и приобщение индивидов и групп людей к определенному общественному целому, так как она служит опосредствующим звеном между социально-историческими обстоятельствами культурной деятельности людей в ту или иную эпоху и соответствующей этим обстоятельствам их духовно-практической ориентации. Далее, традиция устанавливает относительную (или превращенную) согласованность, однопорядковость действий людей одного и того же поколения, принадлежащих к разным общественным группам. Это связано с тем, что люди ориентируются на сопряженные друг с другом стандарты реакций и формализмы действия, которые необходимо вытекают из заданной прошлой деятельностью объективной ситуации, фиксируют ее проблемы, противоречия как однотипные (хотя подчас и взаимоисключающие) задачи, потребности будущего культуротворчества всех общественных групп, а также как отвечающие (в большей или меньшей мере) этим задачам и потребностям способы действия, поведения, мышления, чувствования. Это значит, что посредством так или иначе осуществляемого отбора наследуемых установок общественного сознания традиция преобразует объективные законы жизни общества в субъективные установки деятельности людей и тем самым регулирует человеческую деятельность, задавая в постоянно меняющихся обстоятельствах более или менее устойчивые ее ориентиры.

Обычно методологи делают из этого справедливый вывод о том, что традиция нацелена на стабилизацию и даже консервацию культуротворческого опыта. Однако далее следует иногда совершенно не оправданное противопоставление традиции и новации в качестве однопорядковых понятий обозначающих противоположные друг другу механизмы наследования культуры: традиционный

и внутрадиционный. Первый якобы исключает инновацию, а второй, наоборот, основан на постоянном обновлении. В результате, во-первых, мы имеем неустранимое противоречие с описанной выше практикой функционирования традиции, рассмотренной как **способ развития культуры**, поскольку сама культурная деятельность становится простым тиражированием изначально заданных догм, клише и т. д. **А во-вторых, новация превращается в необъяснимое чудо, продукт «озарения» субъекта**, ибо в такой интерпретации суть ее функционирования заключается в разрушении традиции, охраняющей накопленный человечеством гуманитарный опыт. Тем самым инновация, претендуя на роль культуроформирующего и культуроразвивающего фактора, сама в тоже время оказывается лишенной исторического фундамента собственного культурного генезиса.

Подобная методологическая ошибка, как правило, возникает в связи с обращением философов к авторитету Макса Вебера, который изучал различия между социологическими законами функционирования архаичного и современного обществ, в том числе и по признаку наличия или отсутствия в нем **универсальной** традиционной регуляции деятельности людей. Общество, где такая универсальность имеет место, сохраняясь с древнейших времен до наших дней, он называл традиционными. Такое же общество, где традиция не выполняет функцию универсального регулятора культуротворчества, он называл нетрадиционным, или современным. **В рамках рассмотрения законов регулятивной ориентации субъекта общественной практики**, М.Вебер совершенно прав. Более того, его открытие процесса переориентации субъекта с необходимости подражать сакральному образцу на его рационально-эффективное осмысление позволило понять многие причины и следствия социальных трансформаций в ходе становления индустриального общества. Тем не менее, отсюда вовсе не вытекает, что в современном цивилизованном мире традиция перестала участвовать в культуротворческом прогрессе вообще. И потому деление обществ на традиционные и нетрадиционные (точнее, внутрадиционные) остается справедливым лишь до тех пор, пока мы рассматриваем традицию с чисто социологической, а не с философской точки зрения, то есть исключительно как авторитарный способ легитимации общественных установлений.

Напротив, в той мере, в какой мы исследуем традицию в качестве механизма наследования, а тем более, развития культуры, следует более осторожно употреблять веберовские термины. Да, возможно и даже необходимо говорить о традиционном и внетрадиционном способах трансляции культурных форм. Но это не значит, что новация существует только там, где нет традиции. Этнографы, религиеведы, культурологи давно заметили, что в примитивном обществе традиционно воспроизводимые установки действия (при всем стремлении сохранить буквальность своего содержания) в известные моменты истории *так или иначе варьировались* в отношении толкования либо их смысла, либо круга их применимости и т. п.¹. При этом носитель традиционного образца, как правило, даже не догадывается о совершенных им «нарушениях», в то время как реально последние оказываются, по сути дела новационными продуктами их культуротворчества. Другими словами, оставаясь в пределах традиционного способа наследования культуры, новация здесь все же реализуется, хотя и в неотрефлексированном виде. Очень много для понимания этого обстоятельства дает признание Б.Л.Пастернака в его биографической повести «Охранная грамота»: «Я понял, к примеру, что Библия есть не столько книга с твердым текстом, сколько записная тетрадь человечества, и что таково все вековечное. Что оно жизненно не тогда, когда оно обязательно, а когда оно восприимчиво ко всем уподоблениям, которыми на него озираются исходящие века»².

В современном обществе меняется тип регулятивной ориентации субъекта культуротворчества. Традиция перестает быть универсальным ее средством. В материальном производстве она фактически исчезает (кроме близких к искусству народных промыслов, сознательно воспроизводящих архаику). А в ментальной практике она реализуется не через механически-автоматическое подражание прошлому, а через *рационально отрефлексированный отбор* тех норм творчества, будучи так или иначе *переосмыслены*, позволяют эффективно решать новые задачи в новых условиях деятельности. Такой вывод не противоречит веберовскому «рацио» в качестве критерия различения архаичного и развитого общества. Однако

¹ См., например: Чистов К.В. Традиция, «традиционные общества» и проблема варьирования // Советская этнография. 1981. № 2. С. 105–107.

² Пастернак Б.Л. Воздушные пути. М., 1982. С. 252.

он и не исключает совмещения ориентации субъекта на традицию с рациональными средствами ее осуществления. Точнее, есть два типа отношения общества к традиции – классический (архаичный) и рационализированный (современный)³. Их объединяет **обязательность содержательного истолкования** (неважно, осознанного или нет) транслируемых норм **внутри жестких формальных границ** применительно к меняющейся ситуации деятельности. Таким образом, суть традиционного способа ориентации субъекта составляет истолкование, обеспечивающее одновременно и сохранение, и развитие культурных данностей. Отсюда следует, что традиция может функционировать лишь при передаче таких продуктов культуры, содержание которых **многозначно**, ибо оно должно гарантировать возможность разного прочтения одного и того же «культурного текста». Когда такая возможность исчерпывается, данная традиционная установка превращается в догматический тормоз прогресса культуры, вырождается и гибнет.

Там же, где культурный опыт изначально зафиксирован в продукте **однозначно**, то есть не допускает «разнотчений», работает иной, внетрадиционный механизм развития культуры. Новация здесь реализуется не через интерпретацию внутри заданного содержания объекта культурного наследования, а через внешнее по отношению к нему творческое действие, разрушающее как содержание, так и форму объекта, а потому **не связанное с традицией**. Унаследованный продукт отрицается (целиком или частично) и заменяется новым, более совершенным. Такова в наше время судьба технологических режимов, организационных правил, различного рода договоров, инструкций и т. п. Их развитие детерминируется вне традиции и потому подробно здесь не рассматривается.

Итак, существует две формы реализации инноваций – внутри и вне традиции. Стало быть, новация не всегда противостоит традиции. Более того, там, где она включена в традиционный механизм, она оказывается неотъемлемой, существенной его компонентой, отвечающей за обогащение и совершенствование культурного опыта в рамках традиционной ориентации. В этом качестве новация противостоит не традиции в целом, а стабилизирующим

³ Объяснение подробных причин описанной исторической трансформации заняло бы здесь слишком много места. См. об этом: *Власова В.Б.* Исторические типы отношения общества к традиции // Филос. науки. 1984. № 5.

ее компонентам, составляя вместе с ними конституирующее традиционную регуляцию диалектическое единство. Понять это особенно важно сегодня, когда глобализационные процессы в культуре стремительно растут. Некоторые теоретики отождествляют их с простой унификацией способов культуротворчества разных народов, не в состоянии предложить других возможностей глобализации культуры, поскольку, принципиально противопоставляя традицию и инновацию, не находят способа обеспечить «совместное звучание» культур с различными этническими корнями в едином хоре «неслиянных» (по Бахтину) голосов. На самом деле это осуществимо там, тогда и постольку, где, когда и поскольку автономные национальные культуры, традиционно воспроизводя свои исторически сложившиеся архетипы в то же время прислушиваются к «контрапункту» современных культуротворческих ситуаций⁴. Через содержательное переосмысление в гармонии с этим «контрапунктом» собственных формально устойчивых традиционных данностей они осуществляют свое обновление в соответствии с требованиями времени и глобальными тенденциями культурного прогресса. И в то же время они сохраняют уникальность своего культурного лица, дополняя и расцветивая вместе с другими нациями современную мировую культуру в целом.

⁴ В этот «контрапункт» входят и фактические события современной истории, и различная реакция на них в разных этнических менталитетах, и более или менее готовые способы формулировки или решения возникающих при этом проблем.

Архаическое, традиционное и инновационное в гендерном сознании

Постановка вопроса о соотношении архаического, традиционного и инновационного в российском самосознании представляется несколько неожиданной только на первый взгляд. На самом деле эта тема чрезвычайно актуальна для понимания социальных и культурных процессов, которые протекают в современной России. Вместе с тем, с методологической точки анализ данной проблемы весьма непросто. Дело в том, что понятие архаики применяется обычно в отношении прошлых времен и обществ, а при исследовании современности используется понятие традиции. Нередко оба понятия употребляются как близкие, едва ли не синонимы. Однако между ними есть значительные различия. Для понимания соотношения и взаимодействия архаики, традиции и модернизации я в данной статье буду опираться на методологический подход, предложенный В.Костюком, поскольку именно эта концепция помогла мне понять, почему советская гендерная модернизация не состоялась.

Традиции – это устойчивые культурные нормы и социальные структуры, которые выполняют конструктивную функцию регулирования человеческого поведения, передаются от поколения к поколению и тем самым обеспечивают преемственность социальной и духовной жизни общества. В отличие от этого *архаическое* не кристаллизуется в рациональных социальных формах, но «живет» на уровне подсознания. Наиболее выражено архаическое проявляется в пограничных ситуациях, в иррациональной мотивации, в спонтанных, внекультурных движениях человеческого духа. «Если

традиция является транслируемым культурным текстом, то архаика – культурным подтекстом, не формализуемым и не вербализуемым в культуре»¹. Обычно архаика связывается с древними, примитивными формами психической и социальной жизни. Но она не исчезает с развитием и усложнением культуры общества, а просто уходит в тень, становясь редуцированным элементом традиции. Архаические слои сознания и простые формы восприятия жизни не могут исчезнуть совсем, они лишь окультуриваются, затеваются более развитыми формами. Традиция – защита против хаоса в индивидуальном сознании, противостоящая деструктивному давлению хаоса подсознания.

В классической европейской модели развития модернизация общества базируется на традиции, не отменяя ее революционно, а постепенно реформируя общество. Поэтому традиции в обществе модерна существуют не тысячелетия, как прежде, а лишь поколения. И хотя традиционные и модернизационные векторы иногда сталкиваются, в целом традиции модернизируются, приспособляются к новым феноменам социальной жизни. Таким образом, общественное развитие происходит как процесс постоянной и плавной смены социальных и культурных форм. Однако иногда эта идеальная модель не срабатывает, и на фоне или вместо модернизации возникают архаические формы сознания и поведения.

Промышленная и техническая модернизация России была начата петровскими реформами, но и тогда, и впоследствии оставались нетронутыми базовые структуры архаического общества: аграрная экономика, преобладание крестьянства среди населения, подавляющая личность форма религии, абсолютистская власть.

Немного изменилось и после революции 1917 г., которую К.Костюк называет «архаической революцией»². Как известно, целью социалистической революции выступало построение «общества будущего» и создания «нового» человека, свободных от эксплуатации. Все предыдущее развитие человечества называлось предьсторией, поэтому проблема сохранения или реформирования традиций вообще не стояла. «Весь мир до основанья

¹ Костюк К.Н. Архаика и модернизм в российской культуре. Источник: www.nir.ru.

² Там же.

мы разрушим...». Методами построения нового общества выступали классовая борьба, искоренение чуждых элементов, тотальное подчинение всех диктатуре пролетариат. Иными словами, модернизация общества должна была происходить при использовании архаических способов – агрессии, репрессивности, установлении нового абсолютизма, подчинение личности социуму (общине).

Брачно-семейные отношения были едва ли не первым объектом модернизации в советской России. Здесь в самом буквальном смысле были в одночасье отброшены культурные традиции, и проведены массовые правовые реформы. Многовековая традиция единоличной и абсолютной власти мужчины в патриархатной семье была не модифицирована, не преодолена, а только на уровне официальной идеологии задвинута на уровень «предыстории», а на уровне индивида – в подсознание. Происшедшие в 1920-х гг. легитимация свободных гражданских союзов и права женщины на аборт тонкой пленкой легли поверх разрушенной традиции и дали свободу росту архаики – «коммун», беспорядочным и безответственным связям, детской беспризорности и пр. Разумеется, через некоторое время государство-патриарх вынуждено было изменить столь резкий курс модернизации и вводить ряд антимодернизационных мер, возвращаясь к некоторым традиционным социальным механизмам. Так, были введены запреты на аборт и развод; гражданские браки утратили равный статус с зарегистрированными и проч. Однако возвращение к некоторым традиционным социальным и культурным нормам вовсе не означало и не могло означать возвращения к порушенным традициям. Несколько поколений советских людей жили и продолжают жить вне принятых всем обществом культурных традиций, руководствуясь этническими или семейными традициями.

Последовавшие после распада СССР социально-экономические и политические реформы также имели целью модернизацию страны – уже с иных позиций. Мы не можем здесь останавливаться на анализе этих реформ, тем более, что он дан в многочисленных публикациях. Однако необходимо только кратко отметить, что в 1990-е гг. опять был разрушен до основания весь предыдущий мир, а с ним – и вся система ценностей (не только «советских»). Слом культурных традиций, социальных норм, по-

литический и моральный релятивизм тех лет открыли дорогу архаическим формам сознания (религия, магия, оккультизм, предрассудки) и поведения (агрессия, насилие, ксенофобия).

Переходя к рассмотрению современной ситуации в области гендерных отношений и гендерного сознания, необходимо отметить смешение архаических, традиционных и модернизационных компонентов. Я не берусь в данной статье проанализировать этот сложный феномен, а могу только попытаться описать наличное положение дел.

Как уже было отмечено выше, спецификой российской модернизации был «революционный» слом традиций и массивное внедрение новых норм, ценностей, структур для построения общества будущего. Однако таким способом было создано только новое тоталитарное государство. Традиция отступила из сферы культуры и социальных структур в сферу индивидуальных представлений. При этом неизменным остался уровень мифологического сознания, предрассудков, суеверий, моделей индивидуального поведения. На примере гендерного сознания мы видим и сегодня, что 70 лет советской и 20 лет постсоветской (демократической) модернизации так и не изменили архаических убеждений в неизбежности половых различий³. Базовые модели маскулинности и феминности в России до сих пор носят отчетливые черты архаики: это воин и мать соответственно. Такие архетипы могут дополняться другими, не выходящими за рамки архаики: мужчина-сильный пол, защитник, добытчик (так и хочется спросить чего?); женщина – слабый пол, предназначенный для семейного и сексуального употребления. Эти предрассудки настолько очевидно представлены в сознании наших людей (как мужчин, так и женщин), в СМИ, массовой культуре и проч., что я даже не буду приводить доказательств. Тем более, что и в моих статьях, и в статьях других авторов это представлено достаточно убедительно.

Глубоко устаревшим мне представляется сохранение обязательного гражданского долга мужчин – службы в армии, как и самой регулярной армии с ее сугубо патриархатной структурой дедовщины, воспроизводящей самые архаические формы поведения – агрессию и подавление младших/слабых. В связи с этим увеличение численности гражданских лиц, работающих по контрак-

³ Воронина О. Феминизм и гендерное равенство. М., 2004.

ту в силовых ведомствах, в том числе и женщин, представляется оправданной и позитивной инновацией, способной видоизменить архаическую природу этих ведомств.

В последние годы в России усиливаются агрессия и насилие, сознательно эксплуатируемые ТВ и массовым кинобизнесом, и захлестнувшие улицы, семьи, души людей. Посмотрите на статистику: 30-35 тыс. людей ежегодно погибают в ДТП, в том числе при участии дорогих и технически совершенных автомобилей. Человеческий фактор! 15 тыс. женщин погибает ежегодно вследствие избиения мужьями и сожителями. Растет насилие в отношении детей – физическое и сексуальное, в том числе в семьях, детских домах, садах, школах. Рост насилия и агрессии связан с тем, что таким образом компенсируется отсутствие или недостаток культурных и социальных механизмов управления социумом. Чем слабее культура, тем больше насилия. Из глубины архаики выплыли торговля людьми, в том числе сексуальная торговля. Демократическое государство РФ торгует оружием, то есть средствами убийства людей. Просто новое варварство! Экономика РФ держится на добыче и продаже сырьевых ресурсов страны, и про «инновации» в экономике мы слышим только по ТВ.

Что касается традиций в сфере гендерных отношений и гендерного сознания, то революционный слом традиций, разнообразные модернизационные и антимодернизационные действия государства не могли не привести к диффузии общепринятых норм брачно-семейных отношений. Так, на протяжении XX в. в России люди все-таки в массе своей придерживались традиции вступления в брак, рождения детей и их воспитания. Конечно, эта традиция тоже модернизировалась по сравнению с XIX в. Пожизненный брак сменился серийной или последовательной моногамией вследствие либерализации развода; сократилась численность детей в семье; изменилась структура семейных ролей и распределение семейных обязанностей. Однако сейчас к этим традиционным формам брачно-семейных отношений присоединяются инновационные: более распространенными среди молодых становятся гражданский брак, свободное сожительство, неполные семьи, сознательно выбираемое женщинами одинокое родительство, однополые гражданские браки. Значительно сократилась рождаемость

(и это при том, что для большинства женщин базовая личностная идентичность по-прежнему связана с ролью матери), что является чертой общества модерна, а не традиции. В то же время отказ от детей после рождения – это скорее признак архаического сознания и поведения.

СМИ, массовая культура и реклама как двигатель торговли пытаются возродить традицию буржуазной семьи: неработающая ухоженная домохозяйка с прислугой при богатом муже-бизнесмене (временный вариант – молодая красивая содержанка при состоятельном господине). Однако для возрождения и укоренения этой традиции в России нет ни экономических, ни психологических оснований.

Вместе с тем далеко не все исследователи склонны считать изменение отношения к браку и семье «кризисом семьи». Они полагают, что более свободные, партнерские отношения в сфере интимных и межличностных отношений мужчин и женщин дают больше возможностей для личностного роста, развития и самореализации человека. Замена нравственной догмы патриархатной крестьянской семьи «человек для семьи» на современную – «семья для человека» делает брачно-семейные отношения более свободными и индивидуализированными.

К числу позитивных модернизационных (инновационных) изменений в гендерной системе следует отнести несколько феноменов. Прежде всего я имею в виду расширение экономических, гражданско-правовых, социальных прав и возможностей женщин. При этом я, как и многие другие исследователи, не склонны считать эмансипацию женщин главной причиной ослабления семейных ценностей. Эти процессы имеют под собой объективные социально-экономические и культурные основания, хотя нельзя отрицать и их взаимосвязанность. Однако, как показали многие исследователи, основную роль в снижении семейных ценностей играла отнюдь не модернизация роли женщин в обществе⁴.

Инновационными, хотя практически и не осмысленными феноменами являются применение таких репродуктивных технологий, как суррогатное материнство, оплодотворение *in-vitro*, селективное рождение ребенка или абортирование плода в зависимости от пола зародыша.

⁴ Демографическая модернизация России: 1900–2000 / Под ред. А.Вишневого. М., 2006.

На примере одного из сегментов жизни мы показали, что для современной России характерны смешение архаических, традиционных и модернизационных (инновационных) феноменов. Причем в этой триаде традиция играет менее значимую роль, и таким образом столкновение архаических и современных представлений оказывается особенно травматичным. Отсюда – очевидное распространение предрассудков, суеверий, элементов мифологического сознания, обращение к мистике и магии, астрологии и прочей хиромантии. Причем нередко это даже маскируется псевдонаучными объяснениями. Предпринимаемые попытки преодоления этой ситуации посредством возрождения советских или досоветских традиций по вполне понятным и описанным выше причинам не дали ожидаемых результатов. Столь же плачевно выглядит и инициатива властей по возрождению религиозной традиции в качестве средства духовного возрождения нации. И дело не только в том, что традиция верования уничтожена еще в поколении наших дедушек. Но и в том, что православная церковь сама глубоко архаична, ее доктрина нуждается в модернизации. Наблюдаемый сегодня рост обращения россиян к церкви приводит не к возрождению традиции, а к новому витку возрождения архаики в виде суеверий и демонстративно исполняемых ритуалов.

Модернизация сознания возможна только при поддержке и развитии прав человека, развитии гуманистических ценностей и снятия государственного контроля за деятельностью гражданского общества.

Социальное и культурно-историческое в национальном самосознании

Проблема соотношения социального и культурно-исторического моментов в национальном само-сознании является фундаментальной философской проблемой. По сути, это прежде всего проблема происхождения и становления исторического и культурного уровней как в традиционном, так и в «инновационном», а точнее в современном цивилизованном подходе к восприятию, а также и воспроизводству национального и традиционно-культурного в общественных отношениях. Мотивированная потребность в качественном преобразовании и совершенствовании всех видов социально-политических отношений в обществе является для человека как разумного и социального существа вполне естественным стремлением. Однако четкое представление о самой природе способности осознания людьми своих интересов, представлений, переживаний, т. е. их само-сознания, является важным фактором для их как социально-экономического, так и социокультурного самоопределения.

Для того, чтобы четко определить: что есть национальное в само-сознании, необходимо прежде всего уяснить вообще, в чем отличие национального само-сознания от общественного сознания и его форм. Диалектика общественного сознания и само-сознания индивида есть важная методологическая установка на исторический процесс становления и развития этих форм сознания. При этом саму проблему общественно-исторического генезиса само-сознания принято рассматривать как ступень (или этап, уровень)

развития способности сознания, сориентированную на установку своеобразного формирования сознания как *осознанного* отношения человека к объективному миру.

Отношение человека к окружающему миру *со знанием* можно рассматривать как отношение индивида к своей собственной жизнедеятельности и к себе, как к ее потенциальному субъекту. Если сознание – есть общественный продукт, то совсем другое дело «внутренний» мир человека, его постоянное эмоционально-осмысленное переживание своей индивидуальности: уникальности, неповторимости «Я». Философское осмысление способности само-сознания индивидов в отношении к реалиям общественной культуры, общественного сознания, позволяет представить единство исторически рефлексивного воссоздания этапов осознания и способов совершенствования своей целесообразной деятельности. В таком случае проблема сознания выступает в форме «двухединой» реальности: в форме общественного сознания и в форме уникального само-сознания индивидов.

Возникший в конце XIX – начале XX в. **серьезный исторический** перелом в способах теоретического подхода к сознанию и само-сознанию связан был прежде всего с бурным расцветом естествознания. И если для философской традиции обращение к надындивидуальным сферам в поисках источника чисто духовной активности не представлял ничего нового (надындивидуальный субъект само-сознания и сознания как творящее начало проходил в философских учениях под разными определениями – Единое, Бог, природа творящая, дух, идея и т. п.), то теперь к тем же сферам добавился интерес и со стороны *позитивного* знания. В итоге и в эмпирических теориях утвердились именно надындивидуальные начала, истоки, движущие силы сознания.

Однако от исторической установки, что индивид не только потенциальный, но и единственно возможный носитель само-сознания, научное знание переходит к осмыслению проблемы определения субъекта сознания и само-сознания, стремясь к надындивидуальным *социокультурным* образованиям. Представители точных наук подчеркивали (и наглядно демонстрировали) ведущую роль надындивидуального «семантического» языка в формировании индивидуального сознания. Структуралисты стремились наглядно

представить господство над индивидуальными образованиями исторического процесса над слабыми всплесками сознания и само-сознания индивидов¹.

Появились системы, провозгласившие принципиальную непознаваемость сущности и причин явлений и потребовавшие от научного мышления ограничиться непосредственно наблюдаемыми фактами и их постоянными зависимостями. С именем О.Конта (1798–1857) была связана первая такая программа, которую он изложил подробно в 6-томном «Курсе позитивной философии» (1830–1842).

Предлагая новую классификацию наук, где общество представлялось в виде организма, мельчайшей клеточкой которого являлась семья, Конт переносил в область социальной науки модель, заимствованную у биологии. В 30-х гг. XIX в., когда складывалась его «позитивная философия», биология еще не стала эволюционной. Поэтому, чтобы объяснить развитие общества, ему пришлось в поисках движущей силы этого развития выйти за пределы биологических аналогий и обратиться к главной объяснительной категории идеализма – *разуму*. Согласно контовской схеме (заимствованной у утопического социалиста А.Сен-Симона, секретарем которого Конт был некоторое время), разум проходит три фазы эволюции: теологическую, метафизическую и позитивную. Эти фазы закономерны как для отдельного индивида, так и для человечества в целом.

Конт внес новый момент в учение о детерминации психических актов у отдельного индивида. И важной заслугой его теории было то, что беря за исходное процесс общения, он рассматривал динамику сознания субъекта как производное от объективных форм его взаимодействия с другими людьми. Конт выделил общение в качестве специфической детерминанты психического. И уже в дальнейшем под влиянием его теории формировалась новая отрасль научного знания – социальная психология. Так, например, придерживаясь контовского учения о том, что общество является коллективным организмом, Спенсер представил этот организм развивающимся не по законам разума (как полагал Конт), а по универсальному закону эволюции. В сочинениях Г.Спенсера («Принципы социологии») содержался подробный обзор религиозных представлений, обрядов, нравов, обычаев, семейных отношений и различных общественных учреждений народов.

Позитивизм Конта и Спенсера оказал влияние на широко развернувшееся изучение этнопсихологических особенностей, так называемых нецивилизованных, или «первобытных», народов. Однако эволюционно-биологический подход к культуре вскоре обнаружил свою несостоятельность как в социально-историческом плане, так и в плане психологическом.

Философские идеи о социальной сущности человека, его связи с исторически развивающейся жизнью народа получили в XIX в. конкретно-научное воплощение в различных областях знания: этнографии, философии, филологии, истории и др. общественных наук. В тоже время потребность определить факторы, от которых зависит формирование продуктов культуры, побудила ученых обратиться к области *психического*. Новый момент в исследованиях психической деятельности открыл перспективу для соотношения этих исследований с исторически развивающимся миром культуры. Начало этого направления связано с попытками немецкий ученых (Т.Вайца, Х.Штейнталя) приложить схему немецкого философа и психолога И.Ф.Гербарта (1776–1841), его теорию обучения идеям, к умственному развитию не отдельного индивида, а целого народа.

Психологические взгляды Штейнталя (1823–1899) формировались не только под сильным влиянием Гербарта, но также существенное развитие в его научной деятельности получила традиция философии языка, восходящая к И.Гердеру и особенно В. фон Гумбольдту. В его исследованиях язык как проявление психологии народа и «народного духа» стал основным предметом интереса Штейнталя. Это по существу делало его фактическим основоположником этнопсихологии.

Штейнталевский синтез, как основной принцип его творчества, заключался в том, что ученый сохранил как гумбольдтовское понятие внутренней формы языка, далее развитое Потембней, но также остался привержен и идеям Гумбольдта о стадильности в развитии языков, к концу XIX в. ставшим уже анахронизмом. В то же время он решительно отстаивал статус языкознания как познающей, а не оценивающей (в более современных терминах – дескриптивной, а не прескриптивной) науки. Одновременно ученого занимала проблема происхождения языка. Штейнталь оказал заметное влияние на психолога и лингвиста Вундта В. и предшественника современной прагмалингвистики П.Вегенера (1848–1916).

В.М.Вундт (1832–1920) принял идею Штейнталя о необходимости дополнения индивидуальной психологии психологией народов (*Völkerpsychologie*) после того, как его физиологическая психология зашла в тупик. Он также обратился к психологии народов, ссылаясь на данные непосредственного опыта. Вундт говорит о процессуальном характере психической жизни, в частности утверждая, что «индивидуальную психологию, исследующую «элементарные» психические явления, надо дополнить психологией народов, изучающей развитое сознание человека (которое выражается в феноменах языка, мифа и обычая) культурно-историческим методом»².

Взгляды Вундта на соотношение психологии и языкознания первоначально были намечены еще в *Основаниях физиологической психологии* (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 1873/1874). Через полтора десятилетия эта проблематика получила развитие в работе: *О целях и путях народной психологии* (*Über Ziele und Wege der Völkerpsychologie*, 1888), а детальное изложение лингвистических взглядов Вундта, сделавшее его одним из крупнейших представителей психологизма в языкознании, стало доступным с выходом в свет первой части его 10-томного труда: *Психология народов. Исследование законов развития языка, мифов и обычаев* (*Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*, 1900–1920). Вундт также рассматривал свою концепцию как психологическое обоснование сравнительно-исторического метода.

К тому времени реальный состав знания свидетельствовал о том, что культура каждого народа своеобразна. Это своеобразие объяснялось первичными психическими связями «духа народа», выражающегося в языке, а затем в мифах, обычаях, религии, народной поэзии. И тем не менее ни гербартовская, ни вундовская концепции не смогли сомкнуть психологию с историей культуры. К тому же, опираясь на междисциплинарный способ исследования, в этот период была создана «новая» наука – «психология народов», объединившая возможности методов исследования: историко-филологического с психологическим³.

В России сторонником «психологии народов» как самостоятельной отрасли выступил А.А.Потебня (1835–1891). Свои научные поиски Потебня начал с ответов на вопросы, поставленные немецкой философией и языкознанием (в частности, В.Гумбольдтом). В книге «Мысль и язык» он писал: «Психология народов должна

показать возможность различия национальных особенностей и строения языков как следствие общих законов народной жизни»⁴. Поэтому способность воспринимать мир сквозь призму языка, убеждение в том, что язык формирует мысль, позволили ему увидеть в мифе, фольклоре, литературе производные по отношению к языку моделирующие системы. Язык для него не изолированный феномен, он неразрывно связан с культурой народа.

В философской концепции Потебни наряду с категориями «язык», «мышление», столь же важное значение имеют категории: «народ», «народность». Согласно его утверждению, народ является творцом языка, а язык есть порождение «народного духа». Вместе с тем именно язык обуславливает *национальную* специфику народа. Потебня, обращаясь к понятию «народ» при решении проблемы языка и мышления, проявлял постоянный интерес и к вопросам соотношения коллективной и индивидуальной психологии. Сформулированная им проблема «язык и нация» (с уклоном в этнопсихологию) получила развитие в работах Д.Н.Овсянико-Куликовского, Д.Н.Кудрявского, Н.С.Трубецкого, Г.Г.Шпета.

Потебня не принял ни гербартовской, ни штейнталевской схемы. Постепенно он преодолевает психологизм и в своих исследованиях («Из записок по русской грамматике», 1874) становится на позиции историзма: история мышления русского народа характеризуется исходя из смены объективных структур языка, а не из эволюции гипотетических душевных элементов. Однако этот исторический подход был утрачен последователями Потебни (Овсянико-Куликовским и др.), ставшими на путь психологизации явлений языкового и художественного творчества.

Если философию можно определить как «стремление к полной рационализации человеческого опыта»⁵, то познание как деятельность (будь то научное или философское) развивается в системе взаимодействия трех факторов: социального, предметно-логического, личностно-психологического. В данном случае одной из важнейших закономерностей такой деятельности является то, что научные проблемы, идеи, теории не являются спонтанным творением ума, а зарождаются и преобразуются под воздействием социальной практики, которая включает в себя материальные потребности общества, и соответственно их производство. Собственно здесь и заложены основные мотивы всей эволюции познания.

Примечания

- ¹ См.: *Рыклин М.К.* Структурализм и постструктуралистическая эстетика. М., 1984.
- ² *Борисова И.В.* Вунд В.М. // Новая филос. энцикл.: В 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 463.
- ³ Первоначальный замысел был изложен в редакционной статье первого номера «Журнала сравнительного исследования языка» (1852), а через несколько лет гербантианцы Штейнталь и Лазарус начали издавать специальный журнал «Психология народов и языкознание» (первый том вышел в 1860 г., издание продолжалось до 1890 г.).
- ⁴ *Потебня А.А.* Мысль и язык. Харьков, 1892. С. 48.
- ⁵ *Бохеньский Ю.М.* Современная европейская философия. М., 2000. С. 188.

Русская ментальность: соотношение традиционного и вариативного

Большая часть населения нашей страны до сих пор переживает глубокий психологический шок, связанный с крушением прежних ценностных ориентиров и с необходимостью адаптации к новым экономическим и политическим реалиям. Вне зависимости от того, нравится это или нет, реформы в стране идут. В **такой** ситуации адаптация к происходящим изменениям может рассматриваться как процесс принятия новых ценностных парадигм.

Следует отметить, что процессы трансформации характерны не только для нашей страны. Это общемировой процесс, в основе которого – стремление построить «идеальное» общество, способное к постоянному саморазвитию при сохранении его ценностного и смыслового единства, которые регулируют социальные и культурные процессы. Анализ исторических процессов свидетельствует о тенденции формирования общества индустриального типа, которое большее соответствует сложившимся на Западе представлениям о современности. Концепция современности неотделима от процесса модернизации, который, в свою очередь, представляет собой включение не западных обществ в систему глобальных отношений. Ведущая роль при этом остается за Западом. Необходимым условием модернизации является введение новых средств и институтов ценностной регуляции общества при ослаблении ранее принятых.

Происходящая в России модернизация предполагает формирование не только соответствующих рыночному обществу социальных, экономических и политических институтов, но и воспитание

личности нового типа, способной вписаться в эти новые реалии. Такой личности должны быть присущи черты не типичные для традиционной русской ментальности: индивидуализм, преобладание материальных ценностей над духовными, стремление к самоутверждению, честолюбие, рациональность мышления, психологическая приспособляемость к быстрым изменениям и восприятию нового, способность к принятию самостоятельных решений относительно собственной судьбы и т. д. Изменения такого рода, затрагивающие самые глубинные пласты человеческого подсознания, не могут не привести как к изменению внутренней картины мира человека, так и трансформации его национальной ментальности.

Ментальность человека как таковая является основой его индивидуальной картины мира. Она предстает как «система образов... которые... лежат в основе человеческих представлений о мире и о своем месте в этом мире и, следовательно, определяет поступки и поведение людей»¹. Таким образом, ее можно определить «... как специфический способ восприятия и понимания действительности...характерный для конкретной личности, социальной страты или этнической группы людей»². Такое представление о ментальности оказывается ближе всего к русскому слову *миропонимание*. Следует, кроме того, отметить, что ментальность, тесно связанная с областью коллективного бессознательного, находится глубже различных форм человеческого сознания и поведения, и материализуется в мышлении, чувствах и действиях³. Однако именно эта её «материализация» на индивидуальном уровне и дает возможность говорить о двух ментальных уровнях: индивидуальном и коллективном. Менталитет отдельной личности обусловлен как факторами её собственного развития, так и национальным менталитетом⁴. Ментальность сочетает в себе коллективное прошлое и индивидуальное настоящее. Это позволяет ей, сохраняя своеобразный способ восприятия действительности, адаптироваться к изменяющейся действительности, не утрачивая своих существенных характеристик.

Ментальность не является простым набором характерных для нее черт, она представляет собой сложно организованную структуру. Ряд специалистов рассматривают в качестве базовой конструкции ментальности иерархию ценностей, исторически сложившихся у того или иного народа⁵. Принятые сообществом ценности

действуют в качестве стандартов как установки особого рода, посредством которых оценивается выбор. Они как маяки показывают, куда ему следует идти. Они говорят о должном.

Среди универсальных базовых ценностей следует отметить потребность в самоидентификации. Любая идентичность предполагает акты самоидентификации: проекцию внутренней личностной структуры в мир. При этом можно ощущать себя либо автономно самодостаточным («Я» есть «Я»), либо частью некоей целостности («Я» есть часть «Мы»). Сама человеческая культура фокусируется либо на «Я», либо «Мы» – идентичности. Традиционное российское сознание фокусируется на «Мы» идентичности. На уровне обыденного сознания решающую роль в жизни россиян играет отождествление себя с семьей и друзьями, близкими и т. д. На уровне же глубинных структур подсознания особую роль играют образы абстрактно-символические общности. Образы такого рода общности отражают духовную близость людей во всем ее многообразии: люди тех же взглядов или религиозных убеждений, той же профессии, той же национальности.

Та большая роль, которую занимает в сознании россиян идентификация с абстрактно-символическими общностями, возможно и составляет сама по себе формальную предпосылку для возникновения «нации россиян». Идентичность, рассматриваемая в качестве инструмента конструирования различий «Я»–«Не Я», «свой–чужой» и т. д. способствует формированию своеобразия образа единства. Все это, в свою очередь, определяется типом культуры, лежащим в основе человеческого самосознания. В этом смысле можно говорить о наличии двух типов культур – коллективистской и индивидуалистической. Индивидуалистическая культура характеризуется тем, что общество в данной культуре словно распадается на отдельные индивиды-атомы. Сама культура фокусируется на «Я» идентичности. Человек становится автономен от ценностей коллективистской культуры. Характерным следствием такой автономии является его свобода от морали, которая, будучи сугубо общественным явлением, перестает быть средством его жизнеобеспечения. Ценностными являются свобода выбора и возможность личностной автономии. Коллективистский тип культуры фокусируется не на «Я», а на «Мы» идентичности. В таких культурах внутреннее «Я» человека никогда не бывает

свободным. Оно ограничено взаимными «Я» обязательствами. Самоценным при этом является взаимозависимость, взаимные обязательства, возможность быть «вместе». С самого раннего детства человек осознает подчиненность своих желаний интересам группы. В таком случае человек, осознавая себя частью неделимого целого, делегирует часть своих прав и свобод этому общему целому. Таким образом, человек достигает состояния истинного «Я», находясь в состоянии «не-Я», путем деперсонализации, и частичного самоотречения. В традиционно-коллективистском обществе задается система отношений взаимосвязи, взаимозависимости индивидов. Она выстроена иерархически вертикально. В индивидуалистической – человек рядоположен, равноправен, и будучи включенным в некое структурное образование, сохраняет за собой относительную независимость. При этом необходимая вертикаль не дана (задана) изначально, а выстраивается (вырабатывается) этими самыми рядоположенными, равноправными субъектами. Она представляет собой отрефлексированный продукт рациональной конвенции.

Что отличает русскую ментальность? Россия в силу своего исторического развития, геополитического расположения и этнического состава занимает срединное положение между Западом и Востоком. Как естественное следствие это не могло не сказаться на особенностях формирования и становления национальной ментальности. В некотором смысле можно говорить о том, что определенное восприятие «другого», и, прежде всего западного, мира образует структурный компонент национального самосознания и неразрывно связанной с ним тип идентичности русского народа. Оно отличается от «самодостаточного» самосознания народов Запада и Востока, идентичность которых формировалась без особой оглядки на «других». Являясь продуктом самобытной русской культуры, русская ментальность сочетает в себе и Восток и Запад. Однако она отлична как от восточной, так и от западной. Такая специфика определяется условиями ее становления. Срединное положение России способствовало формированию двойственности, пластичности и вариативности русской ментальности.

Как представителю коллективистской культуры русскому народу традиционно характерны идеалы коллективизма, соборности, гуманизма. Еще одной важной характеристикой русского наро-

да является, как это может показаться ни странным, его внутреннее уважение к собственным традициям, стремление сохранить их в новых условиях.

Почему так важна традиция? Используя выражение Ю.М.Лотмана, относящееся к культуре, традиция есть «небиологическое наследование». Любое традиционное общество имеет реальные и символические события прошлого, порядок и образы которого являются ядром коллективной идентичности (традиционного общества). Традиция в этом обществе служит как символом непрерывности, так и определителем пределов инноваций. Характер изменений в традиционном обществе не произволен. Он задан традицией изнутри. Тем не менее, внутри традиции возможно множество различных альтернатив, каждая из которых имеет свою связь с коллективной идентичностью. Ментальность обладает неким внутренним, не осознаваемым его членами, культурным стержнем, который обнаруживает себя вовне через различные модификации культурной традиции. Это и служит внутренней причиной гибкости самой культурной традиции. Можно предположить, что сама структура культурной традиции динамична и инвариантна. Однако, при любой смене инвариантов культурной традиции, неизменной остается «центральная зона» его культуры. До тех пор пока эта «центральная зона» не разрушена, народ сохраняет свою идентичность, каковы бы ни были внешние формы выражения этой идентичности⁶.

«Любая традиция, – отмечает С.А.Арутюнов, – это бывшая инновация, и любая инновация – в потенции будущая традиция. В самом деле, ни одна традиционная черта не присуща любому обществу искони, она имеет свое начало, откуда-то появилась, следовательно, некогда была инновацией. И то, что мы видим как инновацию, либо не приживется в культуре, отомрет и забудется, либо приживется, со временем перестанет смотреться как инновация, а значит, станет традицией»⁷.

Однако дело этим не ограничивается. В данном случае для нас важнее, что традиция представляет собой область «неиндивидуальных решений». Она превосходит индивидуальный опыт и выходит за его границы. По существу, в традиции есть диспропорция личного, индивидуального и какого-то общего, надиндивидуального, всеобщего. Отношение единичной неповторимой личности и

неличного набора ценностей, и способов их реализации в виде закреплённых стереотип поведения (всего, что включается в традицию очень непросто. Часть западных исследователей упор в этом двойственном значении традиции определённо делают на ее негативной, ограничивающей личность, стороне. Как правило, интерес таких исследователей сосредоточен на проблемах модернизации, и поэтому традиционные институты, обычаи и способ мышления рассматривались ими в качестве препятствия к развитию общества. Однако и они в последнее время стали рассматривать традицию как возможный фундамент инновационных изменений.

Ход исторических событий меняет не только облик мира, меняется само восприятие мира, осознание себя в этом мире. Но столь же бесспорно и то, что каждый народ, как бы не изменилась его жизнь, остается самим собой. Сохранение базовых, фундаментальных основ русского самосознания, в основе которого лежат ментальные структуры, делает русский народ потенциально способным преодолеть основное противоречие современного мира – между созданной человеком цивилизацией и им самим. Спасение и сохранение России от глобальной унификации и растворения в глобализованном мировом сообществе с его «универсальными» ценностями и стандартами – в том, чтобы не только сохранить ядро самобытной культурной самоидентификации, но и сделать внутренне присущие русскому менталитету достоинства достоянием всего российского общества.

Примечания

- ¹ См.: Одиссей. Человек в Истории. М., 1991. С. 52.
- ² Прохоров Ю.Е., Стернин И.А. Русские: коммуникативное поведение. М., 2007. С. 91.
- ³ См.: История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М., 1996. С. 39.
- ⁴ В данном случае национальный менталитет рассматривается как специфически национальный способ восприятия и понимания действительности.
- ⁵ См., например: Бороноев А.О., Смирнов П.И. Российский менталитет и реформы // Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций. СПб., 2000. С. 274–302.
- ⁶ См.: Лурье С.В. Историческая этнология. М., 1998. С. 120–205.
- ⁷ Арутюнов С.А. Народы и культура: развитие и взаимодействие. М., 1989. С. 160.

Взаимодействие научного и религиозного мировоззрений в системе российского самосознания

Раскрывая взаимодействие научного и религиозного мировоззрений, следует констатировать, что потребности развития религиозного мировоззрения и собственно теологии поставили христианство перед необходимостью быть тесно связанным с наукой на основе конструктивного диалога между теологами и учеными.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что проблеме взаимодействия религии и науки уделяют внимание представители самых разных направлений христианской теологии – от крайнего фундаментализма до ультрамодернизма, поскольку считают невозможным игнорировать научную информацию и рациональную познавательную деятельность. Формируется позиция, при которой христианская вера основывается на знании и понимании. Научное познание способствует устранению неверных представлений о Творце, потому что познавая сотворенный Богом мир, человек углубляет свои представления о Боге. В работах многих христианских мыслителей высказываются предложения о построении системы преподавания и изучения религии на научной основе. Это, по их мнению, поможет укрепить авторитет христианской веры и будет способствовать развитию теологии¹.

¹ См.: *Влахос Иерофей, митрополит*. Православная духовность. Сергиев Посад, 1998; *Игуменов Платон, архимандрит*. Православное нравственное богатство. Сергиев Посад, 1994.

Делая свой шаг к взаимодействию, богословы отмечают, что нужна модернизация в отношениях религии и науки, чтобы преодолеть период истории, последовавшей за эпохой античности, который для христианства и науки был отмечен не гармоническим сосуществованием, а конфликтом.

История этих взаимоотношений неоднозначна. В средние века слово богословов в научном споре было решающим. В последующий период авторитет теологов и ученых как бы уравнивался. Сегодня теология вынуждена признать бесспорный авторитет и господство науки.

История науки неопровержимо свидетельствует о том, что представления о мире, выработанные наукой, с необходимостью влекут изменения “моделей” Творца этого мира. Так, средневековой картине мира с ее фундаментальными статичными формами сущего, с субстантивной и иерархической субординацией частей целого, в которых низшая форма служит высшей, мировоззрение было религиозно–телеологическим, а модель Бога – монархическая, ибо Бог рассматривался как единоличный, всемогущий правитель, господствующий над универсумом.

На смену средневековому пришло мировоззрение нового времени, называемое ньютоновским, которое нарисовало свою картину мироздания. С позиций ньютоновского мировоззрения мир трактовался не как телеологический, определяемый целью, а как детерминированный механическими причинами. Механоморфный мир интерпретировался точными часами, а ньютоновскому мировоззрению соответствовала деистическая «модель Бога», в которой Создатель уподоблялся часовщику, первопричине, пускающей в действие часовой (природный) механизм.

На рубеже XIX–XX вв. теоретические и экспериментальные достижения науки «взорвали» ньютоновскую механистическую картину мира.

Всеобъемлющее проникновение науки в тайны Вселенной поставило теологов перед необходимостью переосмыслить библейскую историю мироздания и наряду с фундаменталистскими взглядами на возникновение и развитие мира, на характер его создателя в христианстве стали укореняться новые представления о сущности Творца и творения, в которых реализовались стремления теологов использовать достижения науки.

Оценивая в целом влияние научного познания на христианскую теологию, убеждаешься в том, что библейские рассказы о творении следует расценивать как свидетельства донаучного этапа развития человеческого опыта, знания о мире, стиля мышления и речи людей того времени. В текстах «Бытия» содержится не информация о возникновении и развитии мира, а восхваление Бога как всемогущего творца и его святой деятельности². Что же касается истолкования библейских текстов, то о некорректности буквальной трактовки шестидневного творения мира говорил еще Августин, а сегодня христианские теологи, ориентированные на науку, считают, что усердие в обосновании этого взгляда кроме вреда христианству ничего не принесет.

Развитие космологии, физики, биологии, открытие радиоуглеродного метода определения возраста горных пород и ископаемых останков существенным образом изменили картину мира, которую многие теологи считают адекватной религиозному мировидению. Проявлением такого синтезированного взгляда является теистический эволюционизм. Допуская идею о естественной эволюции человека от животных предков, признавая основные характеристики и закономерности эволюционного процесса, в рамках этой мировоззренческой концепции неизбежно утверждается сверхъестественный характер духовной эволюции и категорически отрицается роль случайности в развитии универсума, детерминированного и направляемого Богом. Несмотря на то, что теистический эволюционизм обуславливался грандиозным прогрессом науки, представления о Боге оставались в рамках нового времени. Однако наука XX в. под влиянием эволюционной теории и квантовой механики с ее принципами неопределенности разрушила механистическое мировоззрение в целом и приступила к формированию нового видения мира.

Эта современная научная картина мира порождает новый образ Бога, который не является причиной каждого явления или события, но присутствует в развертывании мирового процесса посредством закона и случая, определяет перспективу и результаты его развития. На смену монархической и деистической приходит модель Бога как процесса. Здесь Бог не детерминирует и не конт-

² Кураев А. Размышления о первой главе Книги Бытия // Альфа и Омега. 1994. № 3. С. 23–45.

ролирует мир, а участвует в нем на всех уровнях, улучшая согласованность его составных частей и поддерживая его существование. Это означает, по мнению ряда богословов, что творение мира еще не закончено, оно продолжается, и Бог через многообразные уровни творения открывает свое значение для человека. Сегодня у ряда теологов, анализирующих взаимодействия религии и науки через призму теорий относительности и квантовой механики, появилось опасение, что под их ударами разрушится представление о религиозном Абсолюте.

На самом же деле такая относительность вовсе не отрицает абсолютности Бога, а означает только, что Бог познается в отношении, как и любые явления природы. Бог дает миру бесконечный и случайный потенциал для его развития, а это значит что творение, оставаясь зависимым от Бога, обретает и относительную независимость, свободу и ответственность. Поэтому Бога на физическом уровне не следует видеть ни архитектором и не часовщиком, он – Процесс.

В контексте современной научной картины мира теологи делают новые акценты в трактовке места человека в мире. В этой картине возникновение человечества является одним из «непредвиденных новшеств» творения. Внутримировое творение не направлено исключительно на человека. Это не уменьшает значения и достоинства человека, но помогает оценить мир без антропоцентризма, то есть представления о человеке как цели универсума. Выступая против центризма, теологи делают ссылки на науку, где, по их мнению, идеи центризма терпят поражение: Коперник опроверг представление о привилегированном положении Земли; Дарвин представил появление человека как результат слепого естественного отбора; Эйнштейн поставил определение научного местонахождения в пространстве и времени в зависимость от положения наблюдателя. Более того, некоторые богословы вообще трактуют возникновение нашего универсума как результат простой случайности и считают возможным принять точку зрения о существовании многих миров, низвергая тем самым не только идею антропоцентризма, но и утверждение об особом статусе нашей Вселенной.

В свете этих представлений возникает вопрос: могут ли Наука и Религия создать единую, адекватную картину мира? Многие теологи рассматривают построение единой целостной картины мира

как одну из важнейших задач не только науки, но и религии. Для этого они считают необходимым объединение религиозного и научного путей познания действительности.

Важное значение для взаимопонимания между богословами и учеными, по мнению христианских теологов имеет принцип дополнительности, выдвинутый Н. Бором для истолкования познавательной ситуации, возникшей в квантовой механике. Рассматривая дополнительность, как эвристическое приспособление в познавательном процессе, некоторые теологи считают, что можно провести прямую аналогию между непостижимостью и непредставимостью света как волны и частицы, и непостижимостью и непредставимостью феномена воскресения.

При помощи языка дополнительности выражается также двойственность человеческого и божественного в единстве трех ипостасей. Обосновывая возможность использования принципа дополнительности, богословы ссылаются на ограниченность нашего языка, в связи с чем многие из них полагают, что «теологическая дополнительность» не только снимает многие противоречия в религиозном мировидении, но и позволяет конструктивно строить отношения между религией и наукой. Они могут быть не только исключаящими, но и дополняющими друг друга. При взаимодействии религии и науки силы обеих сторон должны быть сбалансированы, ибо игнорировать находки науки теологически безответственно, а игнорировать глубочайшие импульсы теологического духа самоубийственно для науки. В отношениях между христианством и наукой недостаточно просто избежать конфликтов, надо находить пути к конструктивному взаимодействию, позволяющему углубленно познавать Творца и создавать адекватную картину мира.

В.Н. Шевченко

Об особенностях современного диалога между светской наукой и религией

Общественный статус науки резко понизился в последние десятилетия. Каждая из наук может гордиться своими замечательными достижениями, которые помогают решать какие-то частные проблемы жизни. Но в целом наука не может пока помочь современному сообществу, которое продолжает двигаться навстречу вполне возможной и весьма вероятной экологической, общепланетарной катастрофе.

Конечно, растущая дифференциация всегда порождает ответные движения в виде интеграции научного знания. Но чтобы наука вновь осознала себя в полной мере сегодня единым знанием, необходимо дополнить интегративные процессы, идущие снизу, мощным импульсом к интеграции, который шел бы сверху – со стороны философии. Именно она должна задавать мировоззренческое единство научного знания. Вот здесь как раз в последние десятилетия возникли серьезные и до сих пор нерешенные проблемы.

В этой ситуации резко активизировались другие, вненаучные отрасли знания, которые бросили в мировоззренческом смысле вызов современной науке. С одной стороны, благодаря усилиям постмодернистской культуры оккультизм, астрология, язычество стали активно пропагандироваться как равноправные с наукой искатели и хранители истины. С другой стороны, в нашей стране с конца 80-х гг. прошлого века стали возникать новые отношения между наукой и религией, в первую очередь, между наукой и православием.

Надо признать, что страна с большими трудностями преодолевает наследие воинствующего атеизма. Но при этом важно не впасть в другую крайность. Как пишут некоторые авторы, наука потому и пришла к кризису, что отошла от религии и теперь, чтобы этот кризис преодолеть, она должна пойти на союз с религией, на синтез научного и религиозного знания.

Такое «лобовое» решение вопроса об отношениях между религией и наукой мне кажется неверным. Православие, как и любая другая мировая религия, неизменно в своих догматах. Вот что пишет верующий доктор наук: «Весь мир имеет для Христианина смысл, поскольку Учение Христа дает полное знание о мире, начиная со дня его творения Богом, заканчивая последними днями и Страшным судом. Христианство как Истина содержит в себе полноту знания по любому вопросу, дает основу для ответов на любые проблемы насущного бытия человека. ... В основе своей светская наука представляет не что иное, как измененное, искаженное христианское миропонимание»¹.

Религиозное мировоззрение, как наглядно видно из этой цитаты, дает целостный взгляд на мир, тот взгляд, который в ходе своего стремительного развития потеряла светская наука. Наука в течение последних столетий постепенно освобождалась от оков догматического взгляда на мир. Каждая из наук становилась светской, т. е. для объяснения природных или социальных явлений ей больше не требовалось привлечение сверхъестественных сил или причин. Но позитивистская интерпретация науки, когда наука сама себе философия и когда совокупности научного знания достаточно для объяснения мира, и привела ее к кризису.

Теперь, по мнению православных ученых, в современном обществе начался обратный процесс, и науки постепенно, одна за другой, возвращаются в лоно христианского мировоззрения. Выходит огромное количество книг, посвященных интерпретации научного знания с религиозных позиций. Вот что пишет священник Н.Баринков: «Мы вступили в XXI век. Наука и техника достигли огромных высот. И вот, истины, казавшиеся незыблемыми с точки зрения материалистов и атеистов, пошатнулись. ... Научные теории происхождения мира, ранее, казалось бы, опровергавшие Божественное начало в нем, оказались ложными. Либо, наоборот, они доказывают сотворе-

¹ Величко А.М. Философия русской государственности. СПб., 2001. С. 24, 27.

ние мира Богом. А что же школы? В школах продолжают преподаваться показавшие свою несостоятельность теории: происхождения мира, Солнечной системы, жизни, теория Дарвина, в том числе, происхождения человека из обезьяны и т. д.»². В учебном пособии для учителей и учащихся старших классов школы «Православное мировоззрение и современное естествознание», автором которой является священник Тимофей, говорится: «Учащимся желательно сразу уяснить, что теория эволюции это предмет веры, а не непреложный научный факт. Вера же может быть истинной или ложной. Считая веру в эволюцию глубоким заблуждением... Креационная наука не боится возражений со стороны эволюционистов»³. Наступление религии на светскую науку и на светское образование в России становится все более масштабным, но это тема отдельного разговора.

Конечно, было бы совершенно непродуктивно стоять на позиции непреклонной борьбы светской науки и культуры против религии. Философская мысль еще в эпоху Нового времени указала на перспективное направление решения этих проблем. Дело здесь не только в становлении светской науки, но и в трактовке идеи Бога. С тех пор в культурологии, философии, религиоведении, четко разводятся два понятия – идея Бога в культуре и Бог как онтологическая категория, Бог как Всемогущий Творец и Управитель миром. Последняя трактовка как раз и отвергается секулярным сознанием.

Сегодняшние жаркие дискуссии нередко происходят из-за отсутствия совершенно необходимого различения этих двух смыслов категории Бога. Это далеко не второстепенная вещь. Различие носит фундаментальный, а потому неустранимый характер. Идея Бога для светского философа и религиоведа – предмет исследования, эмпирическая очевидность, явление культуры. Постоянное присутствие идеи Бога в светской культуре означает:

во-1-х, что у общества, его мыслящей части всегда есть потребность в выдвигании и обосновании неких высших абсолютных ценностей, идет ли речь о нравственности, личном совершенстве, государственном устройстве или о назначении человека и смысле жизни и т. д.;

² Священник Н.Баринков. Происхождение мира: Верна ли теория эволюции?» Рязань, 2005. С. 3.

³ Священник Тимофей. Православное мировоззрение и современное естествознание. М., 2005. С. 6.

во-2-х, светская культура всегда имеет рядом с собой в обществе религиозный культ. Она когда-то выросла из него и испытывает сильное влияние со стороны церковных религиозных мыслителей и деятелей. Поэтому поиски Абсолюта в светской культуре на протяжении всей истории нередко приводят к самым разным толкованиям Бога, в том числе и вполне светского характера (Бог как Абсолют).

Место, роль и значение каждой религии для развития различных цивилизаций и обществ, рассмотренные с широких исторических позиций, составляют предмет религиоведения, которое предпочтительнее, чем теология, поскольку религиоведение есть конкретная наука, в то время как теология имеет ценностный характер. В истории мировой или отечественной культуры ученого-религиоведа интересуют здесь не просто догматическое содержание религиозного учения, религиозная обрядность и т. д. Его интересуют и самые различные направления поисков абсолютных ценностей, которые велись как официальной церковью, так и сектантами, еретиками, скептиками, в том числе и выдающимися учеными и писателями. Сегодня, к сожалению, в который раз переписывается в этом плане история отечественной культуры. Забыты массовые «еретические» и антиклерикальные движения, как и причины, к примеру, отлучения писателя Л.Толстого от церкви, имевшего место в 1901 г. и т. д.

Потребность в абсолютных ценностях в светской культуре в истории то уменьшалась, то увеличивалась. Сегодня она концентрируется во многом в сфере нравственных поисков российского общества, российского человека. Здесь уже наметились важные точки соприкосновения светской культуры и религии. Но это вовсе не означает необходимости признания светской культурой существования Бога как всемогущего Творца и Управителя мира.

Более того, именно в условиях усиления и усложнения контактов и взаимоотношений между наукой и религией становится весьма актуальным для науки, во-первых, поиск нового онтологического основания, которое могло бы быть положено в основу науки как целостной системы. И, во-вторых, тех принципов, на которых мог бы строиться продуктивный диалог между светской наукой и религией.

В последние десятилетия прошлого века были сделаны важные шаги к интеграции науки. Обострение экологической ситуации, появление большого числа глобальных проблем потребовало но-

вого осмысления связи человеческой деятельности с окружающей природной средой, с процессами, происходящими во Вселенной, в ближнем и дальнем космосе. Возникшие при этом трудности создания эволюционной научной картины мира и есть одновременно трудности объективного процесса интеграции научного знания. И все же стала очевидной глубокая внутренняя связь системной организации все уровней материального мира, которая и привела к появлению концепции глобального эволюционизма.

Появление этой концепции обнаружило огромную потребность в философской разработке проблемы идеальной модели научного знания как системной целостности. Если раньше активно разрабатывалась в философии и методологии науки проблема идеального образца научного знания, каковым становилась наиболее развитая в определенный исторический период отдельная отрасль научного знания (математика, физика, биология), то теперь становится в повестку дня вопрос о представлении научного знания в виде интегральной системной целостности. Но она может быть лишь своеобразным отражением системной организации бытия, исследуемой в рамках концепции глобального эволюционизма. Одним словом, глобальный эволюционизм становится решающим аргументом светской науки в борьбе против притязаний креационизма на роль исчерпывающей, абсолютной картины мира.

Современный кризис науки связан, прежде всего, с тем, что наука перестала быть таким могущественным средством преобразования мира, каким она была еще полвека назад. С одной стороны, она рассыпалась на огромное количество отдельных дисциплин, а, с другой, перестала осознавать себя как важнейшее средство реализации человеческого предназначения в мире, человеческих смыслов жизни. Параметры идеальной конструкции здания всей науки, весь процесс дифференциации – интеграции научного знания оказывается в зависимости от философского решения вопроса о человеке, о его сущности, которой может являться только является свобода.

Вот почему необходимо постоянное осмысление той роли, какую играла и продолжает играть идея Бога в светской культуре. Отталкиваясь от исторического опыта религии, умения ее «работать» с Абсолютом, светская наука должна научиться применять этот опыт для построения и реализации светского Проекта интегрального здания науки в его абсолютных характеристиках.

Теперь, что касается принципов, на которых могли бы строиться сегодня продуктивные дискуссии между материалистами, светскими учеными и верующими, дискуссии между наукой и богословием (теологией), которые продолжаются много столетий. Конечно, нахождение принципов дискуссии, с которыми были бы согласны обе стороны, выступает самым большим препятствием для налаживания диалога между ними. И дело не только в том, чтобы их найти, но и добиться их соблюдения обеими сторонами. Из-за недостатка места я остановлюсь только на двух вопросах.

Светская наука говорит о том, что она имеет дело с реальностью, принципиально отличной от той реальности, которой занимается религиозное знание. Последнее включает в себя объяснение чуда, но оно не может входить в структуру научного знания. Существует только то, что проявляет себя. Религиозная вера есть абсолютная вера в существование ненаблюдаемого.

И второй вопрос, связанный с опасностью релятивизма. Если с точки зрения верующих идеал науки как абсолютного знания неосуществим, если научное знание оказывается всегда относительным, то только потому, говорят они, что светские ученые упорно выводят за рамки науки любые суждения, допускающие вмешательство Бога. Но, призывая к релятивизму, как допускающему различные интерпретации одной реальности, вероятностные суждения и т. д., верующие твердо стоят на позиции знания ими абсолютной истины. Но как тогда можно вести продуктивные дискуссии? При следовании принципам, которые приняты обеими сторонами, дискуссии между ними могут оказаться сегодня полезными для светской науки и культуры при условии сохранения, хотя и изменчивой, но довольно строгой границы между религиозным знанием и светской наукой и культурой.

Однако отсутствие в общественном сознании такого рода принципов, а тем более, взаимное нежелание их согласовывать, нередко переводят возникающий диалог на уровень идеологической конфронтации, что отнюдь не способствует взвешенному решению острых проблем с точки зрения долговременных интересов государства, общества и церкви.

Научные основания непротиворечивого взаимоотношения иррационального и рационального в российском самосознании

Взаимоотношения веры и знания прошли долгий путь. Было и неприятие верой знания, и подчинение первой второго, и игнорирование знанием веры, и непримиримая борьба.

Соотношение между верой и знанием формируется в конкретном культурно-историческом и социальном контексте. А культура – это совокупность знаний, посредством которых люди организуют свою жизнь. Познание же предполагает творческую деятельность по получению достоверных знаний об Универсуме. Выделяют разные виды познания: обыденное, мифологическое, художественное, философское, религиозное и научное. Нередко формы познания противопоставляют одну другой (особенно религиозное и научное), имея ввиду различность способов познания. Для науки основной способ познания – рациональный, иррациональный же (интуиция, гениальные прозрения, «безумные» идеи и т. д.) – вспомогательный. В религии наоборот – основание находится в иррациональной сфере откровения, вспомогательный (богословие) в сфере рациональной.

Важно отметить, что наука строится на постулатах, которые в принципе не могут быть доказаны, например, реальность мира и его познаваемость. Без этих постулатов она не может ни существовать, ни развиваться, но они типологически схожи с догматами в религиозных учениях. В науке, нет и не может быть критериев, гарантирующих истинность той или иной теории. Научные доказательства, как и вообще доказательства, по большому счету услов-

ны, не абсолютны. Термин «доказательство» не имеет своей точной дефиниции. Доказательство – это аргумент, который кажется вполне убедительным для того, чтобы убедить всех остальных¹. То есть и в науке, и в религии важную роль играет акт веры.

Несмотря на многовековую отстраненность и неприязнь науки к вненаучным способам миропознания, многие ученые говорили и говорят о необходимости взаимоотношений и диалога. Неоднократно отмечалась своеобразная корреляция между появлением типологически сходных тенденций в науке и, например, в искусстве. Подобное явление К.Г.Юнг называл «синхронизацией». Глубинная причина таких корреляций состоит в том, что подлинное восприятие реальности покоится на целостности знания.

К числу профессиональных суеверий ученого можно отнести убеждения, что наука несовместима с религией и не зависит в своем возникновении и развитии от философии, что единственно возможная философия науки есть материализм и позитивизм. Суеверие – и причем чрезвычайно вредоносное – думать, что возможно в принципе «научное мировоззрение», то есть основанное исключительно на данных науки. Мировоззрение всегда предполагает целостность взгляда.

Современному ученому нелегко втолковать, сколь многим его научное мышление обязано времени, не знавшему четкого разграничения религии, философии и науки. В условиях постоянно возрастающего объема информации синтез знаний – единственная возможность адекватно воспринять и интерпретировать новые факты, сопоставить с известными ранее, и предотвратить бездумное отрицание нового или старого, путем включения всех известных данных в единую картину мира.

В XX веке наука выработала целый ряд принципов, позволяющих говорить о взаимоотношениях веры и знания на языке науки. Это:

– теорема Геделя о неполноте, доказавшая принципиальную невозможность непротиворечивых логических доказательств, а именно логика и доказательность являются краеугольными камнями научности;

– принцип неопределенности Гейзенберга, давший «свободу» элементарным частицам, а понятие свободы в философии очень часто напрямую связано с бытием Бога;

– антропный принцип, поставивший вопрос о целевой причине эволюции Вселенной, ранее наука никогда не ставила вопроса о цели;

– и, наконец, принцип дополнительности Бора, позволивший нам говорить о целостности бытия.

Теорема Геделя ставит под вопрос всеобщность математического языка доказательства. Он строго математически доказал интуитивно понятные отношения между языком понимания и дискретным математическим языком объяснения, неполноту последнего. Философским следствием теоремы Геделя о неполноте можно полагать недостижимость полного и непротиворечивого научного объяснения бытия, основанное на математике. Математика и основанная на ней современная наука из разряда т.н. «точного знания» переходят в гуманитарный статус. Чем в таком случае компенсировать неполноту его информационной упорядоченности, жесткости, творческой несвободы? Очевидно – неупорядоченностью, нежесткостью, свободной волей, которые несет в себе иррационализм интуиции, воображения, веры, дополняющий конечное бесконечным, дискретное непрерывным, речь интонацией, мимикой и жестом, текст воображением, музыкой и живописью, формальное неформализуемым, детерминированное случайным, действительное возможным.

Принцип неопределенности был сформулирован Вернером Гейзенбергом в 1927 г. для квантомеханических процессов. Согласно этому принципу невозможно равным образом точно описать две взаимозависимых характеристики объекта микромира, например координату и импульс частицы. Если мы имеем точность в одном измерении, то она будет потеряна в другом².

Витгенштейн перефразировал этот принцип в философском смысле: «Для того чтобы сомневаться в чем бы то ни было, нечто должно оставаться несомненным. То есть, если я хочу, чтобы дверь вращалась, петли должны быть неподвижны»³.

Возникновение нового знания – это не только выбор одной из готовых теорий, это еще и генерация новых идей, неготовых теорий. Природу подобной генерации науковедческие теории не рассматривают, потому, что эта природа граничит с областью бессознательного. Откуда берутся идеи? Только из упорных поисков, граничащих с безумием⁴.

Одной такой «безумной» идеей оказалась идея «антропно-го принципа». Этот термин английский физик Брендон Картер ввел в 1973 г.

Антропный принцип констатирует, что наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным, что фундаментальные параметры Вселенной должны быть такими, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей, т.е. свойства Вселенной должны быть совместимы с нашим существованием⁵.

Физические константы должны иметь значения в весьма узком диапазоне, чтобы сделать возможным существование жизни. Следовательно жизнь является неотъемлемой частью Вселенной, естественным следствием ее эволюции.

Поиски метанаучного понимания антропного принципа необходимы не только из-за простой очевидности очень небольшого шанса существования именно таких физических законов из огромного числа возможных, но и из-за сочетания такого неправдоподобного своеобразия с его глубокой значимостью.

Интерпретации могут быть следующие: 1) существует очень много миров, и в каждом из них существуют разные законы, в одном из них случайно живем мы; 2) возможно, что Вселенная одна, и ее физические составляющие тонко подобраны именно для того, чтобы Создатель сотворил жизнь и нас. Оба эти объяснения – метафизические по сути. Они идут дальше того, что наука сама по себе могла бы нам предложить.

Важное значение в процессе взаимоотношения знания и веры имеет физический принцип, который в 1927 г. выдвинул Нильс Бор и назвал его «принципом дополнительности». Он писал: «Термин «дополнительность» подчеркивает то обстоятельство, что в противоречащих друг другу явлениях мы имеем дело с различными, но одинаково существенными аспектами единого комплекса сведений об объекте»⁶. «В атомной физике слово «дополнительность» употребляют, чтобы характеризовать связь между данными, которые получены при разных условиях опыта и могут быть истолкованы лишь на основе взаимно исключающих друг друга представлений... Данные, полученные при разных условиях опыта, не могут быть охвачены одной единственной картиной; эти данные должны скорее рассматриваться

как дополнительные. В квантовой физике данные об атомных объектах, полученные при помощи разных экспериментальных установок, находятся в своеобразном дополнительном отношении друг к другу. Следует признать, что такого рода данные, хотя и кажутся противоречащими друг другу при попытке скомбинировать их в одну картину, на самом деле исчерпывают все, что мы можем узнать о предмете»⁷.

Принцип сформулированный для объяснения корпускулярно-волнового дуализма в микромире стал не только общенаучным, но и универсальным философским, имеющим наиболее общее методологическое значение.

Используя принцип дополненности можно обнаружить следующие взаимодополняющие друг друга понятия: Пространственно-временное описание частицы и волновые ее свойства. Количество и качество. Дискретное и непрерывное. Конечное и бесконечное. Локальное и нелокальное. Множественное и единое. Анализ и синтез. Покой и движение. Объект и субъект. Универсальность и уникальность. Мертвое и живое. Запад и Восток. Философия и богословие. Физика и мистика. Наука и искусство. Разум и сердце. Наука и религия. Знание и вера. Очевидно, что этот ряд можно продолжить.

Фритьоф Капра в книге «Дао физики» пишет: «Наука и мистицизм являются двумя дополняющими друг друга сторонами человеческого познания: рациональной и интуитивной. Современный физик – последователь крайне рационалистического направления, а мистик – крайне интуитивного. Эти два подхода отличаются друг от друга самым принципиальным образом, и не только по вопросам истолкования смысла явлений материального мира. ... Один подход не может быть заменен другим, каждый из них имеет уникальную ценность, а их соединение рождает новое, более адекватное мировосприятие. ... Наука не нужна мистицизму, мистицизм не нужен науке, но людям необходимо и то, и другое. Мистическое восприятие позволяет добиться глубокого понимания сути вещей, наука незаменима в современной жизни. Таким образом, лучше всего для нас было бы объединение мистической интуиции и научной рассудочности, а не динамическое их чередование»⁸.

Итоги ушедшего века показали нам, что современный человек не в состоянии справиться с огромными возможностями, полученными в результате научно-технической революции. Мы все были опьянены верой в безграничные возможности науки, однако приходит отрезвление. Мы вынуждены согласиться с тем, что сегодня в качестве равноправных духовных феноменов наряду с наукой существуют искусство, религия, нравственность и т. д.

Ценностная ориентация человека образуется в результате сложного взаимодействия его иррационализма с рациональным знанием. Понять механизм этого взаимодействия уму не дано: «У сердца свой порядок, у ума же свой, состоящий в опоре на принцип и доказательство. Сердце обладает иными доказательствами, нежели ум»⁹. Невозможно формально-логически обосновать процессы воспитания, или наслаждения, или депрессии, или феномены красоты, добра, зла в виде системы строго доказуемых теорем.

Творчество наряду со знанием и разумом требует огромной дозы воображения, вдохновения, интуиции, озарения, эмоционального подъема, мобилизации памяти и всех духовных возможностей, т. е. всего того, что принято относить к иррациональному в человеке. Иррациональное мышление и является двигателем Творчества, в то время как рациональное мышление – лишь инструмент творчества. Для того чтобы создать какую бы то ни было науку, нужно нечто большее, чем чистая логика. Для этого необходима интуиция.

Для целостного восприятия рекомендуется пользоваться не двоичной (истина-ложь), а многозначной логикой, не рассудочными формами языка объяснения, а полиморфными научными и герменевтическими способами доказательства, когда источник и потребители доказательства взаимодействуют не только и даже не столько на уровне рассудка, сколько на уровне чувства, интуиции, не только воспринимая, но и переживая доказательство.

Мировоззрение предполагает целостность взгляда. Научная картина мира без религиозной картины мира является ущербной, как, впрочем, и наоборот. Лишь синтез всех способов познания, включающий и внерациональные формы, может дать полное отображение действительности.

Мир, в котором мы живем один, взвешиваем ли мы его на весах или познаем сердцем. Он один, и в нем нам жить и умирать.

Примечания

- ¹ См.: *Успенский В.А.* Теорема Гёделя о неполноте (Серия: «Популярные лекции по математике. Вып. 187»). М., 1982. С. 9.
- ² *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987.
- ³ Витгенштейн Л. О достоверности / Пер. А. Ф. Грязнова // *Вопр. философии.* 1984. № 4. С. 67–120.
- ⁴ *Гухман В.Б.* Философская сущность информационного подхода: Дис... д-ра филос. наук. М., 2001.
- ⁵ См.: *Картер Б.* Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии // *Космология: теория и наблюдения.* М., 1978. С. 369–379.
- ⁶ *Бор Н.* Избр. тр.: В 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 393.
- ⁷ *Бор Н.* Атомная физика и человеческое познание (сб. ст.) / Пер. с англ. М., 1961. С. 110.
- ⁸ *Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994. С. 283–284.
- ⁹ *Паскаль Б.* Мысли. Минск; М., 2001. С. 332.

Преображение национально-религиозного духа: взгляд на Белогорье из Москвы

Диалектика формирующейся гражданской нации в России представляет собой всеобще-локальный процесс складывания государственно-цивилитарного единства в многообразии форм. Одна из форм создается в Белгородской области, опыт которой можно рассматривать как своеобразный сегмент общероссийской нации. Он вбирает в себя разрешаемую практически проблемность. Главная проблема состоит в том, что за всю свою тысячулетнюю историю Россия еще не преобразовалась, по подобию западных стран, в единую гражданскую нацию, то есть в целостное общество – государство со своей государственно-цивилитарной философией. Научно-философская новизна опыта Белогорья состоит в том, что здесь эффективно разрабатывается локальная модель этой искомой философии. Ее главная особенность – персонцентрический характер, вырабатываемый командой губернатора Е.С.Савченко и его заместителя О.Н.Полухина.

На всех уровнях управления была разрешена проблема, высказанная двумя русскими гениями. В уста одного из персонажей Ф.М.Достоевский вложил такую фразу: «Бог есть собирательный гений народа». Великий философ В.С.Соловьев провозгласил: «Идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». Понять жизненный трагизм, случившийся в XX в. с народом, культурой и государством в России, невозможно без обращения к Абсолютному началу, без стремления постигать Провидение. Личность и материальна, име-

ет тело, она и душевно-духовна. Поэтому наш анализ предполагает конкретизацию двух исходных категорий. Человеческий **дух** безбрежен и как бы растворен в мире, именно дух, считают, – имеет «три части», включает в себя совесть, общение и интуицию. С долей условности можно говорить, что и **душа** также «трехчастна», представляя собой ум, волю и чувство.

Моя жизнь на протяжении четверти века связана с Белгородской областью в многообразии общения с ее людьми. Она позволяет взглянуть с витально-философской точки зрения на белгородский сегмент развития национального самосознания. В этом сегменте отсутствует открытый разрыв с прошлым. Основой его развития является восстановление христианской веры. На земле Белогорья с завидной быстротой восстанавливались и строились храмы в каждом поселении. Людей стала объединять приверженность к православной традиции, к культуре, возрождаемая духовность. Социальную архитектуру стали измерять масштабом человека, его насущными потребностями. О человеческом пути уже сказано: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11:12). Белогорские рыцари духа настойчиво употребляют созидательные усилия. Их результаты, полученные, к примеру, главврачом областной клинической больницы В.Ф.Куликовским и руководителем оздоровительного центра «Красиво» Г.Д.Черкашиной, восхищают многих. Многочисленная группа рыцарей духа консолидирует вокруг себя ячейки национального возрождения.

И.А.Ильин, исследуя сущность государства, подчеркивал, что высшее «задание последнего состоит в ограждении и организации духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу»¹. В 90-е гг. XX в. Россия возвращается к исполнению этого задания, стремится обеспечить народу и каждому индивиду его самобытное определение в жизни. Однако сполна определила себя лишь очень незначительная часть населения: более 90% всех доходов оказалось в руках одной седьмой части населения. Но в Белгородской области ее администрация сделала немало, чтобы эту огромную несправедливость разными способами уменьшить и обеспечить гораздо большему количеству людей права на достойную жизнь. Губернатор принял на себя ответственность за

¹ Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 267.

морально-правовую сторону индивидуального домостроительства. Теперь судьи свободны от ярма прежних завистливых разборок по поводу правомерности строительства каждого коттеджа. Областное руководство разработало и осуществляет свои нацпроекты; оно смогло организовать общественные отношения на основах крепкой власти и исполнения законов. Областная власть четко персонцентрична, что позволило ей установить довольно эффективный **порядок** как постоянное отношение между элементами регионального множества. Визуально это фиксируется как удивительная чистота городов, сел и всех дорог. Может быть, и всю Россию будут спасать порядок и чистота?

Белгородский опыт позволяет установить двуликий характер термина «порядок». С одной стороны, он есть строй правовых, юридических отношений, а, с другой, наблюдается житейско-бытовой порядок в отношениях между людьми. При пристальных наблюдениях и сравнениях люди приходят к мысли, что в Белгородской области чиновники даже воруют меньше и более боятся брать взятки.

Духовно-нравственный фактор поднят в Белогорье на более высокий уровень по сравнению с другими регионами. Свидетельств тому немало. В Белгороде установлены памятники «Слову» и «Владимиру Святому»; в госуниверситете престижным для молодежи является теологический факультет; даже областная клиническая больница носит имя святителя и имеет свой храм; издательство выпускает регулярно книги религиозного содержания; широкой популярностью пользуются изданные диалоги владыки Иоанна, православные детсады и школы. Нетрудно говорить в духовном ряду об исторической силе повсеместно действующих храмов, о сохранении архаических и традиционных названий в поселениях, об ухаживании за памятниками военного времени. Отсюда вытекает, что старина, прошлое имеют смысл «действующей силы», поскольку историческое вошло в сознание белгородцев и прошло через процесс применения старых ценностей; из состояния «мертвого» многое перешло, как говорится, в состояние «живое»: оно «действует» в глазах людей как «витальная сила».

Так уж случилось в отечественной истории, что русский народ не успел еще выработать своего слова для обозначения «нации» в европейском употреблении: это – государственный актив-

но действующий народ, другими словами, государство – нация. Синонимом последних двух слов является русское слово «держава» (население и управление). Государство же ассоциируется у нас не с юридическим союзом народа, а с самодержавием. Поэтому понятие «нация» все еще не может «обрусеть» и заменяется словом «народ», имеющим в употреблении более десяти значений, исключая самое существенное: «общество – государство» по примеру Запада. Поэтому «народное» у нас понимается как «простонародье», противоположное не только богатому сословию, но и интеллигенции. В этой диалектико-психологической ловушке Россия находится более двух веков. По этому поводу красноречиво высказались славянофилы: «Править Россией призван только черный народ», т. е. земство. А для «диктатуры пролетариата» привлекательны были не крестьяне, а «кухарки» и «простонародные люди». Оказывается, что «богатство» и «простонародное» – далеко отстоят от российской нации как духовно-психологического феномена. «Богатые» и «бедные» равнодушны к творческим ценностям жизни. Мягко говоря, безразличие к достижениям культуры демонстрирует также и бюрократия. Так что сил, отделяющих Россию от гражданской нации, немало! Олигархия и бюрократия парализуют волю россиян к общему творческому действию, стоят стеной на пути страны к нечто сверхнародному и сверхгосударственному, т. е. к общенациональному. Эти качества способны вырабатывать не многие миллионы людей, а лишь тысячи личностей – достаточно образованных и вполне сознающих национальные задачи. Именно рыцари культуры и науки способны встать впереди «нулей» и обратить их в действительную величину, называемую «нацией». Белогорье свидетельствует: это вполне реально!

Гражданскую нацию рождают не «кровь», не заклинания вроде «народ», «русскость», «российскость», «патриотизм», а свобода и право гражданства, или, что то же, – творчество, труд, культура. О достижениях в последних сферах, о победах нам, россиянам, надлежит думать денно и ночью, если мы желаем создать Россию как триединство общественности, государственности и духовности.

Выход из «капкана», в который попали многие области России, нашел белгородский сегмент рождающейся российской нации. И мы, действительно, видим, что «народничество» и «западничество» отделяли Россию духовно от нации, но к ней приближает

нас созидательная практика белгородцев. Почему это им удается? Они давно убедились в том, что их далекие предки были отнюдь не глупые. Им удалось передать потомкам нравственный и аграрный опыт, который изменялся при движении Белогорья к знаниям и новшествам. Здесь помнят тех коммунистических руководителей, кто по-настоящему искал истину, обустроив аграрное и горно-обогатительное производство. Чтобы действовать, требовалась мудрость. Здесь никого, по примеру радикалов Москвы, не упрекают понапрасну, не рассуждают подолгу о том, чего не вернуть. Чтобы действовать, необходим здравый непредубежденный разум; его и задействовала весьма энергично областная администрация. Она следует обстоятельствам и, не говоря публично, отбрасывала разрушительные мысли, как балласт. Запущенные общественные механизмы воплощают в жизнь реальную волю белгородцев, а не идеологические схемы, навязываемые из Центра.

На трезво прагматической волне Белогорье удерживается благодаря требовательности двух глаголов: «**продолжать**» и «**начинать**». Область продолжает, отнюдь, не отказываясь от социалистического строительства во имя мифологемы капитализма. А знаменитый колхоз им. Фрунзе, к примеру, так и остается лоном коммунизма, если угодно, практикой консервации идеалов свободы, равенства и братства. «Продолжать» по-белгородски означает также «начинать». Белогорье вошло в мировое и в отечественное рыночное хозяйство, приняв на себя его плюсы и минусы.

Российское общество не смогло уберечься от социально-имущественного раскола, который в Белгородской области проявляется все же в гораздо меньшей степени, чем в мегаполисах. Белгородцев утешает отсутствие у них московских чрезмерных контрастов, но огорчает ограниченный диапазон притока денег и устройства профессионалов на работу. Немалому числу молодых людей приходится зарабатывать на жизнь в Москве.

Российским бытием в целом управляют противоположные силы, в нем действуют взаимоисключающие тенденции. Об этом писал в свое время В.С.Соловьев. А первая коренная сила – центростремительная, которая ставит себе целью подчинить общество одному верховному началу, уничтожив многообразие частных форм, подавив свободу личной жизни. Вторая сила – центробежная – отвергает значение общих объединяющих начал. Результат

исключительного действия первой силы был таков: господа и масса эксплуатируемых; крайним выражением второй, наоборот, является всеобщий эгоизм и анархия. Предвидение великого мыслителя прослеживается в современный период. Слабость и разобщенность центральной власти в 90-е годы неизбежно компенсировалась диверсификацией власти по территориям. Она стремилась наладить общественное производство, удержаться в развязанном Центром рыночном хаосе.

В Белгородской области был налажен разговор двух партнеров – власти и народа. Они ведут диалог, во-первых, о действиях власти как способности мобилизовать ресурсы для достижения общих целей; во-вторых, о демократическом процессе, при котором народ делегирует свою волю избранным лицам, в-третьих, о характере ценностей, то есть разделяемых в обществе убеждений по поводу целей, к которым люди стремятся. Этот диалог администрации с населением дает свои положительные результаты, ибо он созидателен. Созидательно-спасительная цель консолидировала местное население, тогда как большая часть России была обречена на дезорганизацию и вживание в «дикий рынок».

Белгород как генератор творческих идей противопоставляет пассивности населения его активизм, неуверенности – оптимизм. Казалось бы, индивидуальный дом и семейное хозяйство являются архаикой, подлежащей изживанию. Но здесь, напротив, архаичное преобразуется на современной основе.

Значительная часть государственных предприятий, коллективных и семейных хозяйств сумела обеспечить себе определенную устойчивость. Она достигает максимума в соответствии своего поведения жестким условиям рынка. Ими были задействованы целеполагание, адаптация и разумность. Следованию интересам способствует свобода выбора между способами поведения. Последний ориентирован на комплекс мотивов. Они берут свое начало из трех источников: интересы; нормы; принуждение. Несомненно, что главными мотивами действий являются своекорыстие, эгоизм, стремление как-то освободиться и от норм, и от принуждения.

Примечательной особенностью национальной сегментации в Белогорье является акцент на развитие **гражданской культуры**. Это позволяет местному сообществу открыто, честно и реалистично оценивать свое состояние и адекватно реагировать на вызовы

экономики. Когда муниципальное образование осталось один на один со своими проблемами, прежняя культура государственного патернализма и социального иждивенчества стала неприемлемой. Белгородский регион выработал свои параметры гражданской культуры и вхождения в нее инноваций. Они ориентированы на приоритетные цели и задачи. Людей убеждают в том, что сопротивление назревшим переменам, социальное иждивенчество, консерватизм не оправдывают себя. Администрация поддерживает и поощряет творческую активность населения, депутатов, муниципальных служащих, хозяйственных руководителей, предпринимателей. Она хорошо отладила работающую систему сбора, изучения и реализации предложений по перспективным и текущим изменениям. Это создает социальную атмосферу, в которой люди уверены, что их конструктивные инициативы, предложения, запросы будут серьезно и заинтересованно рассмотрены местными органами власти. Когда они отклоняются, это делается аргументировано и доводится до сведения людей. Четкая обратная связь и ее технологии являются элементами инновационной культуры. Таким образом, оптимизация системы местного управления укрепляет гражданскую культуру.

Сказанное о белгородском опыте лишь в самых общих чертах характеризует сегментацию гражданской нации в России – процесс, требующий своего пристального изучения. В Белогорье национальное самостоятельное творчество находит свое высшее удовлетворение в служении российской культуре. Оно удивительно осторожно и к архайке, и к революции, и советскому опыту, и к радикальному разрыву с социализмом в 90-е гг. XX в. Можно сказать об **инновационном консерватизме** – новом факторе формирования общероссийской нации.

Образ Божий – онтологическое основание бытия личности

Человек – единственное существо, в формировании которого сошлись две противоположные силы: природа и дух. Современная научная и философская мысль продолжает заниматься «загадкой» человека, но она не смогла подняться до той высоты понимания человека, какая имеет место в христианстве.

В основе православной антропологии лежит учение об образе Божиим в человеке. Каждый человек несет в своей личности образ и подобие Божие. Образ Божий человеку дан изначально, он является онтологическим основанием бытия личности человека, его жизни и творчества. Только обретая живую связь с Богом, человеческая личность способна обрести свою полноту. Не выходя за пределы наличного природного существования, пребывая в природной самоизолированности, человек постоянно ощущает свою неполноту, недостаточность, онтологическую зависимость. Прилагая усилия для преодоления ограниченности человеческого естества, соучаствуя в бытии за пределами самого себя («трансценденция») человек являет свое личностное начало.

Православное учение о человеке подразумевает, что вне Бога, вне веяния Духа заболевает и искажается человеческая природа, человек не может остаться в самом себе, он призван стать тем, кем он не был, призван стяжать богоподобие. Если этого нет, человек не только не развивается, он разрушается. Отсюда в православии призыв к святости, то есть к возрастанию до уровня богоподобия.

Понятие образа Божия и понятие духовной сферы не могут быть отождествляемы – образ Божий есть в грешнике, но его нет в грехе.

Существуют две природы: Божественная и человеческая – «неотделимые» одна от другой, но и не «сливающиеся» одна с другой. Природа же в людях не только «одинакова», но «одна» у всех, а личность у каждого своя – несравнимая, несмешиваемая.

Личность может бороться со своей природой, противостоять ей, это противоборство личности и природы «означает потерю перводанного «богоподобия». Грех, поразив природу человека породил неизбежность в человеке противоборства личности и природы. Основная мысль в православной антропологии, что с грехопадением не утерян образ Божий, который остается действенным, то есть продолжает нас связывать с Богом.

Свобода нравственного самоопределения человека является важнейшим условием достижения человеком богоподобия. В отношении к Богу личность есть образ Божий, в отношении к социальному целому личность является «соборной». Личность через данное ей тело связана с космосом, дыхание которого тонко ощущает человек. Человек принадлежит Богу как Его создание, принадлежит людям по своей «всечеловечности», принадлежит космосу, в который он включен.

В жизни встречаемся с проблемой зла в человеке. Откуда же зло в человеке, это влечение человека ко злу, сознательное «одобрение» зла и даже своеобразное «творческое вдохновение» злом. Причем, чем дальше развивается история и богаче становится культура, тем более утонченные формы принимает зло, обнажая духовную природу свою, свой метафизический смысл.

Восстановление богоподобия в человеке обусловлено выполнением Божественных заповедей, данных человечеству. Они являются онтологическим законом существования человеческой личности, его нарушение усугубляет порабощенность человеческой природы грехом.

Нам знакома проблема гармонического развития человека, но в православной антропологии человек признается построенным не гармонически, а иерархически. Действительно, равномерное развитие всех сил человека не наблюдаются даже в физическом созревании человека. Иерархическая структура человека позволя-

ет видеть, что же в той или иной индивидуальности является наиболее творческим и значительным. Богу дороги и нужны люди, в которых Он призван к бытию, а значит, у каждого человека есть свой путь к Богу, есть свой дар от Бога. Это и есть, по существу, понятие «креста» – которое имеет руководящее значение для религиозного понимания людей, их судьбы, их злых и добрых, темных и светлых переживаний.

Душа извилиста в пути,
Ей Бога суждено найти,
Свой крест доверчиво принять,
И слово Божие понять.

Крест тайну жизни сохраняет,
Духовным смыслом наполняет.
Мятущую душу в вечность ведет,
В царство спасенья укажет черед.

И все же с высоты прожитых лет мы видим, что независимо от ошибок, в жизни была какая-то «логика», непостижимая, но все же реальная и неумолимая. Если в трудностях нашей жизни во многом сами бываем, виноваты, если крест наш мог быть более «легким», то в нашем созревании в «логике» его есть своя закономерность, уже не связанная с нашими ошибками и грехами.

Приоткроем уголок духовной культуры, потерянный во времени и сохранившийся в культуре православной духовности.

Русь моя гордая, Русь моя милая,
Нежная чуткая Русь
Пусть улетают года поднебесные
Странники вечные, птицы небесные.

Нам бы с тобою покрепче обняться
Тихо всплакнуть и с былым не расстаться,
Вспомнить что было, печали, страдания
Счастье, надежды, и все ожидание.

Русь моя добрая, песнь моя вечная,
В жизни сует ты подруга сердечная
Святостью Русь ты навеки отмечена
С Божьею волею крепко повенчана.

Русь моя нежная, Русь моя добрая
Песни раздольные, трели чудесные
Нежной лазури, цвета поднебесные
Милая гордая Русь.

Русская православная культура сохранила в себе традиции духовного просветительства, которые оказывают влияние на духовную культуру нашего времени – Жития Святых. Принимая их ценность, мы отмечаем и неповторимые особенности. Изучая Жития Святых, мы видим вселенское в отечественном и одновременно – национальное воплощение вселенского в конкретной истории России. Жития Святых – архетип духовной жизни, ставший идеалом для всех следующих поколений. Следует отметить, что история этого идеала не протекала безоблачно, он прокладывал себе дорогу в сложных общественных условиях. Духовное созидание всегда было нелегкой задачей, сталкиваясь с трудностями, препятствиями, которые нужно было преодолеть.

Ангельский образ преподобного Серафима Саровского и оптинские старцы воскрешают классический век русской святости, идеал которой находим в Евангелии: любовь к Богу и любовь к человеку. Умение сочетать молитву с активным служением людям.

Началом жизни каждого христианина признается не себялюбие, а «любовь истины» (2 Сол. 2, 10). Верный этому закону, человек в своих отношениях к Богу, миру и к людям руководствуется не себялюбивой жаждой бытия (борьба за существование), а желанием найти правду, как высший закон, которому он и приносит в жертву свое бытие. Истинное бытие результат нравственного добра, воплощенного в Боге, блаженство же человека отождествляется со святостью. Св. Григорий Нисский говорил, что познавая Бога, человек учится жить нравственно и добродетельно; «познание Бога обновляет человека». Василий Великий отвечал: «Вот ведение Бога – соблюдение заповедей Его».

Старец блаженный
Премудрый Василий,
В чем же, поведай нам,
Мудрость твоя?

*«Мудрость», – ответил Василий,
Поверьте, – помните всегда
И повсюду о смерти,
Вечные блага собирать для души,
Блага земные стяжать не спешите».*

Страшное зло собой зависть являет,
Хуже грабителя она выступает.
Возлюби ближнего не понимает,
Злостью рассудок она лишь питает.

Если обидел тебя кто во гневе,
Только молчаньем его укроти,
Со смиреньем стерпи все укоры,
Лучше обидчика благослови.

Следует в пост воздержаться от пищи,
Нравственный пост же в поступках ищи.
Подвиги – добродетели и милосердия
Душой и делами твори.

Совершенный человек «делает добро не из-за пользы, которую бы он получил, но потому, что он считает справедливым делать добро». Он делает добро не для славы или репутации, ни для награды от людей, или от Бога, – но для того, чтобы проводить жизнь по образу и подобию Божью», – говорит Святой Климент Александрийский.

Сознание непреложности, самоценности, обязательности жизни по воле Божией становится долгом человека. Как образ и подобие Божие, человек наделен Богоподобными свойствами и бесконечными стремлениями. Но ответа на вечные вопросы бытия человек найти не может, потому что он есть только образ, только конечное отражение самосушей жизни.

Идеалы святости, высшей духовности сегодня очень нужны России. **В настоящее время остро ощущается потребность в духовных учителях в их мудрых наставлениях и поучениях.** Поэтому так важно знать подвижников благочестия, носителей апостольского и святоотеческого предания – «Дивен Бог в святых своих» (Псалом 67, 36). Народ, лишенный святых, превращается в толпу.

Вместо множества «идеалов», принципов и норм, увлекавших нашу душу на ложные пути, есть всего две заповеди: безмерная и безграничная любовь к Богу как источнику любви и жизни, и любовь к людям, вырастающая из ощущения всеединства человеческой жизни, укорененной в Боге.

Бог призывает человека к ответственному отношению к жизни. Все, что осуществляется человеком в плане ценностной ориентации и в области нравственного выбора, в сфере межличностного об-

щения и в стихии свободной творческой деятельности, – все это предполагает его нравственную ответственность. Призыв Адама к ответу перед Творцом является библейским прообразом всеобщей человеческой ответственности за всякое свободно и сознательно допускаемое личное зло. В евангельских притчах Христа Спасителя содержится призыв к личной нравственной ответственности и особенно глубоко подчеркивается мысль об ответственности человека за свою эсхатологическую судьбу, которая всецело определяется его этическим отношением к жизни, к окружающим людям и к собственному религиозно-нравственному предназначению. Вместе с потерей религиозной веры человек все в более значительной степени подвержен утрате сознания нравственной ответственности.

Бог есть реальность «совершенно иная», чем все остальное на свете. «Совершенная инаковость» Бога, его сущностная «парадоксальность», просвечивая через всякое бытие вообще, окрашивает в цвет «парадоксальности», «невероятности» и то конкретное «богочеловеческое» бытие, которое мы имеем в нашей внутренней жизни как бытие «я–с–Богом». Бытие–с–Богом совершенно особое, непохожее по своей структуре и закономерности на всю остальную, «земную», чисто утилитарную или «разумную» человеческую и даже космическую жизнь. Но ни в одной религии это сознание не выражено так ясно, выпукло, смело, в такой мере без всякого компромисса с человеческим «умом» и обычными человеческими моральными мерилami, как в откровении данном в словах, образе и жизни Иисуса Христа, и в основанном на нем христианском учении. Потому что христианская религия есть религия не только Бога вообще, а Бога как моего «отца», как «Бога–со–мною» или «Бога–с–нами». Бытие «я–с–Богом» в христианстве это сила есть слабость, а немощь сила; бедность есть богатство, а богатство – нищета; страдание есть радостный путь к блаженству, а благополучие есть путь к гибели. Здесь плачущие утешены, а веселящиеся обречены на муки. Здесь «нищие духом» обладают всей полнотой духовного богатства в лице «царствия небесного» и неразумным младенцам открыто то, что утаено от мудрых и разумных. Это описание подлинно сущего глубинного, последнего слоя человеческого бытия, в котором оно есть бытие меня–с–Богом. Эти парадоксы суть «аксиомы» некой точной, не

допускающей никакого произвола «науки» о духовном бытии как бытии с Богом. Мое бытие—с—Богом может открываться только изнутри, озарять само себя своим собственным внутренним светом, как только пытается осветить, его извне, его подлинное существо ускользает от нас. «Парадоксальность» моего бытия с Богом в том, что ни по содержанию, ни по форме оно не таково, каким кажется по внешним признакам. Отсюда позволительно сделать вывод, что в этом состоит онтологически — гносеологическое основание заповеди не судите своего ближнего, а судите только самого себя.

Бог есть жизнь — и потому мое бытие с Богом есть живое, неопределимое, творимое, вечно подвижное. «Бог есть Бог живых» (Евангелие от Матфея 22:32). И с этой стороны качественное содержание моего бытия—с—Богом не поддается никакому определению, превосходит все наши понятия таинством или чудом. «Совершенная инаковость» Божества не мешает ему «просвечивать» во всем сущем или через него, чтобы все сущее стало в известной степени сходства с ним. Бытие—с—Богом есть живой корень питающий всю жизнь, наполняющий ее своими силами, просветляющий и преображающий ее.

Бытие—с—Богом, жизнь человека с Богом, то, что называется «религией» или «верой», — есть самый могущественный, влиятельный и определяющий фактор всей человеческой жизни.

«Ты еси» Бога есть собственная основа «я есмь», но это ведет к тому, что «еси» Бога содержится в глубине моего собственного «есмы» или что мое «есмы» как-то укоренено в «есмы» самого Бога. Это отношение в христианстве признается как «обожение» человека.

Это обосновывает сознание Бога как «Отца», — сознание, что я, несмотря на мою «тварность», все же происхожу из Бога, неким образом принадлежу к Божьей реальности. Поскольку я испытывая себя личностью, то есть существом которому имманентно духовное начало, то моя вечность дана мне во временном измерении, но мое бытие открывается мне как сущностно вечное. Мое бытие открывается мне в своей последней глубине не только как мое бытие в Боге, но и как бытие Бога во мне.

Действительно, отрицание божественных корней мира ведет к потере религиозного сознания, к слепоте в понимании онтологического основания бытия личности.

Православный традиционализм как основа русской цивилизации

Сегодня всем, кто задумывается о прошлом, настоящем и будущем нашей страны достаточно очевиден факт тотального кризиса, в который вступила современная Россия. Русский народ оказался перед лицом реальной угрозы утраты национального самосознания, духовной и культурной самобытности. Одна из главных причин этого – мировоззренческий и идеологический «вакуум», который образовался в постсоветском «пространстве» российской истории. Сегодня этот «вакуум» уже заполнен эклектичным и чуждым национальному духу содержанием западного образца, что самым негативным образом сказывается на воспитании и образовании российской молодежи. Мифология массового потребления, эгоизма и космополитизма разрушает духовный мир личности. Чтобы Россия вышла из тотального кризиса и снова стала опять сильной самодостаточной державой, необходимо осознать цивилизационные основы великого государства.

Впервые о русской цивилизации заговорили наши крупные мыслители К.Леонтьев и Н.Данилевский, которые рассказали о типах цивилизаций и их существовании во всемирной истории. Именно они заявили, что без понимания православия невозможно осознать значение русской цивилизации, Святой Руси. Понимание леонтьевской историософии совершенно невозможно без знания об основных координатах его мировоззрения, среди которых можно выделить следующие. По Леонтьеву, мир состоит из ряда цивилизаций, каждая из которых состоит из трех основных составляю-

щих: религии, культуры и государственности¹. Также одной из характерных черт леонтьевского мировидения является необходимое внимание ко всем ее составляющим. Данилевский, в отличие от Леонтьева, выделял четыре «высших категории деления» внутри цивилизации, четыре рода деятельности: религиозная, культурная, политическая и экономическая². Первые три «разряда» (религия, культура и государство) Данилевского и Леонтьева совпадают, и вписываются в представление о трехфункциональности исторического развития, характерного для индоевропейской мифологии (например, «брамины», «раджи» и «вайшья» у индусов). Православие, по мнению Данилевского и Леонтьева, гораздо шире и глубже, чем просто религиозное самосознание – оно включает в себя всю духовно-нравственную сферу русского человека, многие элементы которой возникли еще до принятия христианства. Ученые видели в русской православной цивилизации громадный потенциал.

Православная мировая цивилизация, законной приемницей которой является современная Россия, с XV в. впитывала в себя Откровение древнего Израиля, учение о Едином и Многом, разработанное античными философами, Новозаветное Откровение, а также учение о «симфонии двух властей», пришедшее к нам из православной Византии. Все это наследие наш народ в течение длительного времени переосмыслил, синтезируя свое уникальное отношение к Богу, миру и человеку. Более того, русский народ придал православной цивилизации новый, уникальный характер, сделав ее открытой для всех народов и наций. Православие облагородило и преобразовало все лучшие инстинкты русской души, улучшило и возвысило ее духовные качества, существенно изменило весь нравственный облик русского человека. На всем поведении и деятельности последнего легла неизгладимая печать православного христианства. Религиозность явилась типическим свойством, специальной особенностью русского человека, а качества православного христианина – главными *национальными чертами русского характера*. Один из иностранных обозревателей России А. Леруа-Болье, на основании наблюдений над русской жизнью, пришел к заключению, что русский человек «носит крест не на груди только, а и в сердце своем»³.

Одной из самых важных черт православия для современной России является его *традиционализм*. Традиция в ее подлинном значении выступает в современном мире как «тесный путь», воз-

возможность выхода из кризиса жизни через создание новых форм для древних традиций, но без компромиссов тому, что может разрушить эти традиции. Если авторитет канона невозможно восстановить (в современном обществе), то Церковь хранит его, как образец, и, при случае использует этот образец для создания новых форм жизни. Православный традиционализм подразумевает, что православие не является одной из «традиционных конфессий», но есть «дар правого прославления Бога, прославления Правды, дар самой Славы Божией, которую получает Христова Церковь»⁴. Главное отличие православного традиционализма от постмодерных подделок под православие – движение изнутри, из Священного Предания вовне, к мирским идеологемам и теориям. Поддельный православный традиционализм наоборот идет от абстрактных представлений о «миссии Православия» к Преданию Церкви и учениям святых отцов.

Как говорилось выше, постсоветское культурное пространство явило собой вакуум, который на данный момент заполнен чуждым русскому менталитету содержанием. Русская Православная Церковь сегодня остается единственным историческим общенациональным институтом, имеющим непрерывное преемство более чем за тысячу лет. Православие «старше» русской нации, старше великорусского этноса и является для него духовно опекающим началом. Церковь, как в своей традиционной основе, так и в своем каноническом строе, несмотря на многочисленные попытки их реформирования, остается верной духу первохристианской Церкви. «Православие – это метафизическое место России в мире»⁵. Через русские святыни и русских святых сама Россия стала религиозной ценностью внутри православия. Православие – это та основа, тот стеновой хребет России, утратив который, мы утратим свое индивидуальное сознание, мышление, свою самобытность и место в мире. Необходимо возрождать основы православного традиционализма, чтобы искать не чуждые пути развития, а собственные, свойственные национальному самосознанию, которые помогут найти эффективные условия выхода нашей страны из общественно-политического, экономического и духовного кризиса.

Примечания

- ¹ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Соч. СПб., 1995. С. 134.
- ² *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М., 2002. С. 453–455.
- ³ *Леруа-Болье А.* Социальные трансформации в современной России. Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/?numid=39&article=1552>.
- ⁴ *Аверьянов В.* Разные консерватизмы, разные традиционализмы // Аналитическое обозрение. 2001. № 4. С. 18–19.
- ⁵ Русская доктрина. Православный традиционализм на завтра. Режим доступа: <http://www.rusdoctrina.ru/index.php?subject=4&t=20-24>; *Царевский А.А.* Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. С предисл. А. Мирошниченко. Калифорния, 1998.

А.А. Трунов, Е.И. Черникова

Идентичность России в XXI веке и ее культурно-цивилизационный контекст

Адекватное прочтение «загадочной русской души», ее целелогагия, социальных прописей, архетипов и сакральных текстов культуры – это актуальнейшая проблема многих научных и философских исследований. Один из наиболее перспективных путей решения этой проблемы нам видится в том, чтобы прояснить формулу идентичности России в наступившем XXI в. Для этого необходимо обратиться к всестороннему изучению архаического, традиционного и инновационного начал российского самосознания. Это тем более важно, что в условиях нынешнего глобального финансово-экономического кризиса любая нация, которая задумывается о завтрашнем дне, неизбежно приходит не только к рефлексии ценностно-смысловых оснований своего бытия, но и к акцентированию своей идентичности в ее культурно-цивилизационном контексте.

Читатель, который потрудится раскрыть стандартный русско-латинский словарь, легко удостоверится, что культура происходит от лат. *cultura* – «возделывание, воспитание, образование»; цивилизация – от лат. *civilis* – «государственный, гражданский»; идентичность – от лат. *identificare* – «отождествлять» или, точнее, от позднелат. *identifico* – «отождествляю». Не исключено, что после этого в сконструированном нами заголовке он обнаружит контрапункт сложных смысловых подтекстов, осознание которых многое дает для полноценного восприятия заявленной темы. Вглядимся же и мы, но еще более пристально, в смысл значений и прочтений идентичности России в XXI в., сначала поместив ее в проблемное поле

«растекающейся, подвижной, разделенной, разобщенной, дерегулированной версии модернити»¹, вынужденно сочетающей новизну глобального транзита с традицией и архаикой, а затем – рассмотрев ее сквозь оптическую призму категорий культуры и цивилизации.

Главным направлением внутренней трансформации российского общества 1980–1990-х гг. стал его добровольный отказ от традиционной для него парадигмы особого пути развития². Он включал в себя и обоснование необходимости возвращения России в «мировую цивилизацию». Это направление приобрело стратегический характер, стало стартовой площадкой для осуществления всех институциональных преобразований в стране. Однако реализация этого замысла привела не только к существенному перерождению российского общества практически на всех его уровнях, но и способствовала необратимому видоизменению целого ряда конструкций массового сознания.

К началу 2000-х гг. массовое сознание российского общества действительно существенно изменилось. Оно заметно раскрепостилось, став вполне толерантным в оценках частной собственности, рыночной экономики, демократии, социальных и научно-технологических инноваций. Однако наряду с этими позитивными изменениями в общественной психике укоренилось ощущение угрозы наступающего будущего. Футурофобия обусловлена многими причинами. Это и реальные трудности элементарного выживания, и рост нетерпимости, провоцирующей разнообразные конфликты, наконец, субъективный дискомфорт, обусловленный неясностью жизненных перспектив.

В результате реформ Россия заняла свою экономическую нишу отнюдь не среди членов высокотехнологичного сообщества, а среди стран-производителей природного сырья. Россия используется окружающим миром экономически, но отторгается им культурно. Основу национального богатства страны составляют отнюдь не реалии инновационной экономики, связанные с нематериальными факторами производства, а природная рента в ее различных модификациях. Спекулятивная финансовая экономика утвердилась в качестве веду-

¹ Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ.; под ред. В.Л.Иноземцева. М., 2002. С. 27.

² См.: Тренин Д. Интеграция и идентичность: Россия как «новый» Запад. М., 2006. С. 82.

шего хозяйственного уклада страны. При этом новый уклад парадоксальным образом совмещает в себе принципиально несовместимые «фрагменты»: инновационные технологии у нас нередко соседствуют с натуральным обменом и подневольным ручным трудом.

Российская публичная политика еще совсем недавно являла собой театрализацию, замешанную на рациональных экономических интересах. Игровой момент превалировал над всеми остальными характеристиками российской публичной политики. Со временем она деградировала до уровня простой телевизионной самодостаточности. В ней нет идеологии как особой идеально-преобразующей конструкции. Ее место занимают две примитивные схемы: «за все хорошее против всего плохого»; «хороший президент, но плохие чиновники». Для России обе схемы традиционны. Впрочем, динамике политических процессов это не способствует.

Российская структура духовного производства оказалась подчинена логике первоначального накопления капитала. Это вызвало цепную реакцию. Болезненный распад привычной социокультурной среды привел российское общество к потере чувства самоуважения, к разрушению традиционных этических и поведенческих норм, к архаизации. Неизбежным следствием этого стала регрессивная трансформация фундаментальных институтов духовного производства и особенно – системы образования. Их место постепенно занимает телевидение, а все мы независимо от нашего желания и вкусовых пристрастий превращаемся в виртуальное сообщество телезрителей.

Складывается впечатление, что российское общество находится в состоянии застоя. Человек, хотя бы немного знающий глубинную Россию, не может не отметить царящих здесь уныния и духовной нищеты. Пессимизм, скептицизм, апатия как будто бы стали частью национального характера. А цинизм, нравственная распущенность, бытовой паразитизм, утрата позитивных стимулов к труду лишь дополняют эту безрадостную картину.

Характерно, что деструктивные явления наблюдаются практически во всех институтах российского общества. Аномия (дисперсия ценностного поля) охватила экономику, политику, духовное производство. Все это оставляет впечатление от российского общества как от сильно травмированного социума, который не справляется с вызовами времени.

Случайно ли это? Конечно же, нет.

На наш взгляд, именно культура определяет те координаты, в которых возможно историческое развитие российского общества в XXI в. Эти координаты включают в себя архаическое, традиционное и инновационное начала. Экономика формирует направление, в котором движется российское общество в рамках координат, заданных культурой. Политика определяет скорость этого движения. При этом в реальной жизни культурные, экономические, политические отношения зачастую спутаны в единый клубок каузальных зависимостей.

Почему на первое место мы ставим культуру?

Да потому, что жизнь человека есть перманентное преодоление немощи естества. Его борьба с архаическим началом, поглощающим бытие. Культура – это традиция (лат. *traditio* – «передача, предание»), понимаемая как универсальная форма фиксации, закрепления и сохранения человеческого опыта, оформленная в виде унифицирующей системы условий и норм, структурирующих, социализирующих и рутинизирующих человеческую деятельность.

Но культура – это еще и обобщенная характеристика инновационной деятельности людей. Ее результаты оформляются в виде искусственной среды, созданной людьми в условиях освоения ими среды природной. Поэтому культура есть «пространство» пересечения традиции и новизны (смыслов, ценностей, артефактов), возникающее как результат творческого отношения человека к себе и к миру. Ведь любая инновация подпитывается потенциалом традиции, что отнюдь не исключает соскальзывания общества в архаику.

Культура зиждется на вере. Поэтому вера – это стержень культуры. И вовсе не случайно, что именно христианское Откровение впервые дало всякому человеку осознание неповторимости его бессмертной души, понимание уникальности его личности, а также всемирно-исторического смысла всего, что совершает человек на скоротечном отрезке своего земного бытия.

Что же является религиозно-философскими основами христианской православной культуры, которую мы унаследовали от наших предков?

Эти основы таковы:

– очевидное отношение к земной жизни как к испытанию перед жизнью вечной в Царствии Божиим;

– представление о четких границах добра и зла и о свободе воли – дарах Святого Духа;

– идея этического равенства людей, признание одинакового достоинства за каждой личностью, ее равной задачи искания Бога и равной возможности достичь Спасения в Царствии Божиим;

– христианское Откровение, которое призвало человека к познанию Бога Творца и Его Творения – природы.

А теперь уточним, что такое цивилизация.

Цивилизация – это оболочка культуры. С ее помощью образуются конкретные механизмы соединения культуры и общества, адекватные историческому времени. Цивилизация является особой формой самовоспроизводства человечества, находящейся по своим масштабам и значению между всемирно-историческим процессом и отдельными относительно самостоятельными локальными обществами городского типа.

Несмотря на единство материального, в основе цивилизаций лежит различное понимание человека и его отношения к Богу, обществу, природе. Эти различия наиболее полно артикулированы в существующих религиозно-этических системах: христианской с его православной, католической и протестантскими ветвями; исламе; иудаизме; буддизме.

Фундаментальная проблема России – соприсутствие в одном социоорганизме разнообразных мировоззренческих и миростроительных кодов. Отсюда вытекают заметно различающиеся между собою парадигмы философско-теоретической реконструкции идентичности России в XXI в. Однако из этого же источника питается и российская жажда целостного, всеобъемлющего мировоззрения, истовая тяга к органичному синтезу достижений различных цивилизаций и культур. Видимо, поэтому мы столь восприимчивы к инновациям, которые зачастую разрушают наши традиции.

Теперь охарактеризуем те параметры социального порядка, которые обеспечивают идентичность России в XXI в.

Эти параметры таковы:

– российская цивилизация создает геополитический режим существования «острова Россия» (по В.Л.Цымбурскому), выступающего как оплот православной культуры;

– она также репрезентирует определенный тип огосударственной социальности, «русскую власть», по А.И.Фурсову;

– она не просто утверждает «русскую власть», но и провозглашает себя носителем специфического представления о причинах, целях, нормах существования современного мира, предлагая человечеству не тихое постисторическое засыпание в духе Ф. Фукуямы, а инновационный «прорыв к сверхмодерну», согласно С.Е.Кургиняну.

Как видим, искомая формула российской идентичности имеет следующий вид: *остров Россия – православная культура – русская власть – инновационный прорыв к сверхмодерну*.

Обобщая все изложенное, подведем основные итоги:

1. В начале XXI в. в России пока еще отсутствует стратегическое проектирование идентичности, осуществляемое с учетом архаического, традиционного и инновационного начал отечественной культуры.

2. Вопрос о культурно-цивилизационном контексте российской идентичности перестает быть предметом сравнительно узких академических дискуссий, становясь все более злободневным. Разговор все чаще заходит о праве России на существование в качестве субъекта исторической динамики.

3. Задачу проектирования российской идентичности невозможно решить без активного представления будущего. Для этого необходимо обретение положительного идеала как культурного ядра российской идентичности.

4. Таким ядром может стать православная культура, которая утверждает не только высокое достоинство личности, но и освящена благородной идеей сближения и согласия человека с Богом через праведное, солидарное устройство человеческого общежития.

Таким образом, суть рассмотренной нами проблемы заключается в том, что сегодня Россия мучительно совершает свой культурно-цивилизационный выбор. Она как бы «застыла» на развилке между архаическим, традиционным и инновационным способами бытия, так и не решившись открыто защищать перед миром свое право на Историю.

Возможности диалога эволюционизма и креационизма в российском самосознании

В настоящее время в российском самосознании наблюдается так называемая клерикализация общества. Это проявляется в том, что в сознание россиян все в большей мере входит представление, противоречащее современным научным взглядам об эволюции материи. Не случайно российские академики в 2007 г. направили открытое письмо президенту Российской Федерации, в котором выражали беспокойство по этому поводу. «Мы не можем оставаться равнодушными, когда предпринимаются попытки подвергнуть сомнению научное Знание, вытравить из образования “материалистическое видение мира”, подменить знания, накопленные наукой, верой»¹.

Речь идет о том, что провозглашаются пожелания изъять из школьного курса эволюционную теорию Дарвина и ввести «теорию» сотворения человека Богом. Или, в крайнем случае, рассматривать их как две альтернативные, равноправные концепции. Появление во второй половине XX в. так называемого научного креационизма и его проникновение в российское самосознание только обостряет проблему.

Однако достаточно всего лишь критически посмотреть на основные положения креационизма, чтобы убедиться в их абсолютной неудовлетворительности с точки зрения критериев научности. Так, к основным положениям научного креационизма относятся:

¹ Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В.Путину [Электронный ресурс] / <http://www.newtimes.ru/doc2007-07-2.htm> (25 мая 2008).

1. Основной догмат креационизма совпадает с догматом о сотворении мира Богом из ничего, которого придерживаются различные религии – христианская, мусульманская и иудейская.

2. Сотворенный мир до времени сохраняется Богом, силы разрушения ведут мир к гибели.

3. Фундаментальные науки не знают никаких «законов развития» и исходят из законов сохранения и роста энтропии.

4. Идея самостоятельного восхождения материи от простого к сложному и от низшего к высшему не имеет экспериментального подтверждения, что доказывается отсутствием переходных форм².

Первые два положения априори являются нефальсифицируемыми и в принципе не могут рассматриваться как научные.

С третьим и четвертым положениями можно согласиться лишь отчасти. Сегодня нет строго математически оформленных законов, описывающих усложнение материальных структур, однако процессы самоорганизации наблюдаются повсеместно, и возникает много различных подходов в интерпретации закона деградации (второго начала термодинамики), которые говорят о невозможности его применения ко всем эволюционным процессам.

Таким образом, можно сделать вывод, что на основе положений креационизма в принципе нельзя научно обосновать акт сотворения. Он изначально выводится из естественного рассмотрения и принимается на веру. То есть парадигма креационизма основана на интерпретации наблюдаемых фактов, и в качестве научного основания данной парадигмы, как правило, выступают рассуждения о невозможности объяснить наблюдаемые явления строго научными методами.

В этом же вопросе наблюдается и другая крайность, когда факт происхождения человека от обезьяны преподносится как «твердо установленный», хотя на самом деле «ни Дарвин, ни его последователи никогда не утверждали, что человек произошел от обезьяны. Утверждалось лишь, что у обезьяны и человека были общие предки»³. Причем необходимо четко осознавать, что однозначно

² Пивоваров Д.В. Креационизм научный // Современный философский словарь / По общ. ред. В.Е.Кемеров. 2-е изд., испр. и доп. Лондон–Франкфурт-на-Майне–Париж–Люксембург–Москва–Минск, 1998. С. 431–433.

³ Открытое письмо президенту Российской Федерации В.В.Путину [Электронный ресурс] / <http://www.newtimes.ru/doc2007-07-2.htm> (25 мая 2008).

найти этого предка вряд ли представляется возможным ввиду малого числа эмпирических данных. Однако этот факт нельзя рассматривать как минус науке, поскольку научные знания основываются на конкретных фактах. Если же последние отсутствуют, то наука может только теоретически реконструировать ситуацию. Тогда задача будет заключаться не в том, чтобы обосновать, как именно в далеком прошлом происходил тот или иной процесс, а в том, чтобы объяснить, как это могло произойти. Как правило, при такой постановке вопроса появляется несколько альтернативных концепций.

Молодому поколению уже со школьной скамьи навязывается мысль, что наука должна все объяснять с идеальной точностью. Если же есть какие-то двусмысленности и неопределенность, то наука либо еще не сказала своего веского слова, либо не в состоянии решить эту проблему. Именно на этой почве идет поиск альтернативных подходов в решении вопросов эволюции биологических видов и происхождения человека, что в еще большей степени уводит от научных подходов и принципов.

Здесь следует иметь в виду, что современное естествознание оперирует с вероятностными законами, и в сложных системах однозначность в принципе отсутствует. Наука объективно отражает окружающий мир, а окружающий мир, в свою очередь, объективно является неоднозначным. Если этот факт доводить до сознания молодых людей, многие мировоззренческие проблемы просто не будут возникать, и российское самосознание не будет подвержено массовой клерикализации.

А.С. Пушкин-романтик и проблема формирования национального самосознания

Русские романтики выдвинули свою концепцию народности, понимая под нею преимущественно национальную самобытность – внимание ко всему национальному (национальной истории, национальному быту, национальному характеру, национальному фольклору, национальным обычаям, национальному языку и т. п.). Суть этой концепции заключается в следующем: каждая нация выражает в истории человечества определенную идею. Народ – это национально целостное и социально недифференцированное единство, замкнутое в самом себе. В глазах романтиков «национальное» и «народное» выступают не столько как исторически сложившиеся категории, сколько как нечто неизменное, метафизическое, данное изначально и навсегда (традиции, образ жизни, быт, характер, фольклор, нравы, язык). Склад национального характера, с их точки зрения, обусловлен прежде всего национальным духом. Как справедливо заметил в самом конце XIX в. американский литератор Джеймс Рассел Лоуэлл, «без национального самосознания мы бы никогда не имели литературы»¹.

В национальном мышлении, литературной жизни каждого народа постоянно участвует и фонд зарубежных ценностей как современных, так и созданных в прошлом. Без участия этого компонента, при всей самобытности и определяющей роли собственно национальных процессов, система культурной и литературной жизни остается неполной.

Процесс пробуждения национальной самобытности и путь русской общественной мысли к вершинам философского, политического и эстетического самосознания в эпоху романтизма отнюдь не был путем националистической самоизоляции. Становление национально-самобытной русской литературы, столь активизировавшееся после Отечественной войны 1812 г., шло иным – более сложным и диалектическим – путем. Русский романтизм был глубоко национальным и столь же глубоко интернациональным явлением. Возникший на конкретно-исторической почве российской действительности первых десятилетий XIX в., он формировался и развивался не на узеньких проселках провинциально-националистического «захолустья», а на большой и широкой дороге общеевропейского и мирового искусства. «Мы по праву наследники всей Европы»², – подчеркивал Белинский. Национальная самобытность отнюдь не исключала опоры на творческий опыт других наций. В противном случае это выглядело бы националистическим сектантством. Традиции – это «определенное смысловое пространство», сложный комплекс национальной, религиозной и общечеловеческой культурной памяти. Справедливо замечание Г.И.Мальцева о том, что эта память «не всегда выступает на уровне сознания, являясь достоянием подсознательного и бессознательного»³. Поэтическое слово «хранит и несет» память о мировых художественных канонах, эстетических образцах, органично связано с комплексом национальных представлений о мире и человеке. Оно обновляется, соединяя эти традиции в новое эстетическое единство, и прежде всего является самовыражением поэта, обнажает его мирозерцание, его этику, его понимание законов прекрасного.

Духовная культура России к началу XIX в. уже активно взаимодействовала с духовной культурой других народов. Русский романтизм тоже не замкнулся в рамках только своего национального мира. Напротив, он развивался в теснейшем взаимодействии с западноевропейским романтизмом. Свободно и непринужденно входит в опыт русского романтизма все то, что волновало и тревожило Европу конца XVIII – начала XIX вв. и что было накоплено к тому времени мировой литературой. Не теряя своей национально-исторической самобытности, русский романтизм был самыми прочнейшими узлами связан с развитием общеевропейского романтизма – немецкого, английского, французского, польского и т. д.

В известном смысле, некоторые писатели Запада представляли собою явление не только общеевропейское, но и, так сказать, общерусское, ибо они были активными и непосредственными «участниками» русского литературно-романтического движения. Без них, без учета их влияния вряд ли возможно полно и правильно понять все своеобразие исторической судьбы и национальной специфики русского романтизма.

С начала романтического периода творчества Пушкин оказывается в русле важнейших идейных и эстетических исканий своей эпохи. Взгляды Пушкина на русскую литературу XVIII в. формировались под воздействием двух прямо противоположных тенденций: с одной стороны, он воспитывался в обстановке преклонения перед Ломоносовым, Херасковым, Державиным, Дмитриевым, царившей в Лицее, с другой – поэт живо реагировал на проникновение в лицейскую среду новых литературных веяний, испытывая непосредственное влияние творчества таких ведущих поэтов начала XIX в., как Жуковский, Батюшков, Вяземский, Давыдов. При этом и «старое», и «новое» гармонично уживались в сознании лицейстов.

Синкретический характер пушкинской поэтической системы обусловлен эпохой пересекающихся литературных направлений. Благодаря ситуации «культурного перелома» сумма новых художественных тенденций естественным образом координировалась с исторически противостоящими поэтическими направлениями. Говоря более точно, поэзия Пушкина возникает в условиях особой литературной ситуации, в рамках которой мы находим сосуществование разнообразных элементов, и устоявшихся в сознании писателей, и тех, которые только подлежат кристаллизации и установлению.

Творческая эволюция Пушкина стала выражением основных эстетических традиций времени. Опираясь на принцип гегелевской триады, И.В.Киреевский в статье «Нечто о характере поэзии Пушкина» так определил три момента в творческом самоопределении поэта: период «школы итальянско-французской», следование образцам и овладение поэтической формой, словом («творец-поэт»); с «Кавказского пленника» начинается второй период пушкинской поэзии, который можно назвать отголоском лиры Байрона («поэт-философ»); «Цыганы», «Евгений Онегин», «Борис

Годунов» открывают этап самобытного творчества, «периода поэзии русско-пушкинской» (некий синтез тех начал, что определяли сущность предшествующих периодов)⁴.

Если XVIII век был периодом тематического подключения российской словесности к мировой поэзии, когда точность перевода или подражания значения не имели, а потому зачастую вовсе не воспринималась стилистика иноязычного текста (соотношение сатир Кантемира, Буало и Горация – наиболее явное тому свидетельство), то поэзия XIX в. начинается там, где «свое» и «чужое» поняты как проблема.

Это осознание включает в себе двуединый процесс: с одной стороны, чужая, иноязычная литература воспринимается как наилучшим способом оформленное, устоявшееся явление, усвоив которое, можно проявить и расширить национальные языковые возможности; с другой – эта же литература (или литературы) осознается как несоответствующая собственной национальной традиции и направлению ее движения, а, следовательно – требует преодоления. Кроме того, каждая национальная литература, обладая презумпцией значительности и самостоятельности, по-своему говорит то, *чего и так* никогда не скажет другая литература.

Только после этого периода усвоения литература начинает резко противопоставлять себя тому, что ею же было воспринято со стороны. Она начинает мыслить себя как некий субстрат, остающийся от столкновения с иноязычными культурами. Характерно замечание Ап. Григорьева, содержащееся в статье 1859 г. «Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина»: «Пушкин – представитель всего нашего душевного, особенного, такого, что остается нашим душевным, особенным после всех столкновений с чужим, с другими мирами»⁵.

Отечественным и зарубежным литературоведением неоднократно обсуждалась проблема различных «западных влияний» в творчестве А.С.Пушкина. Как справедливо отмечал В.М.Жирмунский, – «Пушкин как русский национальный поэт является в то же время активным участником литературной жизни Запада; его творческий путь связан одновременно и с общеевропейским и русским литературным развитием»⁶.

Оставаясь истинно русским, Пушкин (которого Н.Гнедич недаром сравнил с Протеем) действительно обладал удивительной способностью проникновения в глубины инонационального со-

знания, в глубины инациональных культур, выявляя в них общечеловеческие ценности – художественные и этические. Образы Библии и Корана, шедевры античности и Возрождения, древних народных сказаний и книг, современных ему авторов, волновали ум и воображение поэта, творчески переосмыслились им. Решая собственные задачи по преодолению «ничтожества литературы русской» и поднимая ее сразу на европейский уровень, давая мощный импульс и надежные ориентиры для движения вперед, Пушкин, помимо опыта отечественной словесности (проанализировав исторические причины ее тогдашнего отставания), должен был освоить иные национальные стихии – французскую, немецкую, английскую, итальянскую, испанскую...⁷

Вместе с тем, мы можем констатировать, что и кантианство, и шеллингизм, и байронизм Пушкина – это не решающие, не определяющие влияния, это лишь определенные вехи в истории его личной и поэтической жизни.

Творческая эволюция и жизненное мироотношение и мироощущение Пушкина являются яркой иллюстрацией того обстоятельства, что русский романтизм во многих аспектах и отношениях был, если так можно выразиться, «открытой системой», то есть активно присутствовал и утверждался в европейском историко-литературном контексте, осмысливал себя в нем, очень чутко реагировал и определенным образом откликался на происходившие в нем изменения, глубоко усваивая его художественный и теоретический опыт.

Национально-исторические истоки пушкинского романтизма определили и своеобразие его философской основы: Пушкину оказались гораздо ближе просветительские философские традиции (правда, переосмысленные и переработанные), нежели идеализм Фихте, Канта, Шеллинга. Пушкин, с одной стороны, говорит, что «ненавидит и презирает» немецкую метафизику – потому что она толкает на путь отвлеченного философствования и отвращает от исследования непрерывно движущегося конкретного бытия, а с другой – поэт сознает глубину мысли, свойственную немецкой идеалистической философии, и скрытые в ней возможности теоретического познания.

Романтизм сыграл чрезвычайно большую роль в формировании пушкинской эстетической мысли. Эстетика Пушкина сконцентрировано не изложена ни в каком специальном сочинении поэта.

Она не рядится в одежду «технических» философских и эстетических терминов. Она не выступает от лица какой-либо известной философской системы. Развиваясь в литературной и критической среде, захваченной влиянием шеллингианства, Пушкин был далек от распространенной в 1820-е и 1830-е гг. моды на метафизический лексикон, на шеголяние философскими терминами, за которыми не стояло действительно продуманное философское содержание. Однако, избегая философского оформления своих эстетических понятий, Пушкин поступал так вовсе не потому, что пренебрегал теоретическими основами эстетики. Пушкин сторонился легкомысленных и необоснованных притязаний на философичность. Именно в этом смысле он оправдывал перед А.А.Дельвигом свое отношение к московским шеллингианцам из редакции «Московского Вестника». «Ты пеняешь мне, – писал Пушкин, – за «Московский Вестник» и за немецкую метафизику. Бог видит, как я ненавижу и презираю ее; да что делать? Собрались ребята теплые, упрямые; поп свое, а чорт свое. Я говорю: господа, охота вам из пустого в порожнее переливать – все это хорошо для немцев, пресыщенных уже положительными познаниями, но мы...»⁸

С начала романтического периода творчества Пушкин оказывается в русле важнейших идейных и эстетических исканий своей эпохи и, по справедливому утверждению Д.М.Урнова, стремится уяснить себе итоги европейской мысли. Хотя Пушкин «не принял ни духа немецкой философии, ни точек зрения ее, однако его ум стал работать в направлении тех же вопросов, которые философия от Шеллинга до Шлегеля ставила»⁹. При этом реалистическая сущность эстетики зрелого Пушкина часто непосредственно вырастала из его романтических исканий.

На рубеже 1830-х годов А.С.Пушкин приходит к чрезвычайно важным для него формулировкам одного из самых глубоких своих убеждений, на которое он опирался в своем противостоянии неприемлемой действительности: пушкинская мысль о «самостоянии человека» была напрямую связана с представлением поэта о духовно завоеванной суверенности личности, способной опереться на самое себя, на силу своего духа и воли...Больше того, именно разомкнутость сознания личности в область национально-исторического опыта и расценивается Пушкиным как оплот и гарантия ее «самостояния».

Синкретический характер пушкинской поэтической системы, обусловленный эпохой пересекающихся философско-литературных направлений, и особая роль А.С.Пушкина в процессе формирования национального самосознания XIX столетия посредством художественного слова требуют обстоятельного и конкретного анализа составных элементов данного синкретизма.

Примечания

- ¹ *Lowell J.R.* Our literature (1889). Prose works. Vol. VI. Boston, 1896. P. 223.
- ² *Белинский В.Г.* Избр. филос. соч. М., 1943. С. 96.
- ³ *Мальцев Г.И.* Традиционные формулы русской народной необрядовой лирики. Л., 1986. С. 68–69.
- ⁴ *Киреевский И.В.* Избр. статьи. М., 1984. С. 31–32; 38.
- ⁵ *Григорьев Ап.* Собр. соч. Вып. 6. М., 1915. С. 10.
- ⁶ *Жирмунский В.М.* Байрон и Пушкин. Л., 1978. С. 359.
- ⁷ См.: *Палиевский П.В.* Русские классики. М., 1987. (Раздел, посвященный Пушкину, С. 68–103); *Бэлза И.Ф.* Универсализм Пушкина // Творчество А.С.Пушкина. Материалы советско-американского симпозиума в Москве. М., 1985. С. 4–17; *Кибальник С.А.* Художественная философия Пушкина. СПб., 1999. С. 43–64; *Сквозников В.Д.* Пушкин. Историческая мысль поэта. М., 1999. С. 66–82; *Эйдельман Н.Я.* Статьи о Пушкине. М., 2000. С. 328–335; *Смирнов А.А.* Романтическая лирика А.С.Пушкина как художественная целостность. М., 2007. С. 76–138.
- ⁸ *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: В 19 т. Т. XIII. М., 1995. С. 320.
- ⁹ *Урнов Д.М.* Пушкин и Шекспир: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 1966. С. 9.

Бинарное сознание как способ самоидентификации русской интеллигенции

«Кто мы?», «Куда мы идем?» – вопросы столь же современные, сколь «вечные». Неспособность внятно на них ответить даже получила специальное название: «кризис идентичности», который в русской ментальности обрел черты устойчивости. «Устойчивый кризис» – типично русский оксюморон.

Как нам кажется, устойчивость кризису придают два обстоятельства (наверное, их больше, – но два уж точно). Одно известно достаточно хорошо: в русском обществе тяжесть «общественно значимой» рефлексии уже три века лежит на особой группе, вольно или невольно эту нишу монополизировавшей. Называется группа «интеллигенцией» или «русской интеллигенцией» – эти два выражения до определенной степени можно считать синонимами. Для данной группы кризисность – не просто важная характеристика, но едва ли не ее «конституирующая особенность», способ существования и источник той самой «идентичности».

Второе обстоятельство не так очевидно. Это – особый *способ, механизм* самоидентификации и рефлексии, исторически присущий данной группе. Состоит он в регулярной инверсии ценностей, когда тем или иным элементам картины мира приписывают попеременно то положительную, то отрицательную ценность. Сама же картина, ее структура, «репертуар» базовых элементов почти не меняются. Любые, в том числе и новые, проблемы, противоречия, факты замечаются и осмысливаются лишь в той мере, в какой укладываются в «базовую» оппозицию. Данный механизм интеллиген-

ция унаследовала от предшествующих эпох – традиционное русское православное сознание вообще отличалось крайней остротой бинарных оппозиций и почти полным отсутствием нейтральных, ценностно не отмеченных элементов¹. Но именно интеллигенция «захватила» эту особенность из позднего средневековья в Новое время, приспособила к особенностям этого времени и распространила на вполне секуляризированное сознание.

Как же дело происходило «на практике», в истории русского сознания и самосознания? XVII век, переломный в истории русской культуры, именно тогда бинарность традиционного русского сознания, нашла себе специфический объект, вскоре ставший центром, осью всех значимых оппозиций: *старое* и *новое*, противостоящие друг другу как «хорошее» и «плохое» (или «плохое» и «хорошее»). Этот же конфликт определил характер всех споров, вплоть до современных – тех, что идут в терминах «глобализации» и «локализации», «идентичности» и «всеобщности» и т. п. Все это – лишь дискурсивная перекодировка исконных культурно-религиозных смыслов, которые описывали и описывают в логике бинарного мышления самоидентификацию русской интеллигенции всех поколений.

Оппозиция «старого» и «нового» рождается практически одновременно с появлением специфической российской светской идеологии. Одни и те же образы и понятия обрастают диаметрально противоположными смыслами и кодируют противоположные значения. Запущен семиотический механизм, который будет работать столетия. *Старое* и *новое* меняются местами в оценках, но все мировоззренческие установки на лучшее, на благо, на религиозное совершенство, по сути, остаются неизменными. И обе стороны, при всей их непримиримости, равно не способны усомниться в «актуальности» этой и только этой оппозиции, помыслить возможность описания мира в каких-то других терминах или другим способом.

В зеркале нового мировоззрения все плюсы становятся минусами и все минусы – плюсами, но речь все время идет об одних и тех же понятиях и смыслах. Отсюда и накал, непримиримость

¹ См.: Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль дуальных моделей в динамике русской культуры // Успенский Б.А. Избр. тр. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1994. С. 219–253.

борьбы, нетерпимость: ведь «новое» претендует не на новое место, не на новый статус, а на статус, роль и значение старого. При этом оппозиция не мыслится через какие-то переходные состояния, но представляет собой непримиримость до полного уничтожения нового старым и перестройку *как бы* на пустом месте. И всегда кризис воспринимается как «момент истины», апокалипсис, влекущий за собой *метанойю* (перерождение сознания) наиболее передовой части общества.

Петровская эпоха, безусловно, стала культурной границей между *старой и новой* Россией, создав «полосу отчуждения» между быстро формирующейся интеллектуальной элитой и всем остальным русским обществом, сохранившим традиционный уклад жизни и приверженность традиционным ценностям, прежде всего, религиозным и сословно-бытовым. И традиционный дуализм русской ментальности вылился в противопоставление частного и целого, образованности и невежества, интеллигенции и народа, мужчины и женщины, науки и религии, традиции и новации, светского и религиозного – едва ли не всего всему. Конфликт между тем, *что делалось* и тем, *что стало* результатом этой деятельности, лежит в основе весьма изощренного спора между всеми поколениями и номинациями славянофилов и западников на протяжении уже почти трех веков. К началу XIX в. основные тенденции века предыдущего: стремление к инициативе, апология реформ Петра вылились в глобальную проблему самоидентификации *русской интеллигенции* – группы, которая и стала считать себя ответственной за судьбу всего общества, всей культуры, всего государственного устройства. Интеллигенты созидали свою жизнь по образу и подобию петрову, ставя *лично перед собой* те задачи, которые Петр сделал первоосновой многочисленных государственных реформ. Как в XVII в. вопиющий контраст между Европой и Россией заставил Петра сломать устои собственного государства ради максимального сближения с цивилизованным миром Европы, так в XVIII – начале XIX вв., русские интеллигенты, воспитанные в традициях западного просвещения, попытались сломать устои своего быта. С этого момента начался длительный и до сих пор не исчерпанный вопрос о специфике национальной идентичности и критериев ее определения.

Определение интеллигенции как уникального явления русской ментальности ничуть не мешает признавать тот факт, что это явление было «порождено западной культурой» (Б. А. Успенский), который обусловил хорошо известный феномен «двойного самосознания»: европейского и русского, ставший основанием последующего антиномизма и бинарности как в мировоззрении, так и в теоретическом конструировании. Теоретическое видение проблем сливается с *чувственным переживанием реальности* и обретает свой научный статус только в контексте обрамляющих его эмоций. Началась уже не просто инверсия ценностей, но ее рефлексия и личностное переживание. Они и стали первоосновой всего механизма «смены вех», принципом репрезентации всех культурных и аксиологических перекодировок и переосмыслений. Другим способом возвращения к истинному православию стал процесс внутренней ломки сознания под влиянием святоотеческой мысли и восстановление утраченных связей с собственными духовными первоисточниками. По сути, происходил все тот же процесс инверсии ценностей, но уже в логике богословского и религиозно-практического переосмысления прошлого. Описанный святыми отцами мир религиозных ценностей – и внутренних, и внешних – становится объектом рефлексии, достоянием мира духовной культуры общества. Религиозные идеи глубоко переживались русскими интеллигентами, сделавшими святоотеческую мысль «идейной платформой» теоретического анализа, спаянной с собственной жизнью и подвижническим мироощущением. На одной и той же религиозно-патриотической почве возникло два симметричных течения и направления интеллигенции: одни вели в церковь, другие в революцию, при этом опираясь на одни и те же ценностные и дискурсивные установки в отношении собственной жизни и поведения. Творцы идей оценивали свое место в одном ряду с Творцом мира, воспринимали себя (явно или неявно) Его со-творцами.

Начиная с А. Радищева, но главным образом со славянофилов и П. Чаадаева, идет процесс самоидентификации русской интеллигенции в ее самоописании, интеллигенции, которая «вынесла за скобки» фактологичность мира и сосредоточила внимание на собственных переживаниях этого мира. В свою очередь, самописание своеобразно преломляется в описание, в постижение и проникно-

вение в природу Другого, в контакте с которым и осуществлялось самопознание и жизненная самореализация. Здесь и необходимо нащупать моменты нового – не бинарного, а диалогического сознания, который только начался в период Серебряного века и был прерван революцией 1917 г.

Но и в этом время интеллигенция мыслит себя в состоянии бинарного противопоставления западнического-славянофильского толка. Взяв на себя миссионерскую функцию «спасительницы» русского народа, интеллигенция бессознательно идентифицировала свою жизнь (переживания) с православным подвигом святости. Для решения своих задач она занялась строительством нового языка, в котором мечтала воплотить общенациональный дух, то есть восстановить традиционное ядро русской культуры. Новый язык был религиозен и революционен одновременно. Рождалось мышление эпохи, в котором главное слово должно было обязательно обрести «плоть», воплотится в дело, по значимости равное Христову делу и слову. И снова актуализируются бинарные оппозиции «Запада» и «Востока», «образованности» и «невежества», «хорошего» и «плохого», «своего» и «чужого». *Православный язык и понятия* стали употребляться при трактовке истории *России, русского народа, самодержавия, крестьянской общины* и т. д., – но не канонически, а в рамках исторической и индивидуальной рефлексии. Интерпретация и включение *православного дискурса* в индивидуальные словари, описывающие те или иные интеллигентские картины мира, начинает определять их специфику.

По сути, произошла глобальная перекодировка традиционных христианских и библейских символов, которые трансформировались в философствующее сознание эпохи и в концепт русской интеллигенции. Уникальность, однако, заключалась и в том, что православный язык получил новое смысловое оформление: он лег в основание литературных и публицистических текстов, сформировавших философские мифы и славянофильства, и западничества на всех этапах их развития. Здесь проявился принцип «ключевых слов» (А.Вежицка) – центральных понятий, вокруг которых выстраивались мировоззренческие картины мировосприятия. В России это были «совесть нации», «душа», «русская идея», «вечная женственность», «святой народ», «святая Русь», «интеллигенция», не имеющие аналогов в других языках и культурах. Один

и тот же словарь (религиозно-мифологический) стал успешно использоваться как консервативными мыслителями, зовущими в Церковь, так и радикальными революционерами.

Мало изменились положение интеллигенции и ее словарь и в XX в. Неизбывное ощущение «святости» требовало и особого статуса, и особого языка самопрезентации. История повторилась: часть интеллигенции слилась с партийной номенклатурой и ее святость стала наглядно репрезентироваться в масскультуре в образах вождей, партработников, героев-борцов, тружеников-жертвенников, легко укладывавшаяся с тип православной аскетической святости: здесь можно найти и типы святых-страстотерпцев, мучеников, жертвенников (заговоров, диверсий и т. д.). С другой стороны, в это же время появилась «протестная интеллигенция», которая создала особый иноческий мир культуры – мир протеста, олицетворяющий праведность и честь в бесчестной системе тоталитарного общества. Вновь был создан мир подпольной литературы, где сквозь самые многообразные тексты, к обществу пробивался миф о «святых 60-х» XX в., о подпольном созидании – деле советской пишущей/поющей творческой святой интеллигенции.

Наиболее наглядной демонстрацией постоянного «оборотничества» русских идей стала утопия под названием «перестройка». В высшей степени характерно, что кооперативы, предпринимательство, «прихватизацию» горячее всего поддерживали как раз те, кто первым должен был от них пострадать: «массовая интеллигенция», кормившаяся от щедрот государства, не способная выжить без ее поддержки и вполне отдававшая себе в этом отчет. Идеологические коды, маркеры «хорошего» вновь, как и раньше, перевесили и прозу жизни, и личный и «сословный» интерес. И вновь эти, чисто идеологические, пристрастия не пережили очередной перекодировки...

Сегодня постсоветская интеллектуальная элита (переименование прежней интеллигенции) снова осмысливает свой статус и свое служение обществу в рамках хорошо знакомой дуальной оппозиции: русское/не-русское, свой/чужой, Россия/Запад, коммунистическое/буржуазное, национал-патриотическое/либерально-демократическое. Наконец добрались и до локального/глобального, осмыслив это как оппозицию частного и всеобщего, передового и ретроградного – или своего и чужого, органичного и искусствен-

ного, духовного и плотского., Наконец, самое сегодня популярное: православное/инославное. Вновь формируется «новый» язык нашей «новой» духовной интеллигенции. Сегодняшняя религиозность возрождается в хорошо опознаваемой мифологической форме и функционирует абсолютно по той же инверсионной схеме, созидая старо-новую реальность-симулякр.

Российское самосознание: обновление начал в социально-аксиологических практиках Н.Н.Страхова

Исследование проблем российского самосознания в России начала XXI в. осложнено утратой преемственности, своего рода экзистенциальными разрывами исторической памяти о некогда многочисленных и основательных попытках усмотрения и решения этих проблем в русской мысли прошлых столетий. Между тем, задавшись вопросом о российском самосознании, мы спрашиваем вполне исторично – надеемся таким образом возобновить онтологический пункт понимания того, что с различной степенью теоретической приблизительности называют современной Россией. Не располагая никаким предварительным согласием относительно реальности сознания, самосознания или, тем более, российского социального самосознания (народа ли? нации? территориальной общности?), мы все-таки обнадеживаемся возможностью понимания ее начал – как неким историчным, «молитвенным» пределом к которому не может не стремиться социальная мысль.

В обстановке нынешней теоретической разногласицы, приумножения точек зрения на социальную реальность плодотворным, пожалуй, будет обратиться к схожим временам, середине XIX в., особенно выделяя при этом 60–70-е гг. – эпоху радикальной философской искренности. Проблематика российского самосознания тогда скорее «чувствовалась», нежели конципировалась, – накапливалась и утверждалась в опыте здравого смысла многочисленных собеседников, среди которых одним из наиболее признанных и желанных был Н.Н.Страхов. В бурных разговорах о

России, ведшихся в прямом общении, переписке или журналах, которые были тогда весьма бойким местом для таких диалогических встреч, отнюдь не всеми приветствовалась абстрактно-систематическая «перегородочная философия» (Н.П.Вагнер); однако повсюду различным образом давали себя знать начала аксиологического характера – ценностные ориентиры социального самопонимания.

Единство этих ценностных ориентиров у Н.Н.Страхова отметил еще В.В.Розанов¹; у самого Страхова они предстают в некотором практическом, *центонном тождестве свободомыслия и самоумаления* – в решимости высказываться, ориентируясь на собеседника и, одновременно, учитывая различные стратегии социального самопонимания, как они предстают в трудах его современников по эпохе и столетию². Перечитывает ли Н.Н. Страхов рассуждения Н.М.Карамзина о социальной истории, дискутирует ли с В.С.Соловьевым о доктрине социально-исторических типов Н.Я.Данилевского, исследует ли пушкинскую историю небывалого села Горохина, пишет ли о социальной совести, комментируя вольтеровского «Микромегаса» или «Путешествие Гулливера» Дж. Свифта, – повсюду заметно страховское стремление сблизиться с чужим словом с некоторой предельной точностью, освоить его, понять и принять то, о чем говорит собеседник, с микроаксиологической адекватностью, с точки зрения конкретно и индивидуально-практически понимаемой им «вечности».

Центонное, происходящее в разговорах о российском обществе самоумаление Н.Н.Страхова исторично соответствует как европейско-русской обстановке социальных потрясений и социального энтузиазма *laissez faire* (**вплоть до руинизации этико-социальных иерархий и «нравственной первобытности»**), так и процессам всестороннего обновления русской интеллектуальной культуры, которые происходили в ту пору. Почти все стало возможно помыслить в тогдашней России, и не было ничего труднее, нежели помыслить хоть что-то теоретически осмотрительно и ответственно: совсем недавно, только в первых годах XIX в. приумножились российские университеты; еще в 1825-м гг. Россия, не знала, по слову А.С.Пушкина, своего философского, «метафизического» языка, но уже в 1849-м г. успела побывать под запретом университетская философия... Отечественные интеллектуалы жадно читали европейских современников, многим из которых уже был внятен

мефистофелевский провокативный скепсис насчет открытия чего бы то ни было нового в истории мысли, и озадачены они были ничуть не менее насчет того, что возможно еще сказать на том языке социально-теоретической определенности и концептуальных надежд, который европейцами уже был поставлен под вопрос, а в России был все еще неразработан и ненадежен.

«В наше время... доверчивые люди преспокойно набивают себя всяческими обрывками слов и мыслей, носящихся вокруг них; этот хаос удовлетворяет их, насыщает, заглушает в них потребность ясного и точного понимания...»³.

Уже в самом начале 1860-х гг. можно обнаружить примеры центонного самоумаления Н.Н.Страхова как социального мыслителя-публициста, часто подписывавшего свои статьи-выступления псевдонимами «Н.Косица», «Н.Коси...», «Н.Кос...» – парафразами пушкинского псевдонима «Феофилакт Косичкин»⁴. Весьма характерна в истории страховского самоумаления полемика, развернувшаяся между Страховым-Косицей и А.Н.Пыпиным в начале 1870-х: теоретико-социальному усердию последнего, старающегося различить устаревшее прошлое карамзинской нравственной философии истории и настоящее философии исторического прогресса, тихий Н.Н.Страхов противопоставляет иронию и предпочитает обсуждать все это различие с позиций мерных, обращаясь к неким конкретно-общим, этическим местам социального понимания, в которых невозможен такой абстрактный темпоральный энтузиазм:

«Неохотно и не без некоторого смущения касаюсь я предметов этого рода. Далекий от дел государственных, нередко я втайне благословляю свою смиренную долю, когда помыслию, в какое великое затруднение привели бы меня задачи, с коими другие обращаются легко, отважно, не задумываясь»⁵.

Нет ничего надуманного и в центонном страховском свободомыслии: его историчность – прежде всего в том, как Страхов учитывает конкретные этико-социальные, философские практи-

ки русского либерализма, от Н.Г.Чернышевского, Н.А.Некрасова, Н.А.Добролюбова, Д.И.Писарева или А.Н.Пыпина до М.Е.Салтыкова-Щедрина и В.П.Буренина в его «фригийской шапке» социального интеллектуала-шута.

«Мы все шутим, у нас все шутки! Статьи г. Пыпина, на мой взгляд, тоже чистейшие шутки. Даже целый «Вестник Европы» есть ничто иное, как огромная шутка, ежегодно издаваемая в двенадцати толстых томах, – шутка над русской литературою, над русскою историею, над памятью Карамзина, имени которого посвящен сей журнал. Мы рзвемся и играем – кто как умеет, кто во что горазд, кто в европейскую цивилизацию, кто в русскую народность! А жизнь и история между тем идут своим чередом, и ни цивилизация, ни народность нас знать не хочет»⁶.

Центонное («пропушкинское», «прогегелевское» и т. д.) свободомыслие «тонкого» Н.Н.Страхова, которого «не подкупишь» (В.В.Розанов)⁷, всегда ограничивалось усилиями по сохранению здравого смысла и нравственному самосбережению:

«Я люблю, милостивый государь, преимущественно хороший слог, логику и добродетель, и притом люблю их ради их самих, без всяких расчетов, безо всяких дальнейших соображений»⁸.

«...точка зрения нравственная и художественная, то есть *вековечная* точка зрения, одна могла быть твердою опорою для создания нашей истории, что всякая иная точка зрения неминуемо увлекла бы историка во взгляды ложные и поверхностные»⁹.

Когда Н.П.Вагнер упрекает Н.Н.Страхова в стремлении к «перегородочной философии»¹⁰, сам Н.Н.Страхов находит это «живописным» и соглашается только в «предохранительно-дидактическом» (А.И.Введенский) смысле:

«По-моему, нет ничего хуже путаницы, когда человек не отдает себе отчет в том, что говорит и думает, когда он свободно носится по всяким ветрам...»

«...постараемся мыслить строго, отчетливо, то есть будем различать и определять принципы, которых держимся, и методы, которым следуем»¹¹.

Оставаясь «трезвым между угорелыми», основой своей философии социального ценного самопонимания Н.Н.Страхов делает историчный социальный кеносис – философское исповедничество в связи с положительно ценным у реального собеседника, отыскивает положительный минимум у социально конкретного второго лица, «всепонимает» только эту конкретную положительную данность своего социального другого. Из ситуации нашего социального самопонимания начала XXI столетия («нового нового времени», эпохи «trase-модерна»¹² и т. д.), при изживании множественных экзистенциальных разрывов нашего социального самосознания Н.Н.Страхов видится поэтому актуальным собеседником – реалистичным мыслителем, чуждым утопической мечтательности, стремления «заштопать» разрывы, или начать мыслить с некоторого абстрактного *ab ovo*. Кенотические практики Н.Н.Страхова являются практиками незавершенными; его философия известна как философия «недосказанная»¹³. Но проблематически интересно исследовать именно эту теоретически неэксплицированную, социально-онтологическую установку Н.Н.Страхова на второе лицо: эта фактически крепкая установка позволяла ему «утверждаться там, где стоишь», – не выпуская из виду *αυτο τό αυτο*, извечно беспокоящее нас наше социальное «самое само»¹⁴, забота о котором есть не столько непосредственная забота о себе, сколько практико-ориентированная, свободная «забота об Алкивиаде» – своим социальном другом.

Примечания

¹ Розанов В.В. Мимолетное. М., 1994. С. 42.

² О эпистемологическом ресурсе концепта центаона см. напр.: Аверинцев С.С. Литература // Культура Византии IV – первой половины VII в. М., 1984. С. 281 и др.; Его же. Риторика как подход к обобщению действительности // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М., 1996. С. 158 и др.; Данилевский И.Н. «Повесть временных лет»: герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 55–75 и др. Концепт центаона, на мой взгляд, позволяет не упускать из виду именно конкретность социальных рефлексий Н.Н.Страхова, историчный или онтологически «участный» (М.М.Бахтин) характер его социального мышления.

- 3 *Страхов Н.Н.* О вечных истинах (Мой спор о спиритизме). СПб., 1887. С. 57–58. Материалы этой книги готовились Страховым еще в 70-х: в № 41–42, 43 и 44 «Гражданина» за 1876 г. была напечатана большая статья Страхова «Три письма о спиритизме», существенно определившая впоследствии содержание книжного издания. Ср.: Введенский А. Общий смысл философии Н.Н.Страхова (Статья 3). М., 1897. Режим доступа: www.hrono.ru/literatura.htm.
- 4 О внимании Н.Н.Страхова уже к пушкинскому центонно-парафрастическому мастерству см. напр.: *Страхов Н.Н.* Заметки о Пушкине и других поэтах. 2-е изд., доп. Киев, 1897. С. 17–34 («Главное сокровище нашей литературы» (впервые опубликовано в «Отечественных записках» в 1867 г.)), 35–59 («Заметки о Пушкине» (впервые опубликовано в Санкт-Петербургском сборнике «Складчина», в 1874 г.)), в т. ч. главы «Нет нововведений», «Переимчивость», «Подражание», «Пародии», «Прямодушие») и др.
- 5 *Страхов Н.Н.* Вздох на гробе Карамзина // Карамзин: pro et contra / Сост., вступ. ст. Л.А.Сапченко. СПб., 2006. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0030.shtml. См. также: *Страхов Н.Н.* (Н.Косица). Новый вздох на гробе Карамзина (письмо в редакцию «Зари») // *Страхов Н.Н.* Критические статьи. Т. 2. Киев, 1902. С. 231–242; Страхов Н.Н. (Н.Косица). Главная задача истории // Исторический вестник. 1901. Март. С. 1012–1020 (архивные фрагменты, опубликованные и коротко комментированные И.П.Матченко, с обращением к страховской «Борьбе с Западом в нашей литературе»; цитирую электронную копию, любезно присланную мне В.А.Фатеевым) и др.
- 6 *Страхов Н.Н.* Вздох на гробе Карамзина. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0030.shtml.
- 7 *Розанов В.В.* Мимолетное. М., 1994. С. 42, 276.
- 8 *Страхов Н.Н.* (Н.Косица). Новый вздох на гробе Карамзина (письмо в редакцию «Зари») // Страхов Н.Н. Критические статьи. Т. 2. Киев, 1902. С. 231–242. Замечателен тот пушкинский «свободный консерватизм» (П.П.Вяземский), который воссоздает в своих полемически-смеховых «Вздохах» Н.Н.Страхов: несогласие с оппонентом, «искренним своим», имеет здесь не абстрактно-критический, а конкретно-нравственный мотив, оно принципиально недогматично. Н.Н.Страхов несколько не торопится предъявлять аргументы к авторитету Н.М.Карамзина – Карамзина можно вспоминать, вполне смеясь, как это сделал уже Пушкин в «Летописи села Горохина». Надев маску Н.Косицы, Страхов защищает карамзинские труды от квазисоциальной подозрительности, социально-теоретического своенравия своего авторитетного современника. Ср. еще: Страхов Н.Н. Заметки о Пушкине и других поэтах. 2-е изд., доп. Киев, 1897. С. 29–32.
- 9 Страхов Н.Н. Вздох на гробе Карамзина. Режим доступа: http://az.lib.ru/s/strahow_n_n/text_0030.shtml.
- 10 *Вагнер Н.* Перегородочная философия (открытое письмо г. Страхову) // Новое время. 1883. № 2647. 13 июля. С. 2; № 2654. 20 июля. С. 2.
- 11 *Страхов Н.Н.* О вечных истинах. С. 57–58.
- 12 Концепты В.Г.Федотовой.
- 13 Ср.: *Введенский А.* Общий смысл философии Н.Н.Страхова (Статья 3). М., 1897. Режим доступа: www.hrono.ru/literatura.htm
- 14 *Платон.* Алкивиад I // Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. I. М., 1990. С. 256–259.

«Народ» как соблазн идей: немецкий проект и русская традиция

В российской духовной традиции «народ» выступает одной из тех важнейших тем, вокруг которых сосредоточиваются исследования и размышления по самым разным вопросам: и политические проекты, и научные изыскания, и художественное творчество, и приватная переписка достаточно часто апеллировали к «народу» как ключевой реалии и идее. Тема сохраняет свое значение и в настоящее время, когда необходимость существенных социальных преобразований в России уже не оспаривается, но остается открытым вопрос качественной определенности: **что** – не **как** – **к о в о** – есть современное российское общество?¹ Уже здесь неявно обозначается принципиальная проблема: разнятся ли «народ» и «общество», и если – да, то чем? В полемике научно-специализированных подходов уточняются понятия, моделируются ситуации, выстраиваются прогнозы². Вопросы же универсалистского ракурса – **что** есть народ или **что** есть общество – открывают философский аспект их понимания. Его примером, классическим и вместе с тем актуальным, остается знаковый сборник «Вехи», который резонирует в современность многими проблемными постановками, в т. ч. темой народа³, и в философских интуициях которого при всем критическом заряде – а, может, и благодаря его, – являет себя российская духовно-мыслительная традиция.

Тема приоритетна также и для западноевропейского идейного дискурса, где важное место занимает немецкий опыт ее освоения. В XX в. именно на примере Германии идея «народа» и ее практи-

ческое воплощение обнаружили свою чрезвычайную сложность и неоднозначность. Здесь весьма показательна концептуальная позиция М.Хайдеггера; его своеобразные и в то же время типичные размышления демонстрируют соблазн идеи, понимаемый в предельном, библейском смысле слова: соблазн как затруднение, «камень преткновения» (Послание к римлянам, 9.33). «Преткновение» подразумевает проблемность саму по себе, артикулированное положение вещей, обстоятельство дел как провокацию к решениям и действиям. Иначе говоря, соблазн идейной спекуляции на народе вторичен по отношению к проблеме (соблазну) существования или несуществования народа. Здесь нельзя не отметить принципиальное различие обоих тематических истолкований. Хайдеггеровские размышления органически вплетены в европейскую рационализированную философскую и теологическую традицию, в которой подобные дистинкции давно освоены. Авторы «Вех» намеренно и тоже традиционно не выходят на этот уровень из опасения *ложного* мудрствования, которое есть «безумие перед Господом», допускающее небытие (в данном случае, народа). Однако же общим для обоих вариантов остается вопрос о судьбе народа; этот вопрос выходит на первый план в переломные эпохи – как в случае М.Хайдеггера, так и в случае «Вех».

К теме «народа» Хайдеггер активно обращается в 1933–34 гг., чему, несомненно, поспособствовала «духовная ситуация времени». Он создает множество публичных злободневных текстов, где на первый план выходит историческая и эмпирическая конкретика: реформа немецких университетов, политические выборы, выход Германии из Лиги Наций и т. п. Их рассмотрение увязывается с уже наработанным общим строем философствования, фундаментальной онтологией *Бытия и времени*, которая оказывается вторым и основным, ведущим планом осмысления⁴. В известной речи *Самоутверждение немецкого университета* (1933) идейно-идеологическое измерение оказалось весьма мощным, почти равным философскому, так, что по остроумному замечанию К.Лёвита, слушатели в конце не знали, как поступать: то ли читать досократиков в переводах Дильса, то ли записываться в НСДАП. Но уже к середине 1930-х гг. Хайдеггер сосредоточивается на метафизическом горизонте, из которого и рассматривает реалии общественно-культурной жизни. Эта позиция развернуто представлена

в двух больших произведениях, написанных фактически «в стол»: *Очерки философии. О Событии* (1936–1938) и *История Бытия* (1938–1940). По их прочтении становится ясно, что дилеммы нет, и нужно читать досократиков – в оригинале. При этом хайдеггеровское осмысление проблемы (народа) максимально погружается в критический диалог со всей европейской идейной традицией, где наряду с историко-философским контекстом все большее значение приобретают библейско-христианские коннотации.

В соответствии со своей экзистенциальной аналитикой Хайдеггер вписывает «народ» в широкий горизонт «мирообразующих сил человечески-исторического вот-бытия [*Dasein*], **каковы они есть**», перечисляя характерные триады: природа, история, язык; народ, нравственность, государство; поэзия, мысль, вера; и т.д. «Народ» понимается как **э к з и с т е н ц и а л**⁵, который выражает целокупность человеческой множественности; ее специфика аналогична личностной целостности. Если в *Бытии и времени* человек характеризовался как *Dasein* («вот-бытие», «присутствие»), то в *Самоутверждении немецкого университета* философ пишет о «народно-государственном *Dasein*»/«народном *Dasein*», истолковывая «народ» как особое онтологическое «место» и одновременно как особое понимание этого своего – уникального – места в бытии, т. е. как особое знание, о котором первыми догадались древние греки. Поэтому «народ» есть также и **э к з и с т е н ц и я**, т. е. собственно духовная целостность, фундирующая разнообразие личностных позиций и индивидуальных действий неэмпирического характера («решений»). Но эта целостность, утверждает Хайдеггер, есть не просто основа (не только лишь *дана*), но и духовное задание, которое должно быть выполнено (она также *задана*); в его исполнении состоит феноменология духовного мира народа. Она реализуется в единстве вопрошающей установки, бытийного знания, воли к борьбе («сила для умения идти в одиночку», но, вместе с тем, это и способность «давать закон самому себе», ограничивая собственное своеволие, которое противоположно свободе)⁶.

Но «дух народа» (*Volksgeist*), его основа сама основывается на более глубокой почве «народности» (*Volkstum*), откуда подаются импульсы к тому или иному проявлению духа. «Народность» – как *οὐσία*, как Истина – не всем доступна, лишь духовные вожди народа могут вы-

явить ее и тем самым привести в действие. Такое утверждение можно было бы понять в современном смысле противопоставления народа и власти; но Хайдеггер оговаривает, что, хотя «государственный человек, учитель, врач...предводительствуют в народно-государственном бытии...», именно это последнее гарантирует онтологическую целокупность (а не всего лишь функциональную слаженность действий). Иными словами, основание народного единства трансцендентно, как и основа личного человеческого бытия⁷.

Непродолжительное время Хайдеггер считает репрезентацию «народности» задачей государства (очевидно, усматривая в нем подобие бытийной универсалии, которая актуализируется в реальной истории): «...принципиальный характер нового политического движения, которым захвачен народ, – это воспитание и перевоспитание народа в [собственно] народ, осуществляемое государством»⁸. Но уже во второй половине 1930-х гг. он рассматривает всю тему через призму бытийно-исторического мышления и переносит акцент с возможностей самореализации народного духа на то условие, в котором эти возможности реализуются, – на Судьбу Бытия. *Народ* оказывается вовлечен в поток превращенных форм бытийной судьбы и подвержен псевдоморфным универсалиям *Власти* [Macht] и *Манипулирования* [Machenschaft]⁹. Несмотря на заметные аллюзии, это все же не воспроизведение античной идеи безразличного к человеческому роду фатума/логоса. Бытие, по Хайдеггеру, есть «ближайшее» человеку, оно же вместе с тем остается для него «самым далеким»; из его просвета, пишет философ, могут «отсутствовать или присутствовать Бог и боги, история и природа...»¹⁰. Из своего священного измерения Бытие взывает лично к человеку и к каждому народу как особому целому. Их задачей остается расслышать зов – для каждого свой – и оставаться у него в послушании: в этом заключается обретение себя. Но все же *народ* в этих судьбоносных поисках не может обойтись без духовных предводителей; однако теперь их роль Хайдеггер отдает поэтам, способным слышать беззвучное обращение и выражать его своим творчеством. Известный хайдеггеровский тезис «человек – пастух бытия» вполне относится и к феномену народа, возникающему отнюдь не самовольно и имеющему некое высшее предназначение – мысль, в которой нельзя не заметить также ветхозаветно-пророческие и новозаветно-евангельские идейные мотивы.

«Вехи» развивают тему народа, ориентируясь на традиционные положения русской общественной мысли XIX в. и, вместе с тем, стремясь по-новому рассмотреть их в новых культурно-исторических и идейно-политических обстоятельствах. Традиционно они сосредоточены именно на *русском народе*, как своеобразном резервуаре национальной души, признавая в ней и через нее особенность, избранность, известную исключительность России. Прежде всего, авторы «Вех» стараются отказаться от метафорической размытости образа «священной коровы», не позволявшего помещать *народ* в проблемное пространство всех прочих явлений общественно-культурной жизни. Правда, подчеркнутый дискурс *русского народа*, даже с принципиальным уточнением, что его определяющей характеристикой выступает православие¹¹, все же сохраняет элемент метафоричности.

«Веховцы» пишут о народе, во-первых, как о социальной общности, которая определяется концептуально-идеологическим ракурсом исследователя: это крестьянство (по преимуществу) и/или пролетариат. Однако для авторов более важной оказывается диалектика тройственной оппозиции: *народа, власти и интеллигенции*. При этом эмпирическое противостояние социальных групп являет здесь внешний план, а его основой выступает феноменология истины, веры, органической целостности, самоидентичности. Поэтому «народ» также понимается как духовная органичная реалья, соборное единство, специфическое измерение социального бытия, в котором присутствует подлинная религиозность и, следовательно, истинность. Это органическое единство, духовная целостность народа предполагает особое знание, собственно – само-сознание, знание собственной идентичности, которое обладает иным качеством, нежели секулярное, научное знание, приобретаемое интеллигенцией. Несмотря на то, что в эмпирическом плане народ отягощен «татарщиной»¹², в своем существе он самодостаточен, не нуждается в личностных изменениях и поисках – что, правда, вовсе не исключает присущих ему духовно-религиозных поисков.

Его своеобразным противовесом выступает *общество, общественность*, где объединяются власть и интеллигенция¹³. *Общество* не обладает онтологической целостностью, самодостаточностью народа, его религиозной исконностью и истинностью,

но за *обществом* определяется важная задача преобразований конкретно-эмпирического измерения, в котором должен реализоваться потенциал русского *народа*.

Тема *народа* остается «камнем преткновения» и в этом смысле соблазном с разной феноменологией в европейском и российском пространстве. Ее проблемную основу по-прежнему составляют вопросы самосознания, самопознания, самотождественности. Здесь хайдеггеровские интуиции и поиски «веховцев» намечают принципиальные направления для их современного философского осмысления.

Философски подходя, *народ* и *общество* суть разные измерения человеческого множества, причем, *народ* нагружен большим ценностно-смысловым (включая сакральное измерение) содержанием, а *общество* являет нейтрально-инструментальный аспект, востребованный наукой.

Народ оправдано соотносить со специфической социальной целостностью, амбивалентно связанной с институтами власти, универсалиями культуры, феноменами религиозности. Сейчас уже ясно, что старое утверждение «каждый народ достоин своего правительства» во-первых, обратимо, а во-вторых, приложимо и к культуре и к религии. Но все же *народ* несводим к этим важным аспектам – ни суммарно, ни по отдельности, хотя и не может рассматриваться вне их контекста.

Открытой – и злободневной – остается проблема «становления» народа, которое, возможно, стоит рассматривать как диалектическое качественное изменение, аналогичное (с учетом пределов аналогии) становлению личности.

С этим же связана знаковая для Германии и России проблема «народ и свобода» (включая ее дериваты: волю, способность к решениям, к ответственности). И если в Германии к этой проблеме внимание привлечено давно (послевоенные дискуссии о «немецкой вине»), то в России все эти вопросы ждут того, чтобы быть поставленными.

Примечания

- 1 См. исследование К.Парте, где автор выделяет четыре т.н. ментальных карты, определяющих пространство русской идентичности; в их числе называется «символическая национальная карта», подразумевающая синонимичность народа и национального духа (*Парте К.* Россия и Запад в XXI веке. М., 2007).
- 2 См., например, концептуальные дискуссии на эту тему в журнале Pro et Contra, где представлена полемика разных трактовок «народа»: этнологический, политологический, культурологический, социологический и др. подходы (Pro et Contra. 2007. № 3. С. 6–20 и сл.).
- 3 См.: Сборник «Вехи» в контексте русской культуры. М., 2007.
- 4 Такой контрапункт смысловых планов можно назвать специальным приемом хайдеггеровских экспликаций. Важно отметить, что этот прием, с одной стороны, согласуется с хайдеггеровской версией феноменологии, а с другой – варьирует античную идею «двусложности» бытия: Гераклит – тайная гармония крепче явной, Аристотель – вещи, первичные по природе и вторичные для нас против вещей, вторичных по природе, но первичных для нас, и др. По Хайдеггеру, культурно-историческая и политическая конкретика фундирована бытийной историчностью как феноменологией Истины (Событием или Откровением Бытия).
- 5 По Хайдеггеру, экзистенциалы представляют собой первичные («априорные») аспекты жизненного бытия человека; они альтернативны категориальным систематикам, которые конструируются рационально и применимы только в сфере рационального.
- 6 См.: *Heidegger M.* Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976. GA Bd. 16. Fr. a/M., 2000. В связи с выходом Германии из Лиги Наций Хайдеггер замечает, что таким решением немецкий народ «вверяет себя сущностному закону, которым должен руководиться любой народ, если он желает быть народом» (S. 191).
- 7 См.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 38.
- 8 См.: GA Bd. 16. S. 304.
- 9 См. мой перевод VI и VII разделов *Очерков... (Грядущие и Последний Бог) //*: Историко-философский ежегодник - 2000. М., 2001. С. 432–451.
- 10 См.: Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М., 1993. С. 202. Здесь, как уже отмечалось, воспроизводятся идеи и формулировки из *Очерков философии. О Событии*.
- 11 См.: «Национальная идея опирается не только на этнографические и исторические основания, но, прежде всего, на религиозно-культурные, она основывается на религиозно-культурном мессианизме, в который с необходимостью отливается всякое сознательное национальное чувство» (*Булгаков С.Н.* Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 65). Эту очень четко выраженную установку так или иначе разделяют остальные авторы сборника.
- 12 Там же. С. 69. Здесь примечательно, что негативные социальные характеристики описываются как привнесенные извне, но не как собственные черты, присущие естественной диалектике общества.
- 13 См.: статьи М.О.Гершензона, Б.А.Кистяковского.

С.Д. Домников

«Нарративная идентичность» Поля Рикёра

Концепция «нарративной (повествовательной) идентичности» – одна из определяющих в творческом наследии Поля Рикёра. В качестве центральной тема идентичности персонажа представлена в нескольких его работах: в фундаментальном труде «Время и рассказ» (Т. 1–3, 1983–1985), в статье «Повествовательная идентичность» и монографии «Я-сам как другой» (1990). Но и во многих других его исследованиях, в том числе не имеющих отношение к проблеме идентичности, имеются содержательные ссылки на основные ее положения.

Эти положения, как нам пришлось убедиться при исследовании проблематики «персонажа фольклорного текста»¹, оказываются наиболее адекватны целям изучения культуры и сознания человека традиционных и архаических обществ, его мировосприятия и мышления. Понимание Рикёром «повествовательной идентичности» как «такой формы идентичности, к которой человек способен прийти посредством повествовательной деятельности»² позволила нам взглянуть на традиционную текстографию как на обширную лабораторию, в которой аккумулировались и прорабатывались разные модели и типы идентичности.

Типология идентичности

Выдвигая на первый план проблему идентичности Поль Рикёр прежде всего проводит различие двух разных смыслов, используемых в трактовке этого понятия: 1. идентичности как *тождества*, или «*idem*» – простого тождества в интенциональном акте, как он трактуется в феноменологии, и 2. идентичности как *самости*, или «*ipse*» («тождественности себе самому», аллоформ фрейдовой «самости»). «Сообразно латинским словам «*idem*» и «*ipse*» здесь накладываются друг на друга два разных значения. Согласно первому из них «*idem*» – «идентичный» – это синоним «в высшей степени сходного», «аналогичного». «Тот же самый» («*тете*») или «один и тот же» включает в себе высшую форму неизменности во времени. Их противоположностью являются слова «различный», «изменяющийся». Во втором значении – в смысле термина «*ipse*» – термин «идентичный» связан с понятием «самости» («*ipseite*»), «себя самого». Индивид тождественен самому себе. Противоположностью здесь могут служить слова «другой», «иной». Это второе значение включает в себе лишь определение непрерывности, устойчивости, постоянства во времени»³.

Установка идентичности-*idem* воспроизводит телесный модус самоощущения, отражающего характеристики феноменологического («змеящегося») тела (Э.Гуссерль), «тела-чувствилища» (Т.Рибо), «проприоцептивного тела» (М.Мерло-Понти). В этом самоощущении «Я» всякий раз тождественно вещам-телам, оказывающим влияние на меня, отпечатлевающимся в моей телесной конституции. «Я» здесь равноценно внешним аффектам восприятий, в которых собственное переживается как иное, всякий раз другое, отличное, претворенное в аффективных состояниях – событиях «умирания в аффекте». Собственный мир здесь – «отсутствующий». Аффективное мироощущение со временем требует упорядочивающего «кинобытие аффектов» начала «самости» (*Ego*), личностной устойчивости и самоорганизации. *Ipse* – структура проявления и удержания «присутствия».

Онтологическая эволюция от «тождественного» к «самостному» и их диалектическая взаимосвязь в динамическом развитии личности, по Рикёру представляется центральной в рамках проблематики личностного самоопределения как в процес-

се индивидуального, так и культурно-исторического онтогенеза. В «Герменевтике и психоанализе» Рикёр вслед за З.Фрейдом именует это движение «эпигенезом сознания»⁴. В наиболее развернутой Рикёровской трактовке, отраженной в его книге «Время и рассказ» (т. 1) эта эволюция от «тождества» к «самости» характеризуется им через фиксацию разных форм нарративного мимесиса (подражания-репрезентации).

Нарративная идентичность

Нарративная идентичность занимает позицию своего рода посредующего звена или канала отношения идентичностей двух отмеченных типов: «ipse» и *idem*. Благодаря задействованию этого канала создается возможность «движения» в ту и другую стороны. Но нарративная идентичность имеет выход в широкую социальную перспективу. В связи с нарративом, знаменующим выход в дискурс и переход к сознательным формам репрезентаций, личность обнаруживает себя в непрерывном движении между «постоянством и изменением».

Чтобы приблизиться к осознанию диалектики «того же» и «самости», – замечает французский мыслитель, – достаточно упомянуть хорошо известное понятие *life-story* – жизненной истории. «Повествовательный дискурс», а не наши чувства и интуиция здесь имеют определяющее значение. Этот окольный путь через опосредование повествованием оказывается не только эффективным, но и необходимым...»⁵. Нарратив – это всегда в определенном смысле конфигурация разнонаправленных движений, в которой конфликтная модель (элементы сценического действия – интриги) некоторым образом уравнивается мотивом «встреч» и «возвращений», восстановления жизненных связей и обретения собственного мира (в себе).

Метафора «возвращения» и «обратного движения» (составляющих определяющую интенцию повествования о свершившемся) наделяется у Рикёра особой значимостью «эпигенетического», интеллигибельности, укорененной в предсознательную подоснову дискурса и свершаемой как «генезис духа в дискурсе», в котором выявляется качество поступательности в динамике персонально-

ти. «Интеллигибельность сознания имеет свой путь – от начала к концу. Не здесь ли лежит путь к диалектике сознательного и бессознательного? В самом деле, бессознательное, по существу, означает, что *интеллигибельность всегда вытекает из предшествующих образов, что мы понимаем это предшествование в смысле чисто временном и событийном, или символическом*. Человек – единственное существо, являющееся жертвой своего детства; человек – это существо, детство которого тянет его постоянно назад; бессознательное в таком случае выступает принципом *всех движений назад* и всех застойных явлений». Эта *обратимость* в определенном смысле свидетельствует о внеисторической формации самостного начала с позиций психоанализа. «Если предположить, что такая интерпретация с опорой на прошлое в состоянии смягчить его строго исторический характер, то мы еще раз окажемся перед лицом символического предшествования, интерпретируя бессознательное как некую упорядоченную совокупность ключевых означающих, которые всегда имеются в наличии. То, что первичное вытеснение предшествует вторичному, т. е. что ключевые означающие предшествуют всем интерпретированным временным событиям, побуждает нас *обратиться к символическому смыслу предшествования, который поддерживает обратный ход сознания*»⁶.

Обратимость, выступающая основной характеристикой мифа подчеркивает несводимость жизненного мира к его линейным характеристикам и исключительно сознательным проявлениям. «Жизненная связь» характеризуется сетевыми потоками отношений в отличие от линейных связей в универсальных структурах «деятельности»; и только сетевые сценарии нарративов способны аккумулировать различные структуры идентичности, вызывая их движение. Идентичность, понятую в нарративном смысле, Рикёр называет «идентичностью персонажа». «Решающий шаг по направлению к нарративной концепции личной идентичности мы делаем, когда переходим от действия (завязывающегося в интригу. – С.Д.) к персонажу. Персонаж – это тот, кто совершает действие в повествовании. Стало быть, категория персонажа есть категория нарративная, и его роль в повествовании относится к той же сфере нарративной разумности, что и сама интрига»⁷. Позиция персонажа оказывается с одной стороны имманентной внешнему

течению событий (обстоятельств), с другой стороны, выступая активной стороной, персонаж сам творит действие, выступает творцом действия (и сотворцом интриги).

Действие персонажа приводит к определенным изменениям вмещающих его обстоятельств, последовательность которых знаменует цепь нарративных событий или мотивов. Соотношение деятельностной активности персонажа и его способности подчинения фактическому порядку, собственно предполагающее различные типы идентичности (и, соответственно, разные типы персональности), Поль Рикёр называет режимом «несогласного согласия».

«Несогласное согласие»

«Под согласием, – пишет Рикёр, – я имею в виду принцип порядка..., т. е. то, что Аристотель называет «взаимодействием фактов». Под несогласием я понимаю превратности судьбы, превращающие интригу в упорядоченную трансформацию – от начальной ситуации до ситуации конечной...» Искусство рассказчика заключается в задании динамики отношений внешнего течения порядка вещей и превратностей индивидуальной судьбы. Сценические комбинации таковых отношений, образующих структуру текста, автор называет конфигурацией. «Термин *конфигурация* я применяю к тому искусству композиции, которое опосредует согласие и несогласие...»⁸

Через встречу внутренних интенций действующего персонажа и внешних событий творится нарративное событие – путь индивидуальных (личностных) свершений, превращающих простого персонажа (таковых может быть много) в героя текста. «... Существенное отличие нарративной модели события от всякой другой модели (безличным описанием, причинным событием. – С.Д.) связи заключается в статусе события. Включаясь в движение повествования, вовлекающего его героя в интригу, событие утрачивает безличную нейтральность. В то же время, нарративный статус, жалумый событию, предотвращает дрейф понятия события, который сделал бы трудным, а то и невозможным учет деятеля в описании действия»⁹.

Парадоксы деятельности: слова, вещи, тела

Теория нарратива неразрывно связана с теорией деятельности, поскольку наррация (рассказ, повествование) связана с динамическим развитием функции речи, выступает ее инструментом и следствием. В свою очередь речь и язык являются следствием усложняющихся правил обращения с вещами и среди вещей, т. е. связаны с культивируемыми обществами материальными и телесными практиками. Характеристика самости Полем Рикёром не может обойтись без предварительного рассмотрения предшествующей ей *идентичности-«тождественности»*, которая связывается с *процессуальностью деятельности*. Деятельность как последовательность операциональных процедур предполагает цепочки операций и видов деятельностей, «схватываемых» нарративом.

«Вот почему, – отмечает Рикёр, апеллируя к видению В.Я.Проппа, – мы говорим здесь не о персонаже, но об актанте: мы хотим подчинить антропоморфную репрезентацию деятеля его позиции оператора действий на нарративном пути. Радикализация происходит здесь по двум линиям: со стороны актанта и со стороны нарративного пути. [...] В противоположность Проппу – мы движемся от возможных отношений между актантами по направлению к богатой комбинаторике действий, независимо от того, называются ли они договорами, испытаниями, поисками или борьбой»¹⁰. Метафорой деятельности выступает здесь *захваченность* желанием, аффектом, страстью (то что Гуссерль называл «принадлежностью объектам», а Рикёр «детерминацией какой-либо вещью»).

Рикёр прямо апеллирует к гуссерлевой трактовке (в пятом «Картезианском размышлении») двойственности структуры переживания человеком собственного тела, т. е. на его статусе как наблюдаемой физической реальности и его принадлежности к тому, что феноменолог называет «собственной сферой» или «сферой моего собственного». «Та же двойная подчиненность моего собственного тела основывает смешанную структуру «я–такой-то»; будучи телом среди других тел, оно образует *фрагмент опыта мира*; будучи моим телом, оно разделяет статус «я», понимаемое как предельная точка референции мира: иначе говоря, тело является сразу и фактом мира, и органом субъекта, не принадлежащего к объектам, о которых он говорит...»¹¹. Из этой проблематике исклю-

чен вопрос о действии в рамках структуры практики, поскольку действие вполне способно к осуществлению автоматически (как спазм или судорога, или механическое копирование), минуя опыт практики – как мимикрия и знак подобия.

В итоге, применительно к характеристике идентичности как тождества правомерна постановка вопроса о *что?*-деятельности, но совершенно выпадает вопрос о *кто?*-деятельности. Аппарат логической семантики и формальный логический анализ выражений проясняет таковой характер идентификации человека вещам-телам, закрепленный в языке как универсальном источнике подобного рода формализаций. В культуре помимо трактовки человека в качестве носителя телесных функций, человек выступает носителем формализованных структур языка. Это обстоятельство побуждает Рикёра в рамках анализа проблематики идентичности-тождества, опираться на изучение проблематики события при помощи аналитического аппарата и подхода структурной лингвистики и аналитической философии¹².

Тождественность-ipse

Идентичность как самость ориентирована на особый тип социального мимесиса, нуждающегося в дискурсе и закрепляемого нарративом. «В семантической перспективе, где в значительной степени господствует способ, которым дискурс соотносится с определенными вещами, мы едва ли можем ожидать, что встретим ответы на вопрос *кто?*, способные избежать детерминации *какой-либо вещи*, понимаемой в качестве составной части так называемого реального мира. Конечно же, проблематика события... в широком объеме верифицирует такой захват *кто?* «чем-то...»¹³, но не дает ответа и не предполагает выхода в проблематику идентичности.

Вот почему проблематизация события неизбежно трансформируется в проблематизацию условий «реального мира» и формулировке условий реальности в нем *человеческого мира*. Миметическая функция требует здесь «удвоения» опосредующими деятельность обстоятельствами нарративизации событийного ряда и «возвращения» событий из внешнего поля «космический событий» во внутреннее поле субъекта деятельности, т. е. отнесе-

ния к осуществляющему их деятелю. Этой цели во «Времени и рассказе» служит обращение Рикёра к герменевтической трактовке мимесиса. Последний в интерпретативной стратегии автора вводится в общие параметры «герменевтического круга» (как Мимесис-I, Мимесис-II, Мимесис-III). Таким образом осуществляется цикл отождествлений, приводящий к трансформации и, в итоге, к согласованию функций слушателя и персонажа (аспект практического действия), слушателя и нарратора (аспект речевой деятельности), нарратора и персонажа (ценностно-оценочный аспект). Аналогичным образом решается и проблема авторства, поскольку деятельность практическая и нарративная становятся взаимосвязанными условиями друг друга.

Порядок коннотаций, сопровождающий деятельность благодаря нарративной составляющей, вводится таким образом в общий порядок онтологической перспективы. Обрывки событий и фрагменты деятельности удерживаются от рассыпания, стягиваются к единому полю герменевтики субъекта, поддерживаемому миметическим руслом нарративного повествования, которое со временем выкристаллизовывается в экзистенциальный проект личности, равноценный проблематизации жизненного мира (обнаруживаемой в его «сетевой организации»). «Действие и деятель, – развивает Рикёр свою мысль, – принадлежат к одной и той же понятийной схеме, которая содержит такие понятия как *обстоятельства, намерения, мотивы, размышления, волевое и неволевое движение, принуждение, желаемые результаты* и т.д. Открытый характер этого перечисления здесь менее важен, чем его сетевая организация. Фактически, для того, чтобы в каждом из этих терминов сохранился смысл, важна их принадлежность к той же сети, к какой принадлежат и все остальные; тем самым отношения приписывания значения друг другу управляют соответствующим смыслом каждого так, что уметь пользоваться одним из них означает уметь со знанием дела и надлежащим образом пользоваться всей сетью.

Эффективный способ перехода ко взаимной детерминации понятий, принадлежащих к описанию сети действия, состоит в том, чтобы идентифицировать сеть вопросов, которые можно поставить по поводу действия: *кто что делает или сделал, ради чего, при каких обстоятельствах, какими средствами и с какими результатами?* Ключевые понятия сети действия черпают смысл

из конкретной природы ответов на специфические вопросы, значения которых сами пересекаются между собой: *кто? что? почему? как? где? когда?*»¹⁴.

Рикер говорит о приоритете действия, о проблеме «отношения действия к своему деятелю» как источнике онтологической коллизии. Именно практическая деятельность (включенная в режим «несогласного согласия»), т. е. деятельность, проведенная сквозь горнило опыта и испытание множеством субъективных обстоятельств будет последовательно разрушать слепой автоматизм симулятивной функции, осуществляемой посредством простой изоморфности внешних телесных происшествий фактам мира. Наследующий опыт практики субъект деятельности становится носителем оперативной функции и референтом практического, тогда как сферы практик обеспечивают структурирование смысла, его наращивание и упорядочение, отражающееся на общей динамике онтогенеза культуры. Позиция текста, объективирующего и интерпретирующего опыт и генерирующего смысловые и содержательные структуры, становится изначально сильной позицией по отношению к субъекту (персонажу).

* * *

Углубление человеческого, задаваемого онтологической перспективой, отражающееся на росте потенциала культуры, и одновременно, его ослабление, превращение в функцию иного (социального) порядка и т. п., – тот самый парадокс культурного состояния, который обращает вновь и вновь к анализу проблематики личности. Признавая вклад психоанализа, Рикёр не ограничивается исследованием «регрессивных» процессов психодинамики и направляет усилия на рассмотрение «поступательных» и стабилизирующих факторов самостного. В «Я-сам как другой» Рикёровский анализ «нарративной идентичности» находит выражение в двойной перспективе: опоре на экзистенциальную проблематизацию, – с одной стороны, и выходом на проблематизацию благого, т. е. в сферу этики, – с другой. Рикёровская самость, – в первую очередь, – это экзистенция и ее характеристики – столь же упорядочивающие, сколь и возвращаемые. Она открыта проектам практики, предстает

всякий раз захваченной содержательными характеристиками праксиса. Самость Рикёра проблематична, предполагает возможность взаимообратимого движения интерио-экстериоризации, движения между тождественностью и инаковостью – это пространство выбора и драматических коллизий, находящих отклик в драматургии нарративов.

Примечания

- ¹ Домников С.Д. Персонаж фольклорного текста // «Моя малая родина»: Материалы всерос. научно-практ. конф. Вып. 5. Пенза, 2008. С. 194–243.
- ² Рикёр П. Повествовательная идентичность // Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. Московские лекции и интервью. М., 1995. С. 19.
- ³ Там же.
- ⁴ «Говоря о сознании после Фрейда, нам необходимо пользоваться понятием эпигенеза: этим я хочу сказать, что вопрос о сознании, мне думается, связан со следующим вопросом: каким образом человек выходит из своего детства, как он становится взрослым?...» (Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. М., 1996. С. 15).
- ⁵ Рикёр П. Повествовательная идентичность... С. 20.
- ⁶ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. С. 19–20.
- ⁷ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 174–175.
- ⁸ Там же. С. 173.
- ⁹ Там же. С. 173–174.
- ¹⁰ Там же. С. 178.
- ¹¹ Там же. С. 76.
- ¹² Там же. Исследования I-III.
- ¹³ Там же. С. 76.
- ¹⁴ Там же. С. 79.

Л.Н. Федотов, Н.Н. Федотова

Экономическое мировоззрение и идентичность*

Как нами было отмечено во многих публикациях, проблема идентичности не является проблемой традиционных обществ, самовоспроизводящих себя на основе традиции. Их идентичность, под которой понимается самоидентичность, смысл себя, остается устойчивой и не являющейся проблемой. Только общественные преобразования, модернизации, изменения заставляют людей задумываться о смыслах, которые они разделяют, о том, кто они.

Вопрос об идентичности встает также тогда, когда кто-нибудь пытается понять чужую страну и, не обладая должным «вчувствованием» в ее жизнь, не находит идентичности (самоидентичности) в истории ее существования. Так произошло с американским социологом и журналистом Р.Сервисом. В книге «Россия. Эксперимент над людьми» Р.Сервиса не покидает чувство, что Россия всегда шла неизвестно куда¹. В России нет дорог, – говорит он, – только направления, считая эти слова русской пословицей. По его мнению, Россия не является примером страны, имеющей стабильную идентичность. Часто менялись ее границы, в XX в. они менялись многократно. Русский национальный характер противоречив и не поддается четкой характеристике. Но это можно сказать о любой стране, а вместе с тем, существует устойчивость не только в социокоде, архаическом начале, но и в традиции, и в способах модернизации, в характере инновационной деятельности.

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 07-08-00164а «Социальный капитал и проблемы идентичности».

С.Хантингтон писал об Америке: «Кто мы?», Т.Фридман поставил тот же вопрос иначе: «Где мы?». Хантингтон описал, что американцы теряют идентичность в связи с ростом испаноязычного населения в США, а весь мир в связи с происходящими в нем изменениями. Фридман говорит о том, что идентичность стран и народов изменяется в связи с изменениями потребительского стандарта, который растет во всем мире, ориентируясь на американский стандарт жизни в новых странах быстрого развития (Китае, Индии), создавая мировой дефицит ресурсов².

Вопросы культурной идентичности и социальной солидарности лежали в основе исторических битв о возможности существования современности (Modernity) в Европе. Нация сформировалась как образование, имеющее границу в виде национальной идентичности. З.Бауман отмечает, что «впечатляющее возрастание интереса к “обсуждению идентичности” может сказать больше о нынешнем состоянии человеческого общества, чем известные концептуальные и аналитические результаты его осмысления»³.

Нетождественность вещей и людей самим себе, их быстрые изменения, распад представлений о том, чем являются люди и страны, вызывает кризис идентичности. Глобализация приводит к плюрализации идентичности человека и отдельных обществ. Под идентичностью понимают некоторую устойчивость индивидуальных, социокультурных, национальных или цивилизационных параметров, их самоидентичность. Вместе с тем признается возможность их изменений и плюрализации. Идентичность является интегральным параметром и не сводится к социальным ролям. Соответственно, это позволяет говорить о глубоком внутреннем значении некоторых исходных уровней идентичности, связанных с традиционной культурой, национальной культурой, историческим опытом и, одновременно, об открытости к обретению новых свойств идентичности.

Социальное конструирование реальности – феноменологическая идея, открытая Э.Гуссерлем, развитая в социологии А.Шюца, в работах П.Бергера и Т.Лукмана. Она начинается с внимания к существующей повседневности. Но последняя не принималась только как данность и сама нуждалась в формировании, если утрачивала свои черты, приемлемые для жизни и общезначимые для большинства членов общества. Основатель феноменологии Гуссерль

видел кризис науки не только в отрыве от повседневности, но и в потере перспективы европейским человечеством, которую ему открывала история до позитивистской редукции не только в науке, но и в отношениях людей к своей судьбе. Тем самым он показал феноменологический интерес не просто к любой повседневности (а идентичность – ее смыслообразующая часть), а к более высоким ее горизонтам. Эта идея имеет методологическое значение при разрешении споров об идентичности, для политики защиты идентичности в переломные моменты, в частности в условиях глобализации. Но радикальные сторонники глобализации, преувеличивающие ее разрыв с локальным, полагают, что глобальная идентичность вытесняет все прочие. Так В.Л.Иноземцев утверждает: «По большому счету никто не живет теперь в Соединенных Штатах, Германии, Франции или Российской Федерации. Мы все – такие же граждане единого мира, как и обитатели бразильских фавел, крестьяне Зимбабве, афганские возделыватели опийных полей и бойцы иракского сопротивления. Нам некуда бежать с нашей общей планеты»⁴. Но мы всегда жили на одной планете, и глобализация не устранила различий в идентичности ее обитателей. Не устранила она раскола в ощущении идентичности и внутри стран. Глобализация оказалась неразрывно связанной с локализацией, сохранением и поиском локальных идентичностей. Стремясь подчеркнуть это, что английский ученый Р.Робертсон ввел термин «глокализация», объединяющий глобализацию и локализацию как единый процесс, подчеркивающий влияние локального на глобальное. Хантингтону глобализация представляется опасной усиливающимися цивилизационными конфликтами. Быстрые изменения в мире, слом основного конфликта предшествующего этапа – конфликта между социальными системами, по его мнению, заставил людей отпрянуть к своим истокам, к цивилизационно-общему пониманию базовых ценностей – отношению к жизни, к смерти, к старикам, детям и пр.

Проблема идентичности на рубеже XIX–XX вв. определялась принципом национально-государственного суверенитета: «чья власть, того и вера». Нынешние проблемы идентичности, напротив, вытекают из отказа от этого принципа или нерешительности его применения и неэффективности, там, где его пытались применить.

Среди конфликтов и противоречий, которые имеются в сегодняшней России и других странах кризис идентичности как общества в целом, так и отдельного человека признан основополагающим. Даже экономические проблемы отходят на второй план в сравнении с невозможностью людей и общества ответить на вопрос, «кто я?» и следующие отсюда вопросы о целях, смыслах, ценностях.

И, тем не менее, недооценка экономического фактора в анализе идентичности является серьезным пробелом в ее изучении. Экономическое мировоззрение выступает важным фактором формирования и изменения идентичности. Так, известно, что в России традиционно это мировоззрение в народе было связано с мирской аскезой. В частности, об этом писал С.Булгаков М.Веберу во время Первой русской буржуазной революции, что позволило Веберу заключить, что капитализм в России не имеет духовных оснований и не может состояться⁵. Китайцы давно имели обширный человекоемкий рынок, о котором писал еще А.Смит. Их экономическое мировоззрение было связано с идеей труда и накопления, а не потребления и трат. В этих странах большинство не было ориентировано на высокий потребительский стандарт, который сложился в развитых капиталистических странах, прежде всего, в США.

Однако в развитых капиталистических странах произошла ориентация как на самый высокий стандарт, достигнутый США, так и на более рациональный и, тем не менее, высокий западноевропейский стандарт.

Развитие этих потребительских стандартов формировалось развитием капитализма, индустриальными революциями XIX в. и становлением потребительского общества в западном мире середины XX в. Цель потребительского общества – найти источники развития производства не только в рабочих, число которых убывало с развитием техники, но так же в потребителях, растущие потребности которых стимулируют экономический рост.

Сегодня консьюмеризм вырос в моральную проблему, характеризуя современного человека не как автономного ответственного индивида, а как усредненного человека массы.

Но особый интерес представляет экономическое поведение среднего класса. Его высокие стандарты в США характеризуют не только и столько «престижное потребление» консьюмеристов массы, сколько привычку к комфортному существованию средне-

го класса.. Показательна дискуссия об устройстве кухни на американской выставке в Москве 1959 г. Описывая его, Т.Фридман не может скрыть иронии: Хрущев доказывает Никсону, что наши кухни не хуже технически оснащенных американских кухонь, на что Никсон отвечает, что может быть вы имеете лучшие ракеты, но никак не кухни⁶.

По мере роста среднего класса в сегодняшней России, кухни стали в этой среде приближаться к американским, не говоря уже о более зажиточных гражданах. Это наблюдается сегодня в Китае, Индии, в Бразилии, Индонезии. Мировоззрение, при котором культивировалось «нестыжательство», «экономическая скромность», накопительство, а не траты стало меняться, меняя и идентичность людей.

И сегодня, когда промышленное развитие перенесено в Азию, в Латинскую Америку, в Россию, а Запад, находясь на вершине технологической иерархии, формирует образы будущих продуктов и образ жизни, в котором потребление играет огромную роль, индустриальный мир незападных стран обратился в лице своего среднего класса к тем же стандартам.

Т.Фридман показывает, что эти преобразования показали бы вчера американцам замечательными, т.к. амбиции США состояли и в распространении присущего им образа жизни, но сегодня их страшит то, что развитие мирового потребительского стандарта в сторону приближения его к американскому даже в пределах представителей среднего класса новых экономически растущих стран потребует больших ресурсов, чем имеется в мире. Понятие «среднего класса» начинает терять позитивную коннотацию и ставит вопрос о пределах роста, обеспечивающего возможности благополучного существования, ибо этот класс вместе с богатыми гражданами требует больших ресурсов, чем имеется в мира в целом. Это ведет не только к старым заботам о сохранении природы, но и к новым вопросам экономии ресурсов, энергии и предотвращения изменения климата. Фридман предлагает людям и странам осознать свою идентичность как людей новой эры «Энергия – Климат» и соотнести свои запросы, в том числе и в США, с возможностями Земли.

На наш взгляд, впервые возникают предпосылки формирования компонентов общечеловеческой идентичности на любом уровне ее существования – индивидуальном, национальном, региональном, локальном, классовом, групповом и пр., поскольку

изменения климата вследствие человеческой деятельности и нехватка энергии становятся эмпирически наблюдаемыми даже на повседневном уровне.

Интерес ученых к экономической антропологии сегодня проявляется в попытках рассмотреть связь этики и экономики, признать незападные пути развития экономики и коммунитаризм как форму связи людей, способствующую развитию социального капитала. Как отмечает немецкий представитель экономической антропологии Х.Шрадер, «и в западном проекте современности, и в планах сторонников коммунитаристского подхода просматривается попытка посредством укрепления социальной сферы преодолеть напряжение, внутренне присущее рыночному обществу»⁷.

Экономика получает потребность в антропологическом измерении, которое ставит вопрос о человеческом капитале и социальном капитале. Первый сегодня в эту новую эру «Энергия–Климат» включает не только подготовку людей, их образование, но их способность увидеть такой капитал в человечестве как субъекте деятельности в условиях глобализации. Концепт «человечество» в явном виде фигурировал у О.Конта, но не был развит в социологии, уходя в национальные школы и понимание общества как ограниченное при Вестфальской системе национальными государствами. Социальный капитал, понимаемый как развитие доверия и общественных связей в интересах всех людей данного общества, сегодня охватывает так же взаимную ответственность за человечество в целом и социальное конструирование реальности на этом уровне.

Примечания

- ¹ Service. R Russia. Experiment with a People. Cambridge (Mass), 2003.
- ² Huntington S. Who we Are? The Challenges to America's National Identity. N. Y. 2004; Friedman T. Hot, Flat, and Crowded. Why we Need a Green Revolution – and How it Can Renew America. N. Y., 2008.
- ³ Бауман З. Идентичность в глобализирующемся мире// Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 176–177 .
- ⁴ Иноземцев В.Л. От редактора // Monde Diplomatique. Рус. изд. Авг. 2006. № 2. С. 1.
- ⁵ См.: Федотова В.Г., Колпаков В.А., Федотова Н.Н. Глобальный капитализм: Три великие трансформации. Социально-философский анализ взаимоотношений экономик и общества. М., 2008.
- ⁶ Friedman T. Op. cit. P. 75–76.
- ⁷ Шрадер Х. Экономическая антропология. СПб., 1999. С. 152.

Традиционные, модернистские и постмодернистские образы пола и любви в отечественной культуре

Любовь и пол привлекают все большее внимание исследователей прежде всего в социально-гуманитарном знании. С.В.Климова выделяет идеалы и нормы любви¹, О.С.Осипова пишет о семейно-брачных идеалах², Л.Н.Надолинская рассматривает стереотипы любовных отношений³. Образ предпочтительней, поскольку, во-первых, шире идеала, нормы или стереотипа и включает в себя многочисленные отступления от господствующих в императивов, во-вторых, больше соответствует философской и уж тем более литературно-художественной рефлексии, обладающей образной спецификой. Образ пола и любви – философская, богословско-религиозная и литературно-художественная рефлексия доминирующей тенденции в сфере взаимоотношения полов и отступлений от нее на определенном этапе развития культуры.

Такими этапами выступают традиционная, модернистская и постмодернистская культура. Об отечественном культурном модерне можно вести речь, начиная с рубежа XIX–XX вв., постмодерн связан со становлением суверенной демократической России. При этом в современном отечественном социокультурном пространстве наряду с постмодернистскими присутствуют традиционные и модернистские образы пола и любви.

В отечественной традиционной половой культуре доминирует Православное учение о взаимоотношении полов, провозглашающее осуждение добрачных и внебрачных связей, прочность института брака, подчиненность мужу жены, богоугодность деторожде-

ния, недопустимость однополрой любви. Практиковалась двойная мораль, предполагающая обязательность женского физиологического целомудрия, имели место приоритет брака над чувством и игнорирование женской сексуальности, присутствовали многодетность и трудность разводов, моральное осуждение матерей-одиночек и гражданских браков. В признаваемой, однако, высшей ценностью любви имел место приоритет духовного над сексуальным. Сама сексуальная сфера считалась низменной, постыдной, греховной, регулируемой господствующей моралью, все отклонения от которой объявлялись извращениями. Проституток жалели и презирали. К идее полового воспитания отношение было негативное, ограниченное признание эстетики обнаженного тела предполагало и развитое чувство стыда⁴.

Зачатки модерна уже имели место в позапрошлом столетии как маргинальные тенденции, в частности, присущие русской радикальной интеллигенции. В русской философии любви они наличествуют у В.В.Розанова, Н.Ф.Федорова, Н.Г.Чернышевского. Начало XX в. характеризуется всплеском эротики, далекой от порнографии. Трагизм любви, кратковременность любовного счастья, разврат и мужской и женский адюльтер показывают все без исключения русские классики, включая И.А.Бунину, М.Г.Горького, А.И.Куприна, А.П.Чехова.

Усугубленная гражданской войной и политикой «воинствующего материализма» либерализация половой морали сопровождается социальными потрясениями 1917 г. и может быть охарактеризована как первая русская сексуальная революция. Последней оппонирует асексуализм большевистских лидеров, покончивший с сексуальной революцией по мере установления сталинского режима.

Для отечественного модерна характерно провозглашение равенства полов, замена церковного брака гражданским с существенным облегчением процедуры развода и, соответственно, ростом их числа, что с распространением матерей-одиночек увеличивает количество неполных семей. Становятся нормой бездетность и малодетность. Мать-одиночка не только не осуждается общественным мнением, но поощряется государством. Чувство начинает преобладать над браком, проявляется безразличие к физиологической девственности, вопреки официозу отношение

к сексуальной сфере меняется на уважительное: вторая русская сексуальная революция (первый ее этап) начинается, как и на Западе, в 60-е гг. **прошлого столетия**, хотя протекает вяло и латентно, затрагивая преимущественно городские интеллигенцию и молодежь. Меняется отношение к проституции: проститутки как получатели «нетрудовых доходов» вызывают зависть и ненависть. Предпринимается не очень удачная попытка полового воспитания – школьный курс «Этика и психология семейной жизни». Формируется отечественная сексология. Но по-прежнему преследуется однополая любовь⁵.

Постмодерн связан со вторым этапом русской сексуальной революции, грозящей перерасти в сексуально-техническую революцию. Формируется индустрия секса, оборачивающаяся и к женщине. Перестают быть маргинальными отцы-одиночки. Практикуются сожителства, что смягчает и без того тревожную статистику разводов. Сохранение физиологической девственности становится постыдным, а проституция – престижной и широко рекламируемой. Девальвируется любовь, которой уже не живут, а «занимаются». Необходимость полового воспитания не подвергается сомнению, дискуссии идут вокруг методов и форм его реализации. Формируется культовое отношение к сексуальной сфере, открытая демонстрация прежних «извращений» (однополый любви как реванш за прежние преследования). В искусстве представлены нецензурная лексика и натурализм, в современной русской беллетристике наблюдается эротическая тенденция (Виктор Ерофеев, Владимир Сорокин). Сексуализируется реклама. Если в советское время любое здоровое проявление эротики трактовалось как порнография, то теперь порнография протаскивается под видом эротики⁶.

В перспективе либо сексуально-техническая революция, которая покончит не только с человеческим в человеке – любовью, но и с самим человеком как сексуальным партнером, либо частичное восстановление традиционных ценностей. Только тогда может быть реабилитирована любовь, без которой, по словам В.В.Розанова, человечество рассыпалось бы холодным мусором. Традиционная традиционность России оставляет надежду на духовное оздоровление.

Примечания

- ¹ См.: *Климова С.В.* Идеалы и образцы любви в российском обществе // Социально-гуманитарные знания. 2003. № 1. С. 280–295.
- ² См.: *Оситова О.С.* Онтологический статус брачно-семейных идеалов: ноумеральный и феноменальный уровни // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: материалы 3-го Рос. Филос. конгр. Т. 1. Ростов н/Д., 2002. С. 232–233.
- ³ См.: *Надолинская Л.Н.* Изменение эмоционально-чувственной составляющей отношений мужчины и женщины на рубеже тысячелетий // Человек и общество на рубеже тысячелетий: Междунар. сб. научн. тр. Вып. 24. Воронеж, 2004. С. 64–68.
- ⁴ Традиционная отечественная половая культура рассматривается в работах православных авторов, в т. ч. и современных, в трудах историков, например, Н.И.Костомарова, на страницах художественных произведений (Н.С.Лескова, И.С.Тургенева и мн. др.), в философских исследованиях, например, В.В.Розанова, а также в работах современных авторов, занимающихся вопросами пола и любви, в числе которых И.С.Кон (См.: *Кон И.С.* Сексуальная культура в России: клубничка на березке. М., 1997).
- ⁵ Отечественный модерн характеризуется в сфере взаимоотношения полов художественной литературой советского периода (В.Высоцкий, Венедикт Ерофеев, И.Ефремов, В.Карпов и мн. др.), в исследованиях в сфере социально-гуманитарного знания, в числе которых публикации Е.Г.Балагушкина, Ю.Б.Рюрикова, А.Г.Харчева и др.
- ⁶ Половая культура отечественного постмодерна освещается И.С.Коном, И.В.Кондаковым, др. См., например: *Кондаков И.В.* Метаморфозы русской эротической культуры в XX в. // Современные трансформации российской культуры (Россия на перекрестке культур). М., 2005. С. 689–747.

Диалог культур как взаимное самопознание и самоутверждение

Анализ проблемы диалога, диалогического мышления сегодня становится как никогда актуальным, так как диалог в области гуманитарного знания, культуры в целом, раздвигает границы общения между народами, государствами. Это способствует тому, что возрастает необходимость более глубокого познания собственной национальной культуры, осознания своей идентичности.

Сегодня многие прежние подходы к проблеме диалога претерпевают изменения и требуют углубленных исследований. Особенно актуальными в этом направлении являются идеи «универсального диалога» М.С.Кагана, «диалога культурных миров» Г.С.Померанца, «полилога культур», как формы диалога множества культур О.Н.Астафьевой. Представленная в последние десятилетия диалогическая тематика должна быть осмыслена в рамках широкого культурного контекста эпохи, которая характеризуется развитием толерантных поведенческих установок, межконфессиональным, межкультурным диалогом.

Диалог – это универсальный, всеохватывающий способ существования культуры и человека в культуре¹. В XIX в. славянофилы выдвинули идею о том, что для понимания языка другой культуры человек должен понимать и ценить историю и культуру своего собственного народа. В свое время И.Г.Гердер рассматривал взаимодействие культур как способ сохранения культурного

многообразия и отмечал, что познание своей культуры, самих себя возможно через познание других культур, поскольку «ни один народ не достиг культуры сам по себе»².

Понятие диалога культур трактуется весьма широко. В XX в. идеи диалога вошли в ткань философского мышления и получили все большее распространение, начиная от этических и эстетических проблем у М.Бубера и М.М.Бахтина, до анализа человеческого бытия, как «диалогической жизни», «диалогики» В.С.Библера и анализа внутреннего диалога, изучения диалогической природы человеческой речи.

Культура по своей сути диалогична. Человечество с момента своего зарождения существует в рамках диалога. В.М.Межуев отмечает, что диалог возможен между людьми, которые находятся на одном уровне цивилизационного развития и связаны, кроме всего, некоей системой ценностей³. Культура, общение культур есть общение индивидов как личностей, поэтому здесь важно признание самоценности всех сторон, участвующих в диалоге. В диалоге культур каждая культура реализует себя как отдельная, самобытная, неисчерпаемая в своей неповторимости культура⁴. Возможность диалога возникает только тогда, когда субъект начинает осознавать и выделять свою индивидуальность, свою самоидентификацию через связь с другими, через свою обусловленность другими. Рассматривая диалог как единственно возможную форму со-бытия людей, Бахтин справедливо утверждал: «Чужие сознания нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты – с ними можно только диалогически общаться. Думать о них – значит говорить с ними»⁵. Диалог по Бахтину не есть просто общение, разговор, речевая деятельность – диалог есть взаимное самопознание и самоутверждение. Диалог понимается как единственно возможная форма со-бытия, существования «Мы» в «Они» и «Я» в «Другом».

Говоря о проблеме диалога культур и межкультурного диалога, Ю.М.Лотман отмечал, что в широкой исторической перспективе взаимодействие культур всегда диалогично. Чертами всякого культурного диалога являются, во-первых, попеременная активность передающего и принимающего, а во-вторых, выработка общего языка общения. Этот процесс делится на этапы, в которых сначала наблюдается односторонний поток текстов, откладывающихся в памяти принимающего, причем память на этом этапе фиксирует

также тексты на чужом, непонятном языке. Затем следует этап овладения чужим языком, свободное им пользование, усвоение правил порождения чужих текстов и воссоздание по этим правилам аналогичных им новых.

Нам близка мысль В.С.Библера говорящего о том, что культура как таковая способна жить и развиваться только на грани культур, в одновременности, в диалоге с другими целостными, замкнутыми «на себя», на выход за свои пределы, культурами. Общение в культуре, то есть бытие в культуре – это всегда (в потенции, в замысле) общение между различными культурами, даже если мы живем в одной и той же культуре. А диалог лишь тогда диалог (в смысле культуры диалога и диалога культур), когда он может осуществляться как бесконечное разветвление и формирование все новых смыслов каждого – вступающего в диалог – феномена культуры, образа культуры, произведений культур.

Европейские культуры существуют в едином пространстве европейской цивилизации и культуры. В каждой национальной культуре находится то, что объединяет и отличает их. В такой ситуации возможен диалог. Анализируя возможности русской культуры, необходимо отметить, что основой для развития диалоговых отношений является как пространство внутри России, так и взаимоотношения русской культуры с национальными культурами других стран.

Проблематика диалогизма в русской литературной и философско-культурологической традиции рождалась в пространстве осмысления собственной этнокультурной идентичности. В начале XIX в. в России происходит формирование русского национально-го языка, русской литературы, зачатков русской философской мысли. Эти процессы развивались в диалоге с французской, английской, но в большей степени, с немецкой культурой.

Поэтому интерес к собственной истории, собственной культуре становится весьма устойчивым, так как самосознание самоосмысление возможно только в обращении к собственному прошлому. Происходит некий диалог настоящей и прошлой культур в исторической перспективе: от человека через произведенные им вещи или тексты к человеку, тем самым возможно постижение смысловой многовариантности прошлого. Этот диалогический процесс способствует самоидентификации, что становится весьма актуальным в переходные эпохи развития культуры.

Можно выделить различные направления в анализе диалогических отношений в России первой половины XIX в.: акцент на сопоставления России с Европой, выяснение сходства и различий и на этом фоне осознание своей «инаковости», т. е. формирование собственной идентичности, понимание национальных особенностей. В этом смысле не менее интересным является анализ диалога русской литературы и философии, как первых форм национального самосознания, которые имеют своими истоками единую духовность в ее национальном и всечеловеческом, христианском содержании. Эти процессы впервые отчетливо прослеживаются в творчестве русских романтиков, которые активизировали размышления в этом направлении и способствовали появлению славянофилов и западников

Таким образом, диалог «Россия и Европа» способствовал формированию новых диалогических отношений уже внутри России. Диалогичность мышления русских романтиков характеризуется особым отношением к собственному прошлому, которое, к примеру, проявилось в романтическом мифотворчестве. Ведь миф в их трактовке – это не только обращение к архаике, но и свободное преломление, подчинение задачам и целям самовыражения, стремление к идее универсального целого, к внутренне единому образу мира. Для романтиков важно не отражение реальности, а отражение своего внутреннего переживания, чувствования в форме художественных и художественно-философских произведений. Ю.М.Лотман очень точно называл природу романтизма «мифогенной». Тот философско-мистический опыт, который лежал в основе творчества, реального восприятия окружающего мира, проецировался на открытие в мире глубинного, скрытого смысла, на поиск вечных и высших истин.

В.М.Жирмунский справедливо отмечает, что в творческой интуиции романтиков и в их теоретических взглядах происходит «зарождение и развитие мистического чувства...от первых незаметных признаков непосредственного чувства присутствия бесконечного в конечном – в поэтизации природы, в лирике любовного чувства, в преклонении перед искусством...через все видоизменения этого чувства к твердому религиозному сознанию последней эпохи»⁶. Это распространялось и на духовную культуру нации: сказания, предания, мифологию, в которых романтики видели проявление «духа нации», по меткому выражению Гердера.

В свое время А.Ф.Лосев отмечал, что «...все художественно выразительное и эстетически образное романтики понимают только как миф, так что все материальное и конечное ни в каком смысле не отделено у них от духовного и бесконечного, но является только его субстанциональным осуществлением»⁷. Поэтому стремление к построению идеального мира с помощью фантазии, интуиции, игры воображения, порывов собственной души, устремленной в идеальный мир, характеризует непрекращающийся диалог между романтическим мифотворчеством и архаическим мышлением.

Таким образом, литература и философия как формы национального самосознания возникают тогда, когда народ начинает ощущать потребность в осознании самого себя, своего места в мире, когда совершаются радикальные изменения в мышлении, способствующие развитию разнообразных сфер общества. Поэтому прямые и косвенные литературно-философские диалогические отношения способствуют духовному единению и консолидации нации.

Примечания

- ¹ См.: *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., 1996.
- ² *Гердер И.Г.* Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 477.
- ³ См.: *Межуев В.М.* Диалог между цивилизациями как философская проблема. М., 2004.
- ⁴ *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М., 1990. С. 299.
- ⁵ Цит. по: *Библер В.С.* От наукоучения – к логике культуры. С. 146–147.
- ⁶ *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. 2-е изд. СПб., 1996. С. 5.
- ⁷ *Лосев А.Ф.* Конспект лекций по эстетике нового времени. Романтизм // Лит. учеба. 1990. Кн. 6. С. 142.

Образ России и национальное самосознание

В мире образ России всегда являлся весьма противоречивым. Причем вопрос ставился не только о реальной России и ее месте в мире, но и о том, какой Россия должна быть. Разумеется, каждая национальная культура не только интерпретируется определенным образом с точки зрения других, окружающих ее культур, но и осмысливается представителями самой этой культуры. Для русских задача самопознания, понимания своей самобытности перед лицом других культур и народов была чрезвычайно значимой последние два-три столетия.

Современный облик России чрезвычайно сложен и иерархичен, в нем присутствуют мифологемы различных уровней – от бытового (возникающие ассоциации с «морозом», «водкой», «гостеприимством», «ленью» и т. п.) и психологического («терпение», «эмоциональная возбудимость», «коллективизм») до политического («потребность в жестком управлении», «пассивность народа», «мафия» и т. п.). Для обоснования образа своей страны использовались не только реальные исторические факты, но и легенды, предания, приведшие к созданию как устойчивого мифа о «Святой Руси» и «народе-богоносце», так и менее устойчивого мифа о «немьтой России» (Лермонтов) – стране рабов и господ. Система стереотипов восприятия той или иной нации создается не только «изнутри», но и «снаружи» – в этой связи в образ России внесли свою лепту многие западные путешественники, писатели, историки, мыслители. Примеров можно привести огромное множество, скажем, отношение к России как к «стране-сказке»,

населенной «народом-братом», «народом-художником», сложившееся у выдающегося немецкого поэта Р.М.Рильке. «Загадочная русская душа» (еще один стереотип) привлекала к себе многих исследователей, попытавшихся ответить на вопрос об особенностях русского национального характера. Показательно, например, название одной из книг известного американского слависта Джеймса Биллингтона – «Икона и топор», где в образе России недвусмысленно показано два символа, как два полюса русской истории, где подчеркивается глубокая противоречивость русской культуры и русского характера. Это грандиозная по объему и охвату материала монография, посвящена внешнему образу России.

На процесс формирования образа страны оказывает влияние целый ряд факторов, которые можно развести по двум векторам. Во-первых, это условно-статичные – оставшиеся в прошлом либо никогда не изменяющиеся: природный ресурсный потенциал России, национальное и культурное наследие российского общества, геополитические факторы, исторически свершившиеся события, а также вклад выдающихся россиян, имена которых вошли в историю страны. Во-вторых, это изменяемые, условно-динамичные факторы, влияющие в настоящее время. К ним относятся: социально-психологические настроения в российском обществе, формы общественно-политической интеграции россиян, морально-нравственные аспекты развития российского общества.

Процесс формирования внешнеполитического образа государства впервые стал предметом исследования в западной науке в середине XX в. Одной из причин внимания к данной проблеме являлось начало «холодной войны». В работах В.Бучанана, Х.Кантрила, К.Болдинга, У.Бронфенбреннера исследовался образ Советского Союза, который в это время преимущественно сводился к образу врага. Это направление оставалось в центре внимания американских политологов вплоть до распада СССР.

Отечественная историография по проблеме образа России начала формироваться только после распада СССР. Первые исследования носили преимущественно политический характер. Заметное расширение тематики исследований образа России происходит в начале 2000-х гг., что во многом объясняется стабилизацией в стране и повышением ее рейтинга на международной арене. Серьезными исследованиями образа современной России

стали работы Э.А.Галумова, И.Ю.Киселева, Д.Н.Замятина и др. Отдельные работы отражали не только общее международное восприятие России, но и конкретно облик российской экономики, политического строя, судьбы демократии, состояния вооруженных сил. Проблема формирования позитивного образа России за рубежом обсуждалась на различных форумах и научных конференциях. В последние годы появилось большое количество работ, посвященных анализу образа России в зарубежных СМИ, ее политической рекламе на международной арене. Исследователи экономической истории понимали образ как выражение конкурентоспособности страны, ее инвестиционного климата, экономической привлекательности, рейтингов.

Образ России складывается из трех основных компонентов: культура (духовное и материальное культурное наследие); политика (государственное устройство, взаимоотношения с другими странами, перспективы развития, правящие круги); образ самого «русского человека». Творение образа России шло в национальном сознании, в идеологии руководства страны, имело место в творчестве отечественных мыслителей – славянофилов, почвенников, евразийцев и др. С начала 2000-х годов проблема внешнего образа России стала привлекать внимание крупнейших российских агентств, которые разрабатывали и воплощали в жизнь ряд программ, способствующих улучшению образа России на мировой арене. В сегодняшнем более открытом мире, как представляется, акценты в трансляции создаваемого образа страны, как на внешнюю, так и на внутреннюю аудиторию будут смещаться на образ самого «русского человека», как основного участника процесса улучшения образа России.

Прочные ассоциации с образом страны вызывает ее историческое прошлое и сегодняшнее его восприятие. В жизни любого общества, особенно в переходный период, важными остаются историческое сознание и историческая память, которые отражают спектр национального самосознания. Трансформации национального самосознания и анализу сегодняшнего его состояния посвящены многие работы социологов, философов, культурологов¹.

¹ См.: *Казнин Л.Н.* Социальные проблемы молодежи // Социология. Научн. журн. РоСА. М., 2006. № 2; *Соколова Е.В.* Ориентации студенческой молодежи на ценностные переживания // Социология. Научн. журн. РоСА. М., 2005. № 2; *Краснова Е.А.* Нравственные ориентиры молодежи в условиях стихийной социализации // Социология. Научн. журн. РоСА. М., 2006. № 2. С. 34 и др.

Пограничное состояние между историческим прошлым и современностью в национальном самосознании показано, в частности, в статье О.Волкогоновой «Русская идея»: мечты и реальность», выложенной в Интернете. В ней идет речь о социологическом исследовании, проведенном в МГУ. В опросе студентам было предложено указать черты и качества, которые, по их мнению, наиболее типичны для представителей различных народов – англичан, американцев, русских, чеченцев, украинцев, евреев, арабов и т. д. Согласно результатам опроса, русским не свойственны такие «западные» добродетели, как деловитость, предприимчивость, трудолюбие, расчетливость и т. п. (Этими качествами подавляющее большинство опрошенных наделило американцев.) Зато русским в опросе приписывались такие качества, как отзывчивость, сострадание, терпимость, доброта, дружелюбие, открытость, то есть качества, которым трудно найти объективное «измерение». Здесь явно проявилась психологическая реакция на исторически значимые ценности, но сегодня мало проявляющиеся в материальной жизни. Именно эти качества традиционно более ценимы в России, занимают гораздо более высокие места в ценностной иерархии. Таким образом, историческая память прочно связана с современным массовым сознанием и оказывает серьезное влияние на образ самой страны (как внутренний, так и внешний). Автор статьи справедливо утверждает, что в массовом сознании прочно занял место стереотип о «русской душе», который не только не был поколеблен «диким капитализмом» последних лет, но даже укрепился, стал своеобразным «психологическим убежищем»². Более того, следует добавить, что это те архетипические качества, которые отнюдь не противоречат формированию деловитости, предприимчивости и трудолюбию. При этом в статье говорится, что лишь один участник опроса назвал среди качеств, характерных для русских, стремление к прибыли, хотя сегодняшняя российская действительность с широко обсуждаемыми случаями коррупции, банковских скандалов, мошенничества, казалось бы, дает некоторый материал для включения подобных характеристик в описание современного русского человека. Это в свою очередь говорит о том, что в пограничных ситуациях наблюдаются «маятниковые» расхождения с архетипическими ха-

² См.: Волкогонова О. «Русская идея»: мечты и реальность// <http://www.philosophy.ru/library/volk/idea.html>

рактиками, где закрепляется новое поведение и не всегда позитивное. В российском варианте фукуямовская теория «слома эпох» означает, что в социальных отношениях старые ценности порой уже не функционируют, но новые еще только формируются, «социальное поведение, ставшее привычкой, нельзя изменить ... легко...»³.

Очевидно, что образ России во многом зависит от представлений о русском национальном характере, об особенностях менталитета и поведения жителей России. В связи с этим особое внимание исследователей в последнее время вызывает проблема русского национального характера, понимаемая под ним совокупность жизненных установок и моделей поведения, эмоций и настроений, опирающихся на глубинные зоны, присущие данному обществу и культурной традиции. На происхождение национального характера русских оказали влияние природные факторы, географическая среда, судьбоносные факты национальной истории. В то же время проблеме влияния представлений о национальном характере на образ России, на наш взгляд, не уделялось должного внимания.

Традиционно «русский вопрос» волновал многих отечественных мыслителей (Ф.М.Достоевского, В.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Н.О.Лосского, И.А.Ильина и др.), в их работах историко-философского и публицистического характера подчеркивались приоритетность духовного начала, сила воли, терпеливость, вера в особое предназначение. Проанализировав работы классиков и современных авторов, можно выделить такие черты, которые приписываются русскому национальному характеру и должны быть свойственны русским, как открытость и несамодостаточность, т. е. готовность ассимилировать и принимать впечатления извне (в противовес замкнутости и самодостаточности, присущей западной культуре), соборность, когда общее имеет приоритет над индивидуальным (данные качества считаются противоположными западному эгоцентризму и индивидуализму), преобладание индивидуально-личностных отношений над формальными, приоритет принадлежности к референтной группе над стремлением к достижению результата любой ценой, ортодоксальность (непривычность плюрализма мнений), патернализм и эгалитаризм, осторожность и консерватизм, крайности и противоречия – крайняя холодность и теплосердечность, лень и вспышки энергии.

³ Фукуяма Ф. Великий разрыв / Пер с англ. М., 2008. С. 300.

Начиная с Н.Бердяева, который обозначил проблему амбивалентности русского характера, современные философы отмечают последствия крайностей в русской психологии. В частности, современный отечественный философ А.М.Ковалев подчеркивает, что русскому человеку свойственны такие специфические черты, как например шараханье из стороны в сторону, большой разброс мнений, противоречие одних идей другим, «именно поэтому здесь процесс эволюции нередко нарушается незапланированным выбросом энергии, революционными взрывами, всякого рода другими социальными катаклизмами и катастрофами»⁴. В то же время, отмечает ученый, в новых сформировавшихся условиях возможны позитивные изменения в национальном самосознании русских.

В течение XX века русский национальный характер претерпевал серьезные трансформации, которые в свою очередь приводили и к изменению образа страны. Безусловно, что и рубеж XX–XXI вв. также связан с развитием национального характера, с ростом национального самосознания. Перед Россией по-прежнему стоит задача модернизации, ставшая в настоящее время еще более актуальной. Без положительных изменений в национальном характере не может быть построения позитивного образа России. Формирование не мифологизированного, а реального положительного образа России необходимо рассматривать как один из инструментов решения конкурентных задач государства на международной арене, что будет способствовать социально-экономическому, политическому и культурному прогрессу страны.

⁴ Ковалев А.М. Человеческое сообщество на рубеже столетий: Дилемма «капитализм–социализм». М., 2009. С. 220.

Э.В. Баркова

Народные культуры России в сохранении гуманизма современного мира

Мировой экономический кризис наглядно демонстрирует следствия игровых моделей в социальном управлении. В этой связи становится очевидной неконструктивность мировоззрения, в котором органическая целостность бытия в ее всеобщности снята суммой креативных индустрий и согласованных проектов, а методология классической мысли, направленная на открытие объективной истины, заменена неклассической. Это уже поставило ряд стран перед необходимостью обновления стратегий развития и поиска новых форм своего самосознания. Понятно, почему, в этом контексте возникает мысль о том, что кризис в России при всех его драматических коллизиях можно рассматривать как возможность «смены вех», как шанс самоопределиться в новых реалиях. Этот шанс позволяет отказаться от форм самоидентификации, основанных на балансировании между крайностями либерализма, безразличного к традициям и судьбе родной культуры, и его «своего иного» – националистически понятого традиционализма, столь же безразличного, но только к жизни и культуре других народов. Это балансирование постоянно провоцирует духовно-культурный кризис в стране и ведет к утрате представления о самоценности бытия человека, народа, человечества, как и того, в чем родство, глубинная общность людей, а в чем – различия. В этой ситуации актуализируется обоснование категорий мировоззрения и самосознания России как субъекта современного мира.

Однако есть ли сегодня в нашей философии культуры тот потенциал, освоение которого позволит открыть эти конструктивные опоры – **направления исследований, сохраняющие приоритет органически-целостного бытия?** Есть ли живые ростки – возможности определения пространства «золотой середины» между этими крайностями – крайностями личностно-ориентированных и социально-ориентированных направлений мировоззрения, крайностями глобализации и локализации; открытости культурного и информационного пространства и его закрытостью ради спасения основ национального бытия и его традиций?

С моей точки зрения, значительный потенциал для решения этой проблемы заключен в реконструкции содержания *онтологии народных культур России*¹. Что имеется в виду? И почему, казалось бы, в реликтовых пластах культуры, даже не попадающих в поле зрения создателей и серьезных исследователей проектов будущего, сохраняется содержание, востребованное в перспективе развития?

Народная культура выражает органическую, а не технологическую целостность бытия, открывая потребность человека к подлинному бытию, к выходу за границы искусственных конструкций и смыслов. Регулируя все стороны жизни, она предъявляет высокий уровень требований к человеку и обществу, определяя смысл и гуманистически-ценностные определения их жизни. Народная – но, подчеркнем, только подлинно народная, а не ее подделки – культура всегда возвышает человека, раскрывая его в контексте идеалов, а потому человек в ней выведен за границы мелочной обыденности и случайности «структур повседневности», статуса вещи. В ней он – всегда не средство, а цель. Именно поэтому ее лучшие образцы создают образ человека не в его «заброшенности», апатии, цинизме и одиночестве, а в гуманистической перспективе Жизни и ноосферы, всегда сохраняя в своем исторически-преходящем содержании константы культуры – самые глубокие проявления человеческой сущности. На этой основе она задает принципы социализации, индивидуализации, а потому и содержательность воспроизводства смены поколений. Вследствие этого воспитание и обучение традиционно здесь происходит не только на основе знания информации и технологий, а, прежде всего, на основе освоения органической целостности мира, где технологии – лишь инструмент ее постижения.

В силу этого и *связи между народными культурами*, которые сложились в ходе истории *на органической основе*, по моему убеждению, сегодня оказываются востребованными, взаимно значимыми и сохраняющими высокие смыслы в содержании пространства межкультурных коммуникаций.

Но статус и реальное положение народных культур в современной России складывается противоречиво. Крупнейший исследователь народного искусства России М.А.Некрасова отметила: «очевидна сегодня, с одной стороны, – гибель народного искусства... с другой, – вполне определенное формирование общественного национально-этнического самосознания народа в экологическом – нравственном содержании... народное искусство, сохраняющее в своих корнях изначальную общность *всех народов*, давая возможность понимания одного народа другим, приобретает глобальный смысл и становится проблемой общенародной» (подч. авт.)².

Непреходящая ценность *ансамбля народных культур России как особой реальности, как уникального, нигде больше в мире не встречающегося, пространства межкультурных взаимодействий*, связана с содержанием тех универсалий, которые его определяют, с самосознанием, в котором выражается общность их исторических судеб. Это исключительно сложный, со своими непростыми и нелинейными отношениями, но с внутренне глубоким диалогизмом, ансамбль формировался в течение многих веков. Это непридуманный ансамбль, и в нем и сегодня – в значительной степени вопреки известным социально-политическим процессам – живет и получает развитие реальная гармония, полифония, которая детерминирует – как целое части – развитие столь несхожих во многих отношениях культур. Поэтому развитие каждой из них в этом ансамбле происходит исходя не только из локальных традиций и автономности, но, и через непрерывные воздействия других культур, определяющих пространство их внутренних и внешних связей и дистанций. Общая историческая судьба, в которой несмотря ни на что утверждаются общечеловеческие универсалии правды, здоровья, добра, красоты, проявляется как объективная реальность в пространстве межкультурных взаимодействий.

Интересно, что исследуя, например, колыбельные песни украинцев, русских, татар и казахов, музыковед Д.М.Мухамадиева замечает: «языковые картины мира колыбельных этих народов име-

ют и отличительные черты, и сходные. В качестве сходных черт выступают концепты «жизнь – смерть», а также «свой – чужой». Данные концепты являются, на наш взгляд, надкультурными универсалиями и актуализируются в колыбельных всех народов»³.

Бесспорно, структура пространства этого ансамбля неоднородна: оно *центрировано традициями великой русской культуры*, которая как бы синхронизирует ритмы развития всех других культур России, и влияние которой неоспоримо. Его отмечают исследователи многих культур России, и практика этих взаимосвязей не утрачена и сегодня. Наиболее зримо и непосредственно эта связь проявляется в художественной жизни. Так, директор Мордовского музея народной культуры М.И.Сурина отметила плодотворное развитие в современной Мордовии традиций народного искусства других народов, прежде всего, русского. Говоря о художнице З.Г.Князьковой – мастере национальной вышивки праздничных полотенец, которые используются в качестве подарков, для украшения красных углов дома, в свадебных церемониях, народных обрядах, она обратила внимание на то, что «работы самодельной художницы украшают цветочные мотивы. Композиция и расцветка берутся с хохломских подносов, павловопосадских шалей, а чаще всего с расписных деревянных изделий, которые создают мастера с. Полхов Майдан, расположенного в Нижегородской области на границе с Мордовией. Работы З.Г.Князьковой не являются прямым повторением увиденных узоров»⁴. Интересно, что сегодня родственные малые народы России в ответ на вызовы глобализации объединяются для сохранения своей самобытности и самосознания. Так создано мощное финно-угорское межкультурное содружество. «Во всех автономных республиках, в том числе и в Мордовии, с большим успехом стали проводиться смотры самодельного художественного творчества, фестивали, ярмарки-продажи национальных сувениров не только местных умельцев, но и всего *финно-угорского мира*. Национальный культурный обмен между народами привел к востребованности продукции народных мастеров»⁵.

Однако общие ценности в ансамбле народных культур России – основа их сближения – бесспорно, проявляются по-разному: здесь не только в масштабах России, но и в регионах сложилось своеобразное разделение труда и специализация форм худо-

жественной деятельности, вытекающих из традиций и жизненного уклада народов. Так, анализируя народное искусство Дагестана, председатель Союза художников Дагестана Г.Г.Магомедов выделил характерные для районов и народностей этой республики направления специализации в сфере развития декоративно-прикладных искусств⁶. А Л.А.Кувшинская, изучая народный костюм, у всех народов выполняющий не только свое прямое назначение, показала уникально выраженный в костюме код всего жизненного мира марийцев. Так, в горно-марийском народном костюме «пояс занимает принципиальное поле семантического смысла. Пояс является символом благополучия и, что принципиально важно, плодородной силы. Замыкаясь кольцом вокруг талии, он осуществлял функционально – символическую задачу оберега, жизненной силы... Пояс стал полифоничным информационным концентратом этноса»⁷. Вообще бытие ансамбля народных культур России проявляется в его непрерывном развитии, но характер этого развития, как и качество изменений, и зарождение новых форм внутри ансамбля – вопрос, который науке, как мне кажется, еще предстоит осмыслить в полном объеме.

Особенностью межкультурного интеграционного процесса на основе народных культур – там, где оно получает естественное, а не искусственно-политизированное развитие – является *направленность его движения снизу вверх*. Такая интеграция связана не с какими-либо экономическими, политическими или другими целями, а выполняет традиционную функцию народной культуры: она непосредственно направлена на *сохранение исходных и ключевых оснований бытия, а не только существования* народов. Так вырастает особый и незамеченный пока путь становления иной глобализации, направленный на укрепление гуманистического мировидения в современном обществе. На этом пути естественно, а не искусственно, из жизни, а не из проекта, *получает развитие альтернатива глобализации, свидетельствующая о реальной возможности формирования органической целостности мира, сохряняющей и развивающей подлинное бытие*.

И что особенно сегодня важно понять – это путь, препятствующий наступлению фашизма. Дело в том, что совместимость ценностей народных культур России складывалась веками на основе органичности, или их *естественно-исторического саморазверты-*

вания, направленного на сохранение пути своего развития с его ладом-единством с самим собой и с миром. На этом пути развития высокого смысла народности выростала великая русская культура – культура Пушкина и Салтыкова-Щедрина, великих архитекторов, строителей и художников русских усадеб, создателей и мастеров высокохудожественных промыслов. Без нее невозможны были бы ни вершины музыкальной и художественной жизни, ни замечательные художественные школы и педагоги, ни взлет танцевальной – классической хореографии и народного танца – культуры XX в., ни великая наука и талантливая к восприятию подлинно высокого искусства публика. А это – надежная основа адекватного понимания и других культур. А если так – можно ли отнять у народа его собственную народную культуру? Страшный опыт XX в. показал – можно.

Переводчик Л.Гинзбург вспоминал о том, как с детства любил немецкие народные баллады и, помня Гейне – «тот, кто хочет узнать немцев с лучшей стороны, пусть прочтет их народные песни», – переводил их с особым чувством. И, когда в первые послевоенные годы книга вышла, он получил письмо от женщины, которая три года провела на оккупированной территории, муж которой погиб на фронте, а дочь убили. «Эти стихи спасли меня от ненависти. Не может быть плохим народ, у которого есть такие песни». Но вскоре после этого автор оказался в Германии, где показал эту красиво – в старинном немецком стиле – изданную книгу. Реакция немецкой молодежи была другой. «Нас воротит от этих стихов. Они напоминают нам гитлеровщину»⁸. Две столь разные реакции на книгу немецких народных баллад, предупреждая, моделируют проблему сегодняшнего дня, и уже не только в Германии. Л.Гинзбург прав, даже великую культуру можно отнять у народа, как отняли «нежную Лилофею, королевских детей, влюбленного мельника ... – украли, оприходовали по ведомству Министерства пропаганды. Изо дня в день, из года в год немцам твердили: Германия, родина, кровь, почва. Они отдали народные песни своей солдатне... Те, кто поверил им, пошел за ними, пришли: одни в Сталинград, другие в Освенцим. Убийцами... Прошло более тридцати лет, а святые слова: родина, честь, материнство, народ, почва – все еще вызывают страшные ассоциации»⁹. Сегодня в ситуации кризиса народные культуры России могут показаться

утрачивающими свой смысл, однако полнокровность их подлинного бытия востребована в перспективе развития человечества. Пространство народных культур России – *арена более высокого уровня, чем совокупность межкультурных коммуникаций* – представляет основу самосознания, достойного России и востребованного – как альтернатива глобализации – всем миром. Таким образом, онтологический подход приводит к мысли о ноосферном смысле народной культуры, открывая перспективы расширения народной дипломатии, партнерских отношений, разрешения национальных конфликтов, в которых человек получает утрачиваемый сегодня высокий смысл жизни и самосознания, и культура которого становится мерой оценки его проектов и технологий.

Примечания

- ¹ Опыт такого онтологического подхода апробирован автором: *Баркова Э.В.* Приоритеты политики в сфере народной культуры // Народное искусство России. Традиция и современность. Вологда, 2008; *Баркова Э.В.* Народное искусство в межкультурных коммуникациях современности // Человеческий капитал. 2008. № 1.
- ² *Некрасова М.А.* Место народного искусства в современной культуре России как духовного феномена. Государственная политика в реалиях нового времени и ключевые понятия в культурной политике // Народное искусство России. Традиция и современность. Вологда, 2008. С. 8.
- ³ *Мухамадиева Д.М.* Надкультурные универсалии колыбельных песен // Украина – Западная Сибирь: диалог культур и народов. Украинская диаспора в полиэтничном регионе / Под ред. Карабулатовой И.С. Тюмень, 2007. С. 97.
- ⁴ *Сурина М.И.* Народное искусство Мордовии. Современное состояние и проблемы развития // Народное искусство России. Традиции и современность. Вологда, 2008. С. 183.
- ⁵ Там же. С. 184.
- ⁶ *Газимагомедов Г.Г.* Проблемы народного искусства Дагестана. Реалии практики и перспективы // Народное искусство России в современной культуре. М., 2003. С. 174–175.
- ⁷ *Кувшинская Л.А.* «Пояс судьбы». Практический опыт исследования, возрождения и сохранения народных традиций: марийский национальный костюм, горно-марийский тканый пояс // Народное искусство России. Традиции и современность: Материалы Всерос. научно-практ. конф. Вологда, 2008. С. 191.
- ⁸ *Гинзбург Л.В.* Разбилось лишь сердце мое. М., 1983. С. 46.
- ⁹ Там же.

Русская идея как фактор формирования национального самосознания

Вопрос о русской идее являлся традиционным вопросом русской и советской философии на протяжении XIX–XX вв. Русская идея как идея развития русской нации составляла предмет острых дискуссий в философии XIX в. в России. Она представлялась как идея самого общего плана, раскрывающая путь развития русской нации, как национальный идеал и национальный смысл жизни и часто связывалась с целью и смыслом русского государства.

Выдвижение русской идеи проводилось каждым из философов по-своему. Русская идея естественно дополняла философию «всеединства» В.С.Соловьева, концепцию человека Ф.М.Достоевского, философию истории А.И.Герцена, учение о государстве М.А.Бакунина. Русская идея была сопряжена с описанием характера русского народа у Н.А.Бердяева и Н.О.Лосского. Так или иначе, но русская идея философски обосновывалась.

Безусловно, главными вариантами русской идеи в философии XIX в. были **славянофильский религиозного толка и западнический социалистического толка**, причем как первый, так и второй отличались не только теоретической обоснованностью, но и необычайной силой внутренней убежденности, что не оставляло равнодушным ни один из социальных слоев тогдашней России.

Под влиянием русской идеи в России сформировались определенные политические силы и развернулась острая политическая борьба, которая привела к революции и к победе социалистической идеи.

Сегодня много говорят о том, что идея социализма подменила идею Бога в национальном самосознании и в государственной жизни русской нации. Та необычайная сила, с какой русские верили в Бога («Москва – третий Рим»), обратила их к вере в победу социализма и коммунизма. Русский народ, объединив вокруг себя другие народы, создал в 20-е гг. XX в. мощное государство, которое возглавило движение к социализму и коммунизму во всем мире. Сбылись мечты русских религиозных философов XIX в. о мессианской роли русского народа в мире и об истинном русском Боге, побеждающим всех других Богов. Идея социализма и коммунизма заняла центральное место в советской идеологии и определила внутреннюю и внешнюю политику СССР.

С распадом Советского Союза русская нация потеряла не только сильное государство, но и национальную идею. В условиях глобализации мира, создания модели США-центричного мира русская нация и русское государство переживают нелегкие времена. Мало сказать, что Россия вошла в мировую экономику как сырьевая страна и примкнула к странам третьего мира. Россия потеряла свой путь, идею своего развития. Именно идея своего развития должна дать духовную силу России, сделать всех участниками единого процесса созидания нового общества.

Опираясь на прошлый исторический опыт, можно сказать, что России сегодня необходимо возрождение в качестве великой державы, сильного государства. Россия следует выйти на передовые рубежи в экономической, политической, духовной жизни. Современная Россия демонстрирует свою силу в области космоса и вооружений. Она показывает результаты в спорте (футболе, хоккее, фигурном катании), в конкурсах в области искусства (победа на Евровидении), в науке (физике, медицине). Любой соревновательный процесс, в котором принимает участие и побеждает Россия, вызывает у русских чувство гордости и патриотизма. В русских сохранились волевое начало и чувство достоинства. Об этих чертах русского характера писали еще философы XIX в.

Но выявление пути России невозможно без соотнесения России с Западом. России следует определиться в своем отношении к западным ценностям жизни – высокому уровню жизни, развитой демократии, массовой культуре, индивидуалистической морали. Работы отечественных философов должны помочь не системати-

зации всех точек зрения по указанному вопросу, а философскому обоснованию ценностей жизни современной России, определению пути развития российского государства.

Из идеи философской русская идея должна быть переведена в область политики, должна определить план конкретных действий, что невозможно осуществить без борьбы политических партий. Та партия, что выдвинет наиболее убедительную стратегию и тактику претворения русской идеи в жизнь, и должна придти к власти. Заметим, что нынешняя «Единая Россия» русской идеи не имеет и от русской идеи не отталкивается.

В анализе ситуации относительно русской идеи следует сказать и о роли русской православной церкви. В современном обществе, в отличие от советского, усилились роль и значение русской православной церкви. Церковь может стать союзником партий и государства в претворении русской идеи в жизнь. Русская православная церковь может содействовать укреплению нравственных ценностей в обществе, борьбе за мир.

В современном мире следует говорить о существовании ряда национальных идей. Есть американская, китайская, японская идеи. Эти идеи характеризуют страны, определяющие развитие мировой цивилизации. Эти идеи демонстрируют высокое национальное самосознание, вызывают национальные амбициозные чувства и являются движущей силой прогрессивного развития наций и государств.

Определившись с русской идеей, Россия сможет войти в ряды ведущих стран мира. Менталитет русского народа таков, что в трудное время он может мобилизоваться, вдохновляемый великой целью, и, выдержав все испытания, добиться победы.

Российское и русское в формировании современной нации

Все более очевидной становится необходимость формирования общегражданского национального самосознания населения России, которое должно приобрести доминирующий характер по отношению к локальным этнокультурным различиям. В настоящее время ставка делается на формирование единой российской нации, где гражданско-территориальный аспект преобладал бы над этническим. Показательным фактом в этом отношении является то, что в настоящее время паспорт гражданина РФ не содержит графы «национальность». **В русле тенденции формирования единой российской нации** происходит и укрупнение субъектов федерации.

В России ставится задача вывода этничности из сферы политики, чтобы этническое начало не выступало как фундамент каких-либо политических движений. В РФ запрещено формирование политических партий на этнической основе, равно как и на конфессиональной. В целом, как показывают исследования общественного мнения, процесс становления гражданской российской нации приобрел устойчивый характер.

В ходе принимающей активный характер иммиграции Россия будет пополняться представителями разных национальностей. Все они со временем станут россиянами. Формирование нации по принципу семьи сменяется на формирование нации по принципу команды. Разумеется, формирование единой российской нации будет происходить на базе языка и культуры самого крупного этноса – русского. Представителя других этносов будут обогащать

российскую культуру достижениями всего мира. Важно при этом, чтобы темпы иммиграции соответствовали возможностям ассимиляции иноэтничных пришельцев в рамках единой российской культуры. Как показывает опыт ведущих стран Европы, ставка на мультикультурное общество не оправдала себя. В целом в России прогрессирует процесс смешения этносов, снижения их гомогенности. Снижается гомогенность и русского этноса, когда снижается доля «чисто русских». Эту тенденцию не следует трактовать как нечто драматичное. Важны не «чистота крови», а вклад в развитие российской культуры.

При этом наряду с интеграцией речь должна идти также о существенном обновлении культуры, о существенной модернизации российской цивилизации, о формировании нового российского суперэтноса, где доминирующей общностью будет обновленный русский этнос.

Каковы должны быть черты этой новой культуры? Прежде всего, эта культура должна соответствовать глобальным реалиям современной эпохи. А они таковы, что лидирующая на сегодняшний день культура Запада вошла с ними в острое противоречие. Бесчисленное количество работ посвящено осуждению потребительского, антиприродного характера этой культуры. Призывы придать культуре непотребительский характер – это общий лейтмотив всех рассуждений о перспективах выживания человечества. Отмечается, что культура должна быть человекообразующей, где потребление перестает быть самоцелью, а становится средством обеспечения здорового образа жизни, где преобладают потребности высшего духовного порядка, а производство материальных благ соизмеримо с возможностями природной среды.

Второй чертой новой культуры можно считать обеспечение ею высокого динамизма всех сторон жизни общества, высокой эффективности производства, высоких стандартов во всем. Эта культура должна обеспечить российскому обществу высокую конкурентоспособность в соревновании разных стран и народов. Эта культура должна быть готовой защитить самую себя от агрессивных, воинственных потребительских культур. Защитить себя различными средствами, в том числе и военными.

Этнические русские не идеализируют «русскость» как некий чудодейственный сплав неповторимых духовных качеств. Они согласны во многом с теми негативными характеристиками, какие

дают русским представители других этносов. Хотя, мало кто отрицает и такие добродетели русского человека, как самоотверженность, терпеливость, выносливость, незлопамятность, находчивость и др. Осознавая недостатки неидеализированной, а реальной «русскости», многие этнические русские с готовностью осваивают другие этнические культуры. Об этом свидетельствует и опыт эмиграции русских на Запад, и нежелание этнических русских покидать более цивилизованную Прибалтику, несмотря на притеснения со стороны коренных этносов и т. п.

В обновлении российской культуры не важна роль традиционной этничности. Эта культура может и должна быть делом представителей всех этносов. Следует отметить, что и нынешняя русская культура была создана и развивалась во многом за счет иноэтнических заимствований и не есть производная от некоей изначальной «русскости». В российской культуре сегодняшнего дня и особенно дня будущего главными элементами должны быть ценности и нормы, обеспечивающие конкурентоспособность, перспективы развития человеческой популяции, осознавшей себя как российский суперэтнос. То, насколько эти нормы и ценности укоренены в истории этого суперэтноса, то, кем они привнесены, является в данном случае не столь важным, ибо от многих традиций, имеющих даже тысячелетнюю историю, в наши дни приходится отказываться и пользоваться ценностно-нормативными установками других этносов. Контрпродуктивно придавать некую святость отжившей архаике.

Российской нации есть чем гордиться в прошлом, но чтобы надеяться на достойное будущее, она должна стать другой нацией на основе обновленной культуры.

Тенденции управления наукой в системе социального реализма и номинализма

В истории социально-философской мысли можно выделить два соперничающих подхода, условно называемых социальный реализм и социальный номинализм. Первый исходит из преобладанием «целого» над «частным», а второй ставит во главу «частное», которое обеспечивает успех развития «целого».

Наиболее глобально социальный реализм представлен в работах Г.В.Гегеля и К.Маркса, которые основываются на том, что «человек – это совокупность всех общественных отношений». В связи с этим развитие общественного организма и его элементов (отдельных социальных групп и непосредственно человека) зависит и определяется «целым» – абсолютной идеей (Г.В.Гегель) или борьбой классов (К.Маркс).

В свою очередь социальный номинализм, отраженный либерализмом и его идейными предшественниками (Дж. Локк, Д.Юм, А.Смит, Дж. Милль), исходит из того, что человек и его права и свободы приоритетны перед общественными (государственными).

Рассматривая стратегию управления наукой, основанную (как правило, неосознанно) на принципах социального реализма, необходимо отметить приоритетность финансирования крупных научных институтов, ведущих вузов, перспективных направлений. Они должны получать основную финансовую и материальную поддержку и определять прогресс науки, общества.

Наиболее ярко данный подход в России был представлен А.И.Ракитовым, бывшим советником по науке первого Президента РФ, который считал, что финансовые ресурсы необходимо направить на несколько приоритетных направлений, создавая отдельные федеральные исследовательские университеты¹.

В одном из вариантов «Концепции участия Российской Федерации в управлении государственными организациями, осуществляющими деятельность в сфере науки» намечается сокращение научных учреждений до 100-200, тогда как только в системе РАН 450 научных институтов, а всего таковых более 3,5 тысяч, учитывая и признанные во всем мире вузы.

Российский менталитет таков, что приоритетные направления, как и отбор «элитных» научных учреждений будут определяться внеученым статусом отдельных руководителей учреждений и государственные анти коррупционные меры должны быть на «высоте».

Последние тенденции в управлении наукой в стране свидетельствуют, что в настоящее время интенсивно используется именно направление социального реализма. Обозначены приоритетные направления, осуществляется работа по ранжированию вузов с перспективой отбора «ведущих» и выделения вместе со статусом финансовой поддержки.

С одной стороны «ведущие» научные организации (вузы) будут более финансово обеспечены и устойчивы, но это значит, что за счет перераспределения средств возникает их недостаток в другой области знаний или среди научных организаций того же профиля. В случае, если ученый (коллектив ученых) перейдет из обычного в «ведущий» вуз, он значительно выиграет в своем денежном обеспечении, а его научный потенциал останется таким же. Возникает парадокс, поскольку финансирование оказывается неадекватным потенциалу научных школ, приоритетных и перспективных направлениям развития и обеспеченных по последнему слову техники научных лабораторий.

В тоже время заметим, что озарение, мысль, идея всегда возникает в голове одного человека. В **дальнейшем идея проходит обсуждение и шлифуется** в коллективе, в научных диспутах и конференциях, оформляется в теорию, концепцию, научную школу или получает материальное воплощение. В процессе осмысления идеи

¹ См. серию статей А.И.Ракитова о науке в России (Поиск. 2001. № 23–27).

она может перерасти в научное направление, теорию или школу или же, напротив, погибнуть на этапе практического подтверждения ее справедливости. При этом над разработкой идеи трудится небольшая группа ученых, а не вся организация (с вахтерами, бухгалтерами и т. д.). Таким образом, действует принцип социального номинализма: от частных действий отдельного человека (группы) по разработке идеи с получением гранта, выделения этого направления в число приоритетных получает дивиденды государство в виде нового товара, технологии, производства и т. д.

Однако изначально «благо» в виде финансирования идеи в целом осуществляется на учреждение, как место трудовой деятельности ученого создавшего идею, при этом на развитие самой идеи может дойти только 10–50% этих средств. Вступает в силу социальный реализм, так как основная концептуальная основа развития науки в России строится именно на ней. Поэтому и перечисление средств на гранты хоть и происходит на конкретный проект, но при этом средства поступают на счет организации, где работает грантополучатель и т. д., и, прежде чем потратить средства на научные исследования, он должен согласовать расходы с администрацией организации.

В случае ухода ученого-грантополучателя средства остаются в организации и организация решает вопрос о привлечении специалиста для работы над своей же идеей (ведь финансовые средства на счету организации).

Необходимо, чтобы стратегия организации строилась на принципах социального номинализма, а не реализма. Неслучайно А.И.Яблонов писал «научная результативность, является функцией от капиталовложений и организации науки, пропорциональна лишь логарифму от ассигнований, но прямо пропорциональна степени организации науки»².

² Яблонов А.И. Математические модели в исследовании науки. М., 1986. С. 207.

Традиционные и новые формы поддержки науки в России

В процессе сохранения и развития научного знания в России большое значение приобретает вопрос взаимоотношения традиций и новаций. Традиция как элемент социального и культурного развития представляет собой исторически сложившийся в прошлом и передаваемый от поколения к поколению социальный опыт, сохраняющийся в новых социокультурных условиях. Традиция занимает в науке значительное место. Ныне, в связи процессами глобализации, усиливаются и научные коммуникации – важное проявление инновации.

По сложившейся еще со времен Петра I традиции наука в России развивалась благодаря постоянной поддержке государства.

В первые годы советской власти было сделано немало для развития науки. В частности, были созданы институты в области общественных наук¹. Государство выделяло немалые финансовые средства на фундаментальную науку. Период с конца 1940-х гг. и до начала 1980-х г. **было временем, когда государство поддерживало престиж и высокий статус науки в обществе, специально формировало объект «наука» с целью повышения его социальной привлекательности.** В результате по уровню развития науки мы были второй страной в мире.

Однако поддержка науки государством в СССР нередко сочеталась с его вмешательством в процесс творчества, с узурпацией общественных функций интеллигенции многочисленной бюрократией, ограничивающей свободу научного творчества, с приспособ-

соблещением науки, особенно общественной, к обслуживанию идеологических функций государства. Это негативно сказывалось на развитии науки.

Переход России к рыночным отношениям привел к тому, что государство предоставило науке большую свободу. Но одновременно были разрушены и некоторые многовековые традиции, что проявилось прежде всего в практическом отказе от общепризнанного в цивилизованном мире участия государства в поддержке науки. Такая политика основывалась на вере в самоорганизующийся характер рынка.

Российское государство признает науку в качестве одного из главных приоритетов своей деятельности, его стратегическим ресурсом. Однако это не более чем декларация важности науки. Ее положение в лучшую сторону меняется очень медленно. Выбор пути развития России, ориентированного не на становление ее в качестве одной из ведущих научных держав, как это было совсем недавно, а превращение страны в сырьевой придаток западных стран, привел к тому, что государство поддерживает науку на минимальном уровне.

С начала 1990-х гг. государственные ассигнования на науку в целом сократились в 20 раз и ныне составляют 0,6% национального дохода². Разрыв между риторикой и конкретными делами в отношении науки у современного российского государства достаточно велик. Свидетельством этого может служить то, что ныне оно в условиях мирового финансово-экономического кризиса вкладывает финансовые средства в зарубежную экономику, в российские коммерческие банки, крупный бизнес, которые ориентированы на получение максимальной прибыли. Исключение здесь составляют лишь такие направления фундаментальной науки, как нанотехнологии, в которые вкладываются ныне немалые средства.

Как следствие, сегодня отечественная наука быстрыми темпами отстает от уровня мировой науки. Так, по производству высокотехнологичной наукоемкой продукции мы отстаем от США в 120 раз³. Может так случиться, что в XXI столетии отечественная наука окажется уже неспособной достигнуть мирового уровня.

Положение науки в обществе в значительной мере зависит от того, насколько адекватно граждане воспринимают профессиональную деятельность лиц, занятых в науке. В связи с этим надо сказать: основные проблемы сегодня заключаются в том, что резко снизился престиж науки и профессии ученого.

В последнее двадцатилетие в российское общественное сознание стало внедряться мнение о «перенасыщенности» научного потенциала страны. Действительно, для подобных представлений были основания. Во второй половине XX столетия ускоренными темпами росла численность интеллигенции, в том числе и занятой в науке. В результате она стала самым динамичным слоем общества.

Между тем, это привело к тому, что у нас в значительной своей части сфера науки оказалась заполненной людьми, не имевшими ни склонности, ни способности к занятию ею. В массовом восприятии ученые степени и звания не выполняли своего предназначения профессиональной стратификации. К тому же ныне идет процесс купли-продажи ученых степеней и званий на «теневом» рынке, который приобрел широкое распространение. На них предъявляют повышенный спрос солидные чиновники и бизнесмены, которым ученые степени нужны для повышения собственного социального статуса. Путем личных связей и капитала немало из них переходят в сферу науки и занимают крупные административные должности. В результате научную сферу пополняют люди, которые входят в нее с помощью жульничества.

Созданию негативного отношения к науке способствовало то обстоятельство, что российское государство в течение длительного времени не создавало общественные настроения в пользу высокого авторитета науки. Более того, оно сознательно игнорировало ее данные, особенно если они шли вразрез с деятельностью власти.

От развития именно фундаментальных исследований зависит научно-технический прогресс в обществе. Кроме того, наука, в том числе и гуманитарная, способствует фундаментализации и повышению качества системы высшего образования. В сфере науки осуществляется интеллектуальное обеспечение таких сегментов жизнедеятельности общества, как политика, бизнес. Сокращение материальной поддержки науки со стороны государства может привести и к тому, что качественный уровень нашей науки упадет быстрее, чем количественное уменьшение научного потенциала страны.

Конечно, в настоящих условиях российское государство не может поддерживать все направления научных исследований. Поэтому сегодня задачей государства является поддержка тех науч-

ных направлений, которые отвечают национальным целям развития страны, а также научных исследований, получивших мировое признание – экономики, медицины, экологии. Между тем, на эти области знания российское государство расходует крайне недостаточно средств. И как результат, вклад России в таких областях науки, как клиническая медицина, иммунология, нейронауки ныне составляет 0,5%, в области экологии -1,2% от мирового значения⁴.

Одной из традиционных форм поддержки отечественной науки является меценатство. В дореволюционной России оно, как один из видов благотворительности в сфере культуры, было широко распространено. Со второй половины XVIII в. и до начала XX в. меценаты активно и систематически помогали русской науке. Есть основания считать, что благодаря материальным средствам немалого числа представителей меценатов отечественной науке удалось сохраниться и в дальнейшем развиваться.

Однако нельзя отрицать и того, что меценаты нередко руководствовались заботой о собственном общественном положении и престиже в определенных кругах, поощрительным налоговым законодательством. Меценаты старались показать себя в той сфере деятельности, которая, бесспорно, имела социальную значимость. Поэтому рост просвещения, науки, образования способствовал тому, что меценаты охотно направляли финансовые средства образовательным учреждениям, театрам, музеям, народным библиотекам, поддерживали издательское дело.

Если говорить о купечестве и промышленниках, то частная поддержка ими науки в России не являлась основным направлением их благотворительной деятельности. Это объясняется тем, что представители дореволюционной российской буржуазии являлись по своему социальному происхождению преимущественно выходцами из крестьянства, городских низов. Народные традиции, религиозно-православные корни русской культуры были им ближе, чем выходцам из дворянских семей, что явилось особенностью социокультурного сознания отечественных меценатов.

В данном контексте огромное значение имело и то обстоятельство, что вследствие слабого развития капитализма в России практика частной поддержки науки только складывалась.

В роли благотворителей выступали и многие отнюдь не богатые представители интеллигенции.

В современной России с начала 1990-х гг. стали возрождаться традиции меценатства, характерные для дореволюционного прошлого страны. Так, крупные отечественные бизнесмены основали Фонд содействия науке и поддерживают ее материальными средствами.

Однако, если рассматривать ситуацию в целом, нельзя не отметить, что большинство нынешних банкиров, предпринимателей, промышленников инвестирует очень незначительную часть своих доходов на развитие отечественной науки. Они предпочитают переправлять накопленные финансовые средства за рубеж.

К тому же российская буржуазия помогает науке только тогда, когда она приносит прибыль. Поэтому частный бизнес субсидирует только те направления исследований, которые могут быть быстро коммерциализованы на рынке и обещают хорошую отдачу вложенных средств.

Нельзя отрицать и того, что поддержка науки отечественной буржуазией нередко идет рука об руку с криминалом, связана с отмыванием «грязных» денег.

Для привлечения значительных капиталов частного сектора в целях поддержания отечественной науки необходимы внимание к нему со стороны государства, а также правовая основа для меценатства в науке и налоговые преференции.

Вместе с тем российская буржуазия будет вкладывать средства в науку только тогда, когда станет уверена в том, что средства на развитие науки, выделяемые со стороны бизнеса, приводят к результатам, позволяющим решать социально-экономические проблемы страны, а вложения в научные исследования станут для бизнеса выгодным делом.

В современной России наряду с традиционными формами поддержки науки появились и новые. Одной из них являются зарубежные научные фонды. Деятельность зарубежных научных фондов строилась с учетом их политических и идеологически ориентаций. В связи с этим предусматривалась оценка возможностей России в тех отраслях науки, которые больше всего их интересовали, сохранение и использование уникальных лабораторий нашей страны, которые наиболее важны для спонсирующих организации, с научной точки зрения.

Вместе с тем, международные организации, поддерживающие российскую науку, при выборе направления ее финансирования учитывали социокультурные ценности западного общества. В свя-

зи с этим из всех исследований в области социальных наук, проводимых в нашей стране, наибольшей финансовой поддержкой зарубежных научных фондов пользовались в основном политически ориентированные исследования.

Важно то, что зарубежные фонды, поддерживающие научные исследования российских ученых, ныне сокращают инвестиции в исследовательские проекты, выполняемые в нашей стране. Дело в том, что в передовых западных странах сегодня идет сокращение финансирования собственной фундаментальной науки. Поэтому зарубежные научные фонды вынуждены направлять свои усилия на сохранение науки в своих странах.

Нельзя упускать из виду тот факт, что, поддерживая российскую науку, зарубежные научные фонды нередко использовали свою деятельность у нас для доступа к российской закрытой научно-технической информации. К тому же, зарубежные фонды, оказывающие финансовую поддержку российской науке, зачастую преследовали и политические цели – создание в России общества, зависимого от стран Запада.

Оказывая поддержку российской науке, зарубежные фонды понимали, что потеря нами науки может обернуться трагедией не только для России, но затронет и мировую науку. Как подчеркивает акад. Г.А.Месяц, «на Западе не на кого станет ориентироваться, не с кем спорить, исчезнет вот та международная конкуренция, которая до сих пор подталкивала и нас, и их»⁵.

Ныне одной из новых форм поддержки российской науки являются отечественные научные фонды – как государственные, так и частные. Это новая культурная традиция, появившаяся в современной России в начале 1990-х гг. Материальные средства, получаемые от научных фондов отечественными учеными, идут на проведение исследований. Вместе с тем они позволяют ученым, не прибегая к поиску дополнительного источника дохода (нередко за пределами своей основной сферы деятельности) сохранять статус исследователя.

Однако надо признать, что помощь отечественных научных фондов получает сравнительно немногочисленный слой интеллигенции, в основном представители Москвы и Санкт-Петербурга и некоторых крупных городов страны.

Есть основания считать, что в условиях социокультурных трансформаций в современной России без такой традиционной поддержки науки, как государство, нам не обойтись. Более того, отечественная наука может сохраниться и развиваться лишь с его помощью. В этом убеждает то, что государство руководствуется общенациональными интересами и поэтому в состоянии поддерживать науку на приоритетной основе. К тому же другие формы поддержки отечественной науки не столь сильны ныне, чтобы заменить государство в этой области.

Примечания

- ¹ См.: *Гвоздецкий В.А.* Социальная история советской науки и техники: хроника важнейших событий (1917–1934 гг.) // Наука и техника в первые десятилетия советской власти: социокультурное измерение (1917–1940 гг.). М., 2007. С. 471, 472, 477–480.
- ² Свободная мысль. 2008. № 7. С. 71.
- ³ Там же.
- ⁴ *Маршакова-Шайкевич И.В.* Россия в мировой науке. Библиометрический анализ. М., 2008. С. 133.
- ⁵ *Месяц Г.А.* О нашей науке. Мечты и реальность. М., 1995. С. 115.

Сравнительный анализ религиозных и светских ценностей современной российской интеллигенции (по материалам социологического исследования среди профессорско-преподавательского состава Белгородского университета)*

Исследование «интеллигенции», «создания Петрова» сразу вводит в круг разнообразных проблем. Несмотря на актуальность вопроса о специфике интеллигенции, ее роли в обществе и в истории страны, несмотря на серьезную научную проработку проблемы «интеллигенция», ее смысложизненных ориентаций, какой-либо общепризнанной, непротиворечивой концепции по данной проблеме никогда не существовало. Не существует ее и сейчас.

Серьезные трудности возникают уже с определением понятия «интеллигенция», так Д.С.Лихачев, отвечая на вопрос «что такое интеллигенция?», отмечал, что «понятие это чисто русское и содержание его преимущественно ассоциативно-эмоциональное», и, что «интеллигент же – это представитель профессии, связанной с умственным трудом», но одновременно Лихачев сформулировал и более десятка качеств непременно присущих интеллигенции, позволяющих или не позволяющих отнести человека с высшим образованием, занимающегося умственным трудом к интеллигенции¹. Стоит ли говорить, что сформулированные Лихачевым качества – свобода в своих убеждениях; независимость от экономических, партийных и государственных принуждений; не подчиненность идеологическим обязательствам; сила духа; независимость мысли при европейском образовании; мужество; борьба против своих со-

* Работа выполнена под научным руководством проф. С.М.Климовой.

¹ Лихачев Д.С. О русской интеллигенции // Новый мир. 1993. № 2. С. 3–9.

словных и профессиональных интересов; постоянная готовность достойно встретить смерть/перетерпеть мучения – проблематично соотносится с набором качеств, характерным для простого специалиста умственного труда?

Утверждению, что «в соответствии с российской традицией “интеллигенция” понимается не как социальная группа людей, профессионально занятых умственным трудом, а как духовная элита общества»², сейчас противостоит точка зрения исследователей, полагающих, что интеллигенция – это все-таки особая общественная группа лиц, профессионально занимающихся квалифицированным умственным трудом. В своем исследовании мы учитывали разные дефиниции интеллигенции, хотя если иметь в виду предъявляемые Лихачевым требования для идентификации индивида с интеллигенцией, то, возможно, сам объект нашего исследования – ценностные ориентиры *современного* профессорско-преподавательского состава классического университета, оказывается слабо связанным с темой интеллигенции.

В проведенном нами в 2009 г. анкетировании приняло участие 185 сотрудников БелГУ, из которых 66%, имели высшее гуманитарное образование, 30% – высшее естественнонаучное образование и 4% незаконченное высшее; При этом 5% из числа проанкетированных занимали научную должность профессора, 34% – доцента, 17% – старшего преподавателя, 6% – преподавателя, 34% – ассистента и 5% респондентов работали лаборантами. Возрастной состав опрошенных был следующим: 19% респондентов составили лица от 18 до 25 лет, 38% – от 25 до 35 лет, 34% – от 35 до 50 лет и 9% опрошенных составили лица старше 50 лет. Относительно репрезентативности исследования необходимо отметить, что оно отражает воззрения профессорско-преподавательского состава БелГУ (в исследовании приняли участие сотрудники 30% кафедр, большинства факультетов университета) и только с известной долей условности могут быть экстраполированы на всю современную российскую интеллигенцию.

Вопросы анкеты были направлены на выявление религиозной ориентации, религиозности, отношения к базовым ценностям изучаемой нами социальной группы. Значимость данных вопросов для российской интеллигенции еще сто лет назад, в сборни-

² Коган Л., Чернявская Г. Интеллигенция. Екатеринбург, 1996. С. 42–43.

ке «Вехи», положившему начало философской рефлексии, ставшего отправной точкой интеллигентского самопознания, отмечал С.Н.Булгаков: «я не могу не видеть самой основной особенности интеллигенции в ее отношении к религии»³. Итогом данного исследования явились следующие эмпирические данные.

На вопрос № 2 *«Ваше отношение к вере?»* 5% респондентов ответили – *«воцерковленный»* (убежденный верующий), 40% – *«верующий»*, 4% – *«колеблющийся»*, 5% – *«неверующий»*, 1% – *«атеист»*; 22% опрошенных ответили, что *«верят во что-то»* и 23% считают, что *«находятся на пути к вере»*.

На вопрос № 12 *«Значение веры для вашей повседневной жизни/роль религиозных мотивов в вашей деятельности?»* – 1% респондентов ответили *«Первостепенное/Строю свою жизнь на основании религиозных предписаний и канонов»*, 14% – ответили *«Важное/Строю свою жизнь с учетом религиозных требований и норм»*, 54% – ответили *«Умеренное/Учитываю религиозные требования и нормы»*, 22% – ответили *«Абстрактное/Напрямую не связываю религиозные требования и нормы со своей жизнью»* и 9% выбрали ответ *«Минимальное/Не учитываю религиозную традицию в повседневной деятельности»*.

Примечательным комментарием к приведенным результатам, по нашему мнению, может стать характеристика религиозных ценностей русской интеллигенции данная упомянутым С.Булгаковым в 1909 г.: «Конечно, у нас растет в последнее время интерес к религиозным вопросам: они обсуждаются в собраниях разных обществ, ставятся в литературе, находят отголосок в беллетристике, но, занимая ум, они мало волнуют душу. Ни «богоискателям», ни «богостроителям» не удастся возбудить сколько-нибудь широкое, и глубокое движение»⁴. Религиозные ценности, религиозная проблематика не имеют серьезного значения для современной российской интеллигенции.

Религия, как свидетельствуют ответы на вопросы (№ 4. *«Почему Вы придерживаетесь этого вероисповедания?»*, № 9 *«Какое место должна занимать религия в государстве?»*, № 10 *«Должно*

³ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи: Сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1909. С. 35.

⁴ Там же.

ли православие в нашей стране иметь приоритет над другими религиями?» и другие), рассматривается интеллигенцией как сфера публичного, общественного, а не как сфера личного.

Вместе с тем, как свидетельствуют ответы верующих респондентов на вопрос № 6 «*Благодаря кому(чему) Вы пришли к вере?*» – абсолютное большинство (71%) верующих пришло к вере через семью, многие – через друзей, и лишь единицы благодаря социальным институтам – государству, церкви или образовательной системе.

Интересна и иерархия ценностей исследуемого нами социального слоя. Так в вопросе № 22 респондентам предлагалось оценить по пятибалльной системе 19 различных ценностей (друзья, общение, Родина, здоровье, образование, интересная работа, карьерный рост, творчество, любовь, дети, жизнь, семья, смысл жизни, свобода, развлечения, внешность, материальное благополучие, вера в Бога, власть).

На первое место сотрудники университета поставили ценность «*Жизнь*», далее идут ценности «*Любовь*», «*Дети*», «*Семья*», «*Здоровья*», в самом низу данной иерархии интеллигенции находятся следующие ценности: «*Материальное благополучие*» (15 место), «*Вера в Бога*» (16 место), «*Внешность*» (17 место), «*Развлечение*» (18 место) и замыкает список ценность «*Власть*» (19 место), оцениваемая большинством как «*совсем не значимая*» и «*незначительная*».

Подводя итоги, можно сказать, что российская интеллигенция находится на новом этапе своей социальной истории: в результате стремительного роста числа образованных людей; в результате ликвидации/ослабления противоречия между существованием небольшой социально активной группы лиц с высшим образованием и «темного» народа; в результате разрушения элитарной замкнутости интеллигенции, утраты ею образовательного превосходства сознание и самосознание российской интеллигенции существенно изменилось/изменяется, хотя некоторые, возможно, базовые особенности интеллигентская культура сохранила. Так, негативное, презрительное отношение интеллигенции к власти за сто лет, с момента начала интеллигенцией своего самопознания, практически не изменилось. Сохранилось и специфическое отношение интеллигенции к религии, сохранилась и присущая интеллигенции особая форма религиозности, лишь внешне, под воздействием процессов последних двух десятилетий приспособленная к сложившейся ситуации.

Московский Кремль: трансмутация смыслов и образов в памятниках материальной культуры в начале XX в.

Необходимость возрождения традиционных идеалов и ценностей относится к числу актуальных тем обсуждающихся на всех уровнях российского общества. В недавно подписанной Президентом России Стратегии национальной безопасности Российской Федерации до 2020 г. отмечена необходимость «признания первостепенной роли культуры для возрождения и сохранения культурно-нравственных ценностей, укрепления духовного единства многонационального народа Российской Федерации и международного имиджа России в качестве страны с богатейшей традиционной и динамично развивающейся современной культурой»¹.

Однако продвижение на пути создания мощного конкурентоспособного государства и выработка соответствующих мировоззренческих программ затруднены недостаточным осмыслением в обществе событий связанных с возникновением и развитием феномена коммунистического правления, уничтожившего Российскую Империю.

В предисловии к коллективной монографии, посвященной новому осмыслению истории большевизма, замечено, что «современное российское общество возникло как реакция на крах большевистского проекта, который страна мучительно воплощала на протяжении более семидесяти лет. Постсоветский ответ на него требует такого нового проекта, эффективность которого определяется способностью общества к объективной критике, выявляющей

глубокие исторические, социокультурные основания большевистской утопии, видимое стремление масс следовать сменяющим друг друга ее вариантам»².

Принимаясь за формулирование такого ответа соблазнительно встать на путь признания за коммунистической идеологией пусть и разрушительного, но преимущественно инновационного начала, априори присущего всем революциям. Однако еще в 1937 г. Н.А.Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» представил западному обществу тезис об укорененности явления коммунизма в российском обществе: «Большевизм гораздо более традиционен, чем это принято думать, он согласен со своеобразием русского исторического процесса»³. Анализируя использование дефиниции «традиция» в своих работах В.И.Лениным, можно прийти к выводу, что речь идет не о стремлении отменить традиции как таковые, а о подмене старых «крепостнических» традиций традициями «революционными».

Итак, важнейшим свойством коммунизма следует признать сознательное изменение традиционных и даже архаичных идей и смыслов. Предлагаем использовать для обозначения этого процесса термин «трансмутация», введенный в современный оборот М.К.Петровым, согласно его теории трансмутация есть не что иное, как срыв или сдвиг культурной традиции, прерывание преемственности и прямого трансляционного наследования⁴. Сам Петров так объясняет происхождение этих определений: «Ни один термин не выдуман нами, все они встречались в литературе, поэтому мы даже не пытаемся приводить доводы или обоснования в пользу именно этого выбора, все это походило бы на попытку объяснить, почему бумеранг изобрели в Австралии, кроль – на островах Полинезии, современные лыжи – в Швеции, а теорию относительности придумал Эйнштейн. Ничего тут доказать невозможно. Нам попросту нужны три различающих термина, прописанных по миру общения. Наиболее приглянулись нам коммуникация, трансляция и трансмутация, может быть, и потому, что они еще мало плавали по бурным морям философских дискуссий, не успели обрасти ракушками истолкований и определений, поэтому без особых потрясений могут принять груз наших определений»⁵. Остается добавить, что понятие трансмутации, будучи широко используемым, в средневековой алхимии, оперирующей

скорее образами и аллегориями, чем физическими компонентами, подразумевает акцент воздействия не на внешнюю форму, а на имманентное начало.

Одной из сфер материальной культуры России, подвергшейся такому глобальному переосмыслению или трансмутации, зачастую одновременно с искажением внешнего облика, стали недвижимые памятники истории и культуры, в том числе и московский Кремль.

В учении Н.Ф.Федорова о всеобщем воскресении идея Кремлей играла особую роль. Для нас важно выделить две идеи Федорова о Московском Кремле, а именно: он «есть центральное кладбище России» и о необходимости росписи стен Кремля историческими картинами. Проведенный нами анализ показывает – как в дальнейшем трансмутировали эти смыслы в общественном самосознании.

Идея Н.Ф.Федорова о Кремле «как центральном кладбище» получила свое извращенное воплощение сразу после штурма Московского Кремля, когда произошло массовая политическая акция похорон убитых в 1917 г. во время захвата власти и расстрела большевиками Московского Кремля. Даже на фоне бурных революционных событий того времени, методичное уничтожение из крупнокалиберных орудий символа России вызвало настолько сильное возмущение, что проходивший в те дни Священный Собор Православной Российской Церкви в протоколе от 9 декабря 1917 г. за № 65⁶ постановил разрешить делегату Собора Епископу Камчатскому Нестору (Анисимову) напечатать брошюру «Расстрел Московского Кремля»⁷, признавая чрезвычайную важность немедленного опубликования в широких народных массах сведений о повреждениях русских святынь – Кремлевских соборов.

В Акте осмотра Московских памятников искусства и старины, опубликованном в приложениях к Известиям Государственной Российской Археологической Комиссии, особо упоминается о возникших на Красной площади, в современной терминологии, диссонирующих объектах: «У стен Кремля в день нашего осмотра производились похороны «большевиков», убитых во время беспорядков, вырыты обширные ямы, вероятно, останутся насыпи. Необходимо что-либо предпринять для устранения этих насыпей, которые, вне всякого сомнения, исказят вид на Кремль»⁸. Формирующийся некрополь у Кремлевских стен, восторженно описан Джоном Ридом.

Сцена похорон на Красной площади в книге Джона Рида без сомнения ключевая: «Я внезапно ясно себе представил, что религиозный русский народ не нуждается больше в священниках для того чтобы вымолить себе царствие небесное. На земле они строили царство более блестящее, чем то, каким любой рай может стать для них, – царство, за которое умереть – счастье...»⁹.

К марту 1918 г. военная обстановка вокруг Петрограда накалилась до предела, и было принято решение о переносе столицы в Москву, хотя грядущие события вызвали большие сомнения у Троцкого, который отмечал: «Со своей средневековой стеной и бесчисленными золочеными куполами Кремль, в качестве крепости революционной диктатуры, казался совершеннейшим парадоксом»¹⁰. После переноса столицы из Петрограда в Москву в марте 1918 г., ожидаемого коллапса власти не произошло, а использование образа Москвы в российском обществе как древней и легитимной столицы помогло большевикам укрепить свои позиции. Теперь уже петроградский период вспоминался коммунистическими вождями как романтический, несерьезный этап. По словам того же Троцкого, «московский период стал вторично в русской истории периодом собирания государства и создания органов управления им. Теперь уже Ленин нетерпеливо, иронически, иногда прямо издевательски отмахивался от тех, которые продолжали отвечать на все вопросы общими пропагандистскими формулами. «Да что вы, батенька, в Смольном, что ли?» – наскокивал Ленин, сочетая свирепость с добродушием. «Совершеннейшей Смольный, – перебывал он оратора, говорившего невпопад, – опомнитесь, пожалуйста, мы уж не в Смольном, мы вперед ушли». Ленин никогда не жалел энергичных слов вдогонку вчерашнему дню, когда нужно было подготовить завтрашний день»¹¹.

В мае 1918 г. многие очевидцы зафиксировали чудо явления иконы Святителю Николаю сквозь кумачовые флаги на расстрелянной во время штурма Кремля большевиками в 1917 г. Никольской башни.

Известна записка Ленина коменданту Кремля П.Д.Малькову от 17 мая 1918 г. о состоянии памятников Кремля и с указанием произвести реставрацию одной из Кремлевских башен. Имеется в виду следующее предписание: «Предлагаю в срочном порядке произвести реставрацию Владимирских ворот (кремлевская башня, выходящая к Историческому музею)¹², поручив кому-либо из

архитекторов по указанию П.П.Малиновского представить смету и наблюдать за исполнением работ. Председатель Совета Народных Комиссаров В.Ульянов (Ленин)»¹³. Впоследствии именно это поручение рассматривалось советскими исследователями как момент зарождения советской школы реставрации¹⁴. Отсутствие материалов у Ленина на тему охраны культурного наследия вынуждало дальнейших толкователей использовать служебные документы вроде вышеупомянутой записки или воспоминания современников, воспроизводящих диалоги с Ильичем. Логично предположить, что под видом последующей срочной реставрации Ленин решил снизить, если вовсе не уничтожить зримое воздействие на жителей столицы иконы Св. Николая, что грозило превратиться в символ борьбы с большевизмом.

Так, в результате проведенной реставрации традиционная побелка была уничтожена, и Никольская башня окончательно лишилась иконы Св. Николая. Таким путем образ «Москвы белокаменной», часто встречающийся в летописях, а впоследствии и в художественных произведениях, был, подвергнут насильственной трансмутации. Применяя побелку на уже кирпичных стенах дореволюционные хранители Кремля продолжали преемственность образа «Москвы белокаменной», на смену которой пришел «Кремль наркомов» описанный в стихотворении Семена Родова написанном в августе 1918 г.¹⁵:

Угрюмы кремлевские стены, лишь ветер знамена полощет,
Да изредка митинг скликает Наркомов на Красную площадь.

Идея росписи стен Кремля историческими картинами была озвучена в 1893 г. в журнале «Русский архив» в статье биографа и друга русского философа Николая Федоровича Федорова – Владимира Александровича Кожевникова «Стены Кремля. Что они такое, и чем они могли бы быть»¹⁶.

В статье Кожевников описывает плачевное состояние кремлевских стен: «стены старого Кремля похожи не на царственную одежду, величественно облекающую собою сокровища родной святыни, а на обветшавшее рубище нищего, всеми забытого, никому не нужного, убожество которого еще ярче выступает рядом с красующимися напротив него дворцами денежной силы (*имеется в виду здание новых Торговых рядов авт.*)»¹⁷. Он предлагает

к 600-летию первой, тогда еще деревянной ограды Кремля расписать его стены исторической живописью, воплотив на них «все то, что в течение веков видели эти стены, и те старые, прежние, на месте которых высятся они, всю великую, многострадальную драму истории России, поставленной провидением посредине между двумя мирами – Восточным и Западным»¹⁸.

В дальнейшем эта идея подверглась сложной комбинационной подмене смыслов и образов и в Постановлении Совета Народных Комиссаров № 201 от 17 июля 1918 г. «О постановке в Москве памятников великим людям» приобрела следующий вид: «Обратить особое внимание Народного комиссариата по просвещению на желательность постановки памятников павшим героям Октябрьской революции и, в частности в Москве, сооружения, кроме памятников, барельефа на Кремлевской стене, в месте их погребения». На создание этой работы Московский Совет объявил открытый конкурс, в результате которого победу одержал проект скульптора С.Т.Коненкова. Барельеф, установленный на Сенатской башне Кремля и составленный из 49 кусков подкрашенного цемента, представлял собой изображение крылатого Гения Победы с красным знаменем в правой руке и зеленой пальмовой ветвью (символом бессмертия) – в левой. У ног его, перевитые траурной лентой, разбросаны поломанные сабли и ружья; за плечами – восходящее солнце, лучи которого составлены из слов «Октябрьская 1917 Революция». На мемориальной доске, внизу, начертаны слова: «Павшим в борьбе за мир и братство народов».

В своих воспоминаниях Коненков воспроизводит следующий диалог: «Во время установки мы дневали и ночевали у Кремлевской стены. Во время работы ночью стояла охрана и горел костер. Проходившие спрашивали: “Что тут происходит?” А одна старушка поинтересовалась:

- Кому это, батюшка, икону ставят?
- Революции, – ответил я ей.
- Такую святую я слышу в первый раз.
- Ну что ж, запомни!»¹⁹.

Большевики нуждались в подмене любимых народных символов – настенных икон Кремля и использовали идею Федорова о росписи кремлевских стен. Барельеф Коненкова находился на сво-

ем месте до 1948 г., но далее в его пребывании уже не было смысла, т.к. после победы в войне и годов репрессий необходимость столь экзотичных произведений монументального искусства, обращенных к архаичным слоям народной души, отпала.

Будучи заинтересованными, в поддержке революционных преобразований интеллигенцией, большевики использовали в своих целях и стремление общества оградить объекты культурного наследия от разрушения. А.С.Ахиезер²⁰ определяет такую тактику как «эффект парусника» (по аналогии с парусником, который благодаря определенной конструкции парусов и умелому обращению может плыть не только прямо по ветру, но и под углом к нему и, прибегая к маневру, чуть ли не против ветра) или реализацию ресурса согласия. Эффект парусника – это попытка правящей элиты вызвать возбуждение масс для получения социальной энергии в формах соответствующего массового сознания. Применительно к нашему исследованию подобное представляло собой превращение праведного гнева интеллигенции по поводу уничтожения памятников культуры во время переворота в пассивную поддержку новой власти, т. е. большевиков.

Знаменитое обращение Союза деятелей искусств после разграбления Зимнего дворца и разрушения Московского Кремля опубликованное в журнале «Аполлон» в 1917 г. по существу косвенно обвиняет в происшедшем и защитников Кремля и большевиков расстрелявших их. Над подобной позицией издевался Маяковский в статье «Только не воспоминания...», напечатанной в юбилейном номере журнала «Новый Лэф», посвященном десятой годовщине Октябрьской социалистической революции: «Мнение академической части гениально подытожил писатель Федор Сологуб. Он сказал:- Революции разрушают памятники искусств. Надо запретить революции в городах, богатых памятниками, как например, Петербург. Пускай воюют где-нибудь за чертой и только победители входят в город»²¹.

Эти и другие подобные действия большевиков заложили основы отношения советской власти к памятникам российского прошлого, повлекшие в дальнейшем масштабное уничтожение отечественного культурного наследия.

Примечания

- 1 «Стратегия национальной безопасности Российской Федерации до 2020 года», утв. Указом Президента Российской Федерации от 12 мая 2009 г. № 537.
- 2 *Ахиезер А., Шуrowsкий М., Давыдов А.* Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск, 2002. С. 7.
- 3 *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 89.
- 4 Новейший философский словарь: 3-е изд., испр. Минск, 2003. С. 742.
- 5 *Петров М.К.* Язык, знак, культура / Вступ. ст. С.С.Неретиной. Изд. 2-е, стереотип. М., 2004. С. 40.
- 6 «Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Обзор Деяний» (Первая сессия). М., 2002. С. 190.
- 7 *Епископ Нестор Камчатский.* Расстрел Московского Кремля (27 окт.–3 нояб. 1917 г.). М, 1917.
- 8 Известия Государственной Российской Археологической Комиссии. Вып. 66. (Вопросы реставрации, вып. 19). С 19 рис. Пг., 1918. С. 230.
- 9 *Рид Д.* Десять дней, которые потрясли мир. М., 1924. С. 261.
- 10 *Троцкий Л.Д.* Моя жизнь: Опыт автобиографии. Т. 1–2. М., 1991. С. 338.
- 11 Там же. С. 342.
- 12 Ленин имеет в виду Никольскую башню, а не Владимирские или Никольские ворота, которые располагались в конце Никольской улицы со стороны Лубянской площади и были частью стены Китай-города. Владимирские ворота разобраны в 1934 г.
- 13 Ленинский сборник XXXV. М.–Л., 1945. С. 21–22.
- 14 *Смирнов И.С.* Ленин и советская культура. Государственная деятельность В.И.Ленина в области культурного строительства (окт. 1917 г. – лето 1918 г.). М., 1960. С. 329.
- 15 *Родов С.* Кремль. [Стихотворение] // Кузница. 1920. № 5–6. С. 23–24.
- 16 Русский архив. 1893. № 11. С. 365–377.
- 17 Там же. С. 367–368.
- 18 Там же. С. 370.
- 19 *Коненков С.Т.* Из книги «Мой век» (М., 1972) // Воспоминания о Владимире Ильиче Ленине. Т. 5. М., 1990. С. 290–291.
- 20 *Ахиезер А.С.* Россия: критика исторического опыта: [В 3 т.] [Т.] 3: Социокультурный словарь / [Вступ. ст. С.Матвеевой]. М., 1991.
- 21 *Маяковский В.В.* Только не воспоминания... // Новый Леф. 1927. № 8–9. С. 32.

Девиантность в XVIII – начале XX в.: проблемы выявления, классификации, предотвращения (по материалам Олонецкой губернии)

С древних времен традиционным в исторической науке стало преимущественное внимание к светлым, героическим и вдохновляющим сторонам действительности. И **неспроста: ведь имя античной музы истории Клио** в переводе означает «дарующая славу, прославляющая». Более глубокое, «научное», объяснение столь же очевидно. Человеческой психике выгодно поддерживать положительный ретроспективный баланс. Это означает неумное желание найти позитивные стороны прошлого, контрастирующие с серыми буднями сегодняшнего дня и туманным, тревожным будущим. Такая особенность присуща трудам историков разных времен, в том числе и XX в. **В целом проблемы девиантности незаслуженно забыты**, так и остались областью неизведанного. Поэтому в современной литературе нередки оценки поведения населения Европейского Севера как независимого, исполненного чувства собственного достоинства, связанного с ценностями коллективизма, заметным влиянием православной идеологии. Это представление основано на множестве фактов: создание особой северной культуры, включающей народное зодчество и два великих эпоса, многочисленные памятники культуры, в которых воплотились не разрушительные «девиантные тенденции поведения», а неутолимая жажда творчества и созидания.

И тем не менее, различные по характеру и происхождению девиантные факторы доминировали в разные периоды истории. Так, с конца XVII в. **основным источником девиантности стало старо-**

обрядческое движение, которое в XVIII в. достигло в Карелии заметного влияния. Известно, что антисоциальное поведение приобретает значительные масштабы тогда, когда «система культурных ценностей превозносит ... определенные символы успеха, общие для населения в целом, в то время как социальная структура общества жестко ограничивает или полностью устраняет доступ к апробированным средствам овладения этими символами»¹. Неприятие никоновских реформ, тщательно поддерживаемое, культивируемое и развиваемое просвещенной частью старообрядческих сообществ, становилось именно таким вариантом развития событий. Другой мощный фактор развития девиантности – приписка к заводам. Начиная с первых лет XVIII в. огромные массы крестьян были вырваны из привычного жизненного уклада, выполняли значительный объем работ на невыгодных условиях. Третьим существенным моментом всплеска девиантности стали рекрутские наборы, которые в сознании крестьян, по сути дела, отождествлялись с убийствами. Девиантное поведение во всех перечисленных случаях могло затрагивать не только непосредственных виновников крестьянских бед, но и всех тех, кто был связан с властью.

Распространению девиантного поведения способствует то обстоятельство, что в ходе перемен в экономике и духовной жизни нарушилась регулирующая роль социальных институтов (в частности, прихода), в которых важнейшая роль отводилась «мирскому» самоуправлению, действующему на основании освященных веками традиций. Некоторые исследователи призывают не идеализировать «мирские» порядки. Ведь «обезволенный, обезличенный в пользу мира крестьянин сам по себе очень пассивен и инертен». Но «на миру» этот же крестьянин «как бы окрыляется инстинктом стадности и чувством безответственности, и свою индивидуальную приниженность вымещает мирской распушенностью, являясь послушным орудием в руках самых дурных элементов сельского общества»². Более того, во все времена «общинный архетип требовал соблюдения алгоритма коллективных действий», суть которого заключалась в «поголовном участии в протестных действиях», что способствовало «блокировке чувства ответственности и минимизации возможного наказания»³. В числе факторов, толкающих отдельных лиц на девиантные проявления, можно назвать постепенно разворачивающийся процесс становления индивидуальной

личности, разрушение устоявшихся норм коллективной жизни, существенное снижение влияния православной идеологии, заметное расслоение общества. Обычное право, указывает современник событий, перестало соответствовать требованиям времени и сдерживать девиантные проявления. Оно «не могло охватить собой всей той массы явлений, которыми осложнился правовой и хозяйственный быт сельского населения после реформы»⁴. Деревня не могла стать оазисом спокойствия. Крестьянин прекрасно умел в самых тяжелых условиях «бороться за существование в своем родном крае», но «совершенно терялся в отрыве от него»⁵. Так зарождались агрессивные настроения, беспричинная злоба.

Многие конкретные факты проявлений девиантности связаны с духовным противостоянием деревни и города. Чаще всего речь идет о рабочих низкой квалификации, всецело поглощенных борьбой за выживание, которые стали заметной частью городского населения в Олонецкой губернии. На время возвращаясь из города в деревню, они шокировали своих односельчан и местное духовенство. Как говорилось в статье, написанной псаломщиком из Немжинского прихода Олонецкой епархии, на общем фоне выделяются «те субъекты, которые побывали в столице». Они «позволяют себе в праздничные дни выпить и с гармонией в руках бродить по селу, распевая неприличные песни»⁶. В рабочей среде внешние проявления девиантности современники связывали с изменениями в духовной жизни империи. С начала 1890-х гг. среди фабрично-заводских рабочих России начинает повсеместно фиксироваться религиозный индифферентизм, что имело серьезные последствия для развития девиантности. В первые десятилетия XX в. **разлагающее влияние города стало очевидным и представители духовной власти с тревогой отслеживали происходящие изменения:** «Вредно влияют на народ и отхожие промыслы, откуда люди приходят как бы переродившимися, к сожалению, в дурную сторону: крестное знамение изображают плохо, а обычай принимать благословение у священника в иных местах исчез бесследно». Другой современник событий, учитель Роев, отмечал сходные явления в сельской жизни. «Есть деревушки, – писал он, – где на беседе не позволено ругаться матерно, где нельзя слишком вольно обходиться с девушками <...> К сожалению, это единичные случаи <...>»⁷.

Коллективные формы девиантности связаны с такими противоположными настроениями и стереотипами поведения как праздники и народные волнения. Так, во время сельских праздников дикие сцены пьянства и разгула изумляли просвещенных земских деятелей, которые оставили самые яркие описания негативной стороны сельских праздников. С точки зрения современных исследователей праздничной культуры драки позволяли выяснить «актуальные позиции соперничающих групп», уточнить границы «их территориального доминирования»⁸. При изучении коллективных форм девиантности мы имеем дело с двумя формами проявления отклоняющегося поведения. Одни формы (праздничная культура) связаны преимущественно с традиционными праздничными «бесчинствами». Они расценивались как должное, осуществлялись по десятилетиям апробированным сценариям и шокировали лишь образованных (и самое главное, посторонних) наблюдателей из числа журналистов и земских деятелей. Другие формы коллективной девиантности связаны с экстремальными ситуациями, внезапными, незапланированными всплесками агрессивности, суть которых заключалась в недовольстве теми или иными социальными условиями.

Значительно менее на девиантность влияли этнические и гендерные факторы, хотя их воздействие, особенно гендерного фактора, также нельзя полностью игнорировать. Известно, что на рубеже XIX и XX вв. женская преступность в Олонецкой губернии оказалась «развитой в гораздо меньшей степени, чем преступность мужская». Женская преступность полностью отсутствовала в сфере должностных преступлений (взятки, превышение полномочий), что вполне объяснимо, поскольку женщины, по сути дела, были отстранены от участия в деятельности органов власти. «Крайне ничтожным» оставалось участие женщин в политических преступлениях: с 1897 по 1911 гг., в том числе в бурные годы первой русской революции, к ответственности по этой разновидности деяний привлечено 2 женщины и 232 мужчины. Несколько большее число женщин предстало перед судом за преступления против жизни, здоровья, свободы и чести частных лиц, а также против прав собственности. Зато в преступлениях против «прав семейственных» (родительские права, обязанности супругов) число подсудимых женщин оказалось «лишь немного

ниже числа мужчин». Впрочем, по соответствующим статьям закона в рассматриваемый период было осуждено небольшое число граждан обоего пола⁹.

Сочетание многообразных конфликтов, ведущих к девиантным проявлениям, представляло собой основу повседневной жизни крестьян Олонецкой губернии. Более того, преодоление одних конфликтов становилось преддверием новых явных (отраженных в документах) или скрытых от глаз исследователя потрясений. Все конфликтные ситуации связаны с запросами отдельных индивидов или коллективов и выстраиваются в иерархию, в фундаменте которой биологические потребности выживания, необходимость обеспечения безопасности, поддержание традиционного уклада жизни, адаптация к новшествам. В ответ на конфликтные ситуации продолжался параллельный процесс, заключавшийся в постоянном сознательном или стихийном создании и стимулировании общественных изменений, призванных тем или иным способом решить назревающие проблемы.

Исходя из всего сказанного, девиантность может рассматриваться, во-первых, как сочетание архаических проявлений человеческой психики, агрессивности и кровожадности. Во-вторых, девиантность связана с традиционными формами реагирования на сложные ситуации и решения возникающих проблем исходя из действующих на данный момент норм. Традиционные нормы поведения открывали широкий путь для коллективных проявлений девиантности, большей сплоченности индивидов и повышали вероятность безнаказанности. На этом фоне инновации (преимущественно в социально-экономической сфере) становятся существенным фактором возникновения девиантных проявлений, но одновременно способом их преодоления. Таким образом, девиантность представляется как сочетание социальных и природно-биологических факторов, вынуждающих общество с защитными целями создавать инновации.

Примечания

- ¹ Мертон Р. Социальная структура и аномия // Социология преступности (Современные буржуазные теории). М., 1966. С. 310.
- ² Никольский А. Земля, община и труд. Особенности крестьянского правопорядка, их происхождение и значение. СПб., 1902. С. 161.

- ³ Сухова О.А. Десять мифов крестьянского сознания: Очерки истории социальной психологии и менталитета русского крестьянства (конец XIX – начало XX в.) по материалам Среднего Поволжья. М., 2008. С. 105.
- ⁴ Бржеский Н. Очерки юридического быта крестьян. СПб., 1902. С. 185.
- ⁵ Пайпс Р. Русская революция. Часть первая. М., 1992. С. 128.
- ⁶ Фарсионов А. Немжинский приход Лодейнопольского уезда // Олонецкие епархиальные ведомости. 1906. № 13. С. 511.
- ⁷ Роев В. Деревенская тьма и школьные чтения // Вестник Олонецкого губернского земства. 1910. № 17. С. 6.
- ⁸ Морозов И.А., Слепцова И.С. Круг игры. Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX–XX вв.). М., 2004. С. 192.
- ⁹ Копяткевич В.А. Преступность в Олонецкой губернии за пятнадцатилетие. 1897–1911 гг. Петрозаводск, 1914. С. 12.

Музыка в единстве своего архаического, традиционного и инновационного начала в философских представлениях мыслителей Античности

Несмотря на то, что проблемное поле данной статьи напрямую не связано с вопросами российского самосознания, историко-философский анализ музыкального самосознания древнегреческих мыслителей может послужить отправной точкой для научно-философского осмысления российского музыкально-художественного самосознания. Исследование опыта философской мысли Античности в отношении музыкальных явлений древности дает возможность российским философам, культурологам и музыковедам осмыслить собственную национальную музыкальную культуру в контексте развития российского самосознания. Исторически проникновение наследия античности в русскую культуру осуществлялось традиционно через Византию. Становление российского самосознания в контексте усвоения продуктов античной культуры в XIV–XV вв. происходило преимущественно через осмысление эллинской философской мысли, а с середины XVII до середины XIX в. за счет осмысления опыта государственности Римской империи. К началу XIX столетия греко-римская культурная традиция становится основным лейтмотивом развития русского искусства и литературы. Но уже в середине века, в связи с усилением антизападных настроений происходит переоценка ценностей античного мира, и только в конце XIX и начале XX столетия происходит своеобразный ренессанс античности, что несомненно связано с «подъемом российского самосознания» в эпоху «Серебряного века».

Изучение архаического, традиционного и инновационного начала в музыке требует тщательного историко-философского анализа различных источников из истории европейской музыкальной эстетики. Данная работа представляет собой краткий обзор философских воззрений мыслителей Античности на сущность музыкального искусства. В ней будут проанализированы философско-мифологические представления древних греков и античных мыслителей – досократиков, Платона и Аристотеля.

Началом предфилософского осмысления музыки в Древней Греции принято считать мифологическое осознание греками музыки как таинственного, магического проявления сверхъестественных сил в образах античных Богов и героев Эллады. Доминирующим элементом восприятия реальности является здесь архаичное начало, выраженное в культово-религиозном, мифологическом воспроизведении желаемого.

Орфей, своей удивительным пением и игрой на лире околдовал грозных слугителей Аида, освободив свою жену Эвридику из подземного Царства Смерти. «Орфей играет так, что его слушают камни и деревья и чарам этой музыки подчиняется даже «неумолимый» Аид»¹, – замечает А.Ф.Лосев. Сирены Гомера своим соблазнительным, сладостным пением заставляют забыть путешественников о Родине и близких, завлекая их в свои сети. «Сладострастие, музыка и смерть слиты тут в одно целое, в один музыкально-пластический миф»². Окружающая действительность и миф существовали в архаичном сознании древних греков как единая и нераздельная реальность. Миф был буквально вплетен в повседневное существование. И музыка как одно из загадочных и необъяснимых проявлений бытия всегда ассоциировалась с волшебством, магией и чудом, обязательных атрибутов архаики мифологического сознания древних греков.

Первым философски разработанным учением об акустических свойствах музыки, как уже было сказано, стало учение о математических основах музыкальных интервалов пифагорейской школы, что несомненно явилось тем инновационным началом осмысления музыки, которое впоследствии трансформировалось у Платона и Аристотеля в традицию, и оставалось таковой на протяжении почти всей Эпохи Средневековья.

Объективные основания эстетического определяются у Пифагора количественным измерением красоты и гармонии. «Заслуживают упоминания так же акустические открытия, ибо пифагорейцы распознали, что причиной звука является движение, а сами звуки проявляют математическую закономерность»³. «Музыка сфер» – самая удивительная и фантастическая концепция Пифагора о геометрически-пространственных и музыкально-гармонических связях и отношениях, образующих полноту и единство космоса. Осознание музыки как мощнейшего средства воздействия на эмоционально-чувственную сферу человеческой природы приводило пифагорейцев к мысли о возможности применения музыки для исцеления различных болезней духа и тела. Таким образом, пифагорейское осмысление музыкального искусства не ограничивалась лишь математизацией музыки. Инновационность пифагорейской концепции проявилась так же в вопросах педагогики, воспитания, психологии и медицины.

Необходимо отметить что достаточно важными, хотя и не настолько значительными проявлениями инновационного начала в осмыслении музыки явились диалектическая концепция Гераклита и атомистическое учение Демокрита. Объективную основу эстетического Гераклит, в отличие от пифагорейцев, например «видит не в количественных и числовых отношениях, а в качествах материальных вещей, представляющих собой модификации огня»⁴. Гармония и космос у Гераклита подчиняются диалектическому закону борьбы и единства противоположностей, обнаруживая свою диалектическую природу.

Другим направлением эстетического осмысления феномена музыки была натурфилософская эстетика Демокрита, построенная на основе атомистического материализма. Сопоставляя немногочисленные источники относительно атомистического происхождения искусств, в отношении музыкального искусства, А.Ф.Лосев приходит к интересным выводам. «Уже цитированный E.Frank (167) находит возможным констатировать «атомистическую систему музыки», как она была выработана если не у самого Демокрита, то во всяком случае в его школе»⁵. Далее А.Ф.Лосев раскрывает атомистические установки древнегреческого материализма относительно структуры речевого и музыкального звука. «Словесный звук» (*engrammatos phone*), или речь (*logos*) а) состоит из глаголов

и имен (*chemata cai onomata*); б) имя – из слогов, или комплексов, и в) комплексы – из букв (*grammata*), неделимых и мельчайших элементов (*stoiheiodeis*). Точно так же трактуется и «музыкальный голос» (*emmeloys phones*): **наибольшие части его системы (октавы) состоят из диастем, т. е. интервалов, а интервалы состоят из тонов (высота тонов)**»⁶. Звуки таким образом ассоциируются по Демокриту с неделимыми частицами (атомами), которые в своей совокупности и образуют интервалы, мелодии и музыкальные произведения.

Своеобразная по стилю изложения и вместе с тем, как уже было сказано, несистематизированная философская трактовка музыки представлена Платоном в его рассуждениях о гармонии, как об идее привносящей в извечную борьбу противоположностей элементы согласия, единства и взаимосогласованности. «Источник гармонии Платон усматривает в музыке, вносящей в борьбу противоположных элементов взаимную любовь и единомыслие. С этой точки зрения и музыка является наукой об элементах любви, относящихся к области гармонии и ритма. Для достижения гармонии нужны противоположности и нужно их согласие, их взаимная любовь»⁷. Платоновское понимание музыки как традиционного гармонизирующего начала явилось закономерным результатом осмысления пифагорейской математизации, гераклитовой диалектики и демокритовой атомизации музыки. Эти инновационные начала были в дальнейшем развиты Платоном и оформлены в традицию благодаря идее согласованности противоположностей. Подчеркивая значение влияния музыки на духовно-нравственную сторону человеческого бытия, Платон пытается объяснить истинный смысл назначения музыкального искусства для каждого рассудительного человека. Он говорит о том, что «все, что с помощью звука приносит пользу слуху, даровано ради гармонии. Между тем гармонию, пути которой сродни круговращениям души, Музы даровали каждому рассудительному своему почитателю не для бессмысленного удовольствия – хотя в нем только и видят нынче толк, – но как средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее к строю и согласованности с самой собой. Равным образом, дабы побороть неумеренность и недостаток изящества, которые проступают в поведении большинства из нас, мы из тех же рук и с той же целью получили ритм»⁸. Борьба с

неумеренностью и излишествами как архаичными проявлениями бесшабашного поведения человека заключается у Платона в исправлении посредством музыки диких нравов, с целью гармонизации и улучшения сущности человеческой души, которая обретая традиционное гармонизирующее состояние блаженства, свободна до поры до времени от вмешательства архаичного хаоса и динамики инновационных преобразований.

Музыка, по всей вероятности, как важнейшая часть целого в системе знания Древней Греции всегда дополняла многие философские построения мыслителей Античности. Аристотель, не занимаясь отдельно вопросами музыкальной эстетики, который, тем не менее оставил достаточное количество свидетельств, касающихся осмысления музыки в контексте его философских взглядов. Музыка в качестве важнейшего элемента общественной жизни полиса, как показывают многие исследования, всегда рассматривалась Аристотелем через призму этического. В своей «Политике» Аристотель разделяет музыку на теоретическую и практическую. Причем первая является чистой и освобожденной от эмпирии игры и удовольствий. Это чистая теория музыки – учение о гармонии, представленная в умозрительном математическом исследовании звуковысотных соотношений и философских обобщениях, касающихся сущности музыки. Если исходить из учения Аристотеля о материи и форме, можно сказать что музыка зарождается через воплощение бесформенной звуковой массы в формы теоретических музыкальных идей, а затем в эмпирические формы музыкальных произведений. И если путь, проделанный от идеи произведения, через ее воплощение в самом произведении, становящимся предметом деятельности исполнителей и слушателей, оказывается верным и правильным, удовольствие его творца и создателя увеличивается и перерастает в чувство творческого удовлетворения. Потому, что «всякий любит собственное творение (ergon) больше, чем оно, оживши, полюбило бы его; и наверно, в первую очередь так бывает с поэтами, потому что они обожают (hyperagaposi) собственные сочинения, словно своих детей»⁹. То же самое можно сказать и о композиторах. В «Никомаховой этике» Аристотель в какой-то степени отождествляет творца, его творение и бытие, через отношение творца к продукту своей деятельности – своему произведению и к его (творца) бытию. «Причина в том, что для

всех бытие (to einai) – это предмет избрания и приязни (haireton kai phileton), а бытию мы причастны (semen) в деятельности (т. е. живя и совершая поступки), и с точки зрения деятельности (energeiai) создатель – это в известном смысле его творение (ergon), так что [творцы] любят свое творение по той же причине, что и свое бытие. И это естественно, ибо что человек есть в возможности (dynamai), его творение являет в действительности (energeiai)»¹⁰.

Но что же такое музыка по Аристотелю? С одной стороны, это предмет воспитания, развлечение и отдых, с другой – забава, с третьей – времяпрепровождение. И все эти точные определения Аристотеля оказываются вполне сопричастными музыке. «С полным основанием можно отнести ее ко всему этому, и всему этому она, очевидно, причастна. Ведь забава имеет своим назначением дать отдых, а отдых должен быть обязательно приятным, так как он служит неким лекарством против огорчения, причиняемого трудами; и времяпрепровождение должно заключать в себе не только прекрасное, но и приятное, потому что счастье состоит именно в соединении того и другого»¹¹. Музыка как забава это ничем не обусловленное проявление архаичного начала. В ней нет традиционного рационального начала, она сама в себе находит смысл и значение. Музыка как времяпрепровождение зарождается, на наш взгляд, в результате привычки и архаичное начало в силу привыкания к забаве трансформируется в традиционное. Музыка как отдых и развлечение, осознанные человеком, используется в целях воспитательного воздействия, что является некой новацией в плане рефлексивного самосознания в отношении утилитарной функции музыкального искусства.

Музыка как единство архаического, традиционного и инновационного начала представлена в данной работе в контексте исторического развития философской мысли Античности. Анализируя взгляды древнегреческих философов на сущность музыки, представляется возможным сделать вывод, что для предфилософской античной мысли, не перегруженной рациональностью, характерно архаичное начало, выраженное в мифах и сказаниях. Представители досократиков рассматривают музыку уже через призму выработанных в своих философских школах первоначал бытия, таких как число, огонь, атомы и др., что явилось несомненно новацией по сравнению с беспорядочностью архаических

представлений древних. Затем Платон и Аристотель обобщают опыт предшественников, одновременно обновляя их инноватику и формируя философско-художественную (Платон) и философско-категориальную (Аристотель) традицию.

Культурно-исторические особенности развития античной музыкальной эстетики лишь подтверждают наличие в музыкальном искусстве и философских представлениях о нем архаичного, традиционного и инновационного начала.

Примечания

- ¹ *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 84.
- ² Там же. С. 61.
- ³ *Сломский В.С.* Очерки древней философии. Рига, 2005. С. 35.
- ⁴ *Гладкова М.П.* Диалектика постижения смысла музыки: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Тюмень, 2005. С. 18.
- ⁵ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики (ранняя классика). М., 1963. С. 472–473.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития: В 2 кн. Кн. 2. М., 1994. С. 39.
- ⁸ *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994. С. 450.
- ⁹ *Аристотель.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 631.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Там же. С. 635.

Стратегии понимания: коллизии социальной аргументации

Социальное понимание как наиболее осмысленная и адекватная жизни общества и жизни в обществе форма социального знания – это, скорее, цель и идеал, нежели методически решаемая задача для социальной философии и социальных наук. В российском социальном познании в области социальных отношений и институтов, истории и политики, языка и культуры, социальной эпистемологии, социальной антропологии и т. д. потребность в диалогическом сотрудничестве наблюдается повсеместно. Отсутствие и принципиальная невозможность сегодня «всеобщих» социальных истин, заведомо привилегированных точек зрения требует инноваций в организации социально-познавательного диалога. При всех очевидных и скрытых трудностях и рисках, в форме децентрированной социальной полемики становится возможным продуктивный разговор, который приближает всех его участников к более полному и точному уяснению проблем общества.

Несомненный интерес в этой связи представляют практики текущих социальных дискуссий, панораму которых представил III Всероссийский социологический конгресс, прошедший в октябре 2008 г. Материалы конгресса, вместе с другими дискуссионными опытами последнего времени, создают возможность для анализа и предварительной реконструкции аргументативных стратегий социально-познавательного дискурса.

Рассмотрим одну из полемик, произошедших на конгрессе. Этот яркий аргументационный эпизод, опыт движения «от мнения к пониманию»¹ связан с обсуждением известных драматических событий на социологическом факультете МГУ, переставших быть достоянием факультета *per se*². В полемическом противостоянии сторон на конгрессе проявились все традиционные стереотипы «идеологических разборок»: готовые ответы вместо вопросов; отстраненность высказываний, демонстрация своей причастности, но невмешательства; разоблачительно-осуждающие речевые конструкции, идеологические ярлыки; аргументы к авторитетам и т. д. Так, например, если одна сторона приводит в качестве примера для подражания министерское правление графа Уварова, заботившегося не только об обучении, но и о нравственном воспитании молодежи под лозунгом «Православие. Самодержавие. Народность», то другая сторона отвечает, что Уваров «заклеймен в сатирической оде Пушкина “На выздоровление Лукулла”»³. Выстраивается угрожающая «логическая» цепочка: «консервативно-национал-патриотическое» идейное течение в социологии – угроза политического поворота и краха реформ – новая аракатеевщина⁴ (!)...

Замечательно, что в этой же речи А.Г.Здравомыслов предложил участникам дискуссии согласиться с тем, что одним из принципов социологического мышления является «идея восприятия Другого». По мысли А.Г.Здравомыслова, «научность социолога состоит в том, что он не может исходить из той идеи, что у действия есть только одна сторона. Его задача состоит в том, чтобы понять, на кого направлено социальное действие, кто этот Другой? С одной стороны, есть сам действующий субъект, с другой стороны, есть те силы, союзы, группировки, которые выступают от противоположной стороны. И важно, как подчеркивал Ю.А.Левада, от фактов перейти к объяснению, от объяснения – к пониманию. Это общая установка гуманитарной науки»⁵. Здесь «Другой», как видно, противопоставлен «самому действующему субъекту» – фактически в статусе объекта – и подлежит сначала объяснению, как факт, а потом еще и пониманию. В чем смысл этого высказывания о коллегах иной ценностно-идеологической ориентации, если рассматривать его в качестве реплики в социальном диалоге? Что остается для «понимания» после такого «объяснения»? Что это может означать, кроме стирания эпистемологической и методологической грани

между парадигмами объяснения и понимания – причем, очевидно, в пользу объяснения? Можно ли ожидать от такого дискурса эффекта сближения, или компромисса, или собственно понимания? Или это традиционно-привычное утверждение превосходства объясняющей позиции над всеми и всякими другими? То, что в результате довольно бурного «объяснения» ничего не произошло, все остались при своих мнениях, только подтверждает архаичный характер избранного в данном случае отношения к проблеме.

Весьма интересен, в этой связи, аргументационный эпизод февральского (уже 2009 года) «круглого стола», организованного фондом «Центр политической философии» и посвященного проблемам модернизации России в условиях кризиса⁶. Поскольку понятие «модернизация» в социальных исследованиях последнего времени является концептом с богатым содержанием и множественными коннотациями, то не удивительно, что участники «круглого стола» употребляли это понятие в разных смыслах. Конечно, было бы неплохо, если бы в начале дискуссии эта многозначность была как-то оговорена, но такое педантичное выполнение писаных правил аргументации традиционно не свойственно практике наших социальных дискуссий, и потому обычно «спор о словах» назревает и прорывается уже по ходу разговора. Так было и на этот раз. Тон заседания в целом был весьма критическим и полемическим, но нельзя не обратить внимания на столкновение позиций людей, как кажется, *не* разделенных идеологическим противоборством.

В.А.Куренной в своем докладе сделал выводы о необходимости – во избежание опасного для общества упрощения модернизационных практик в России – расширить саму теоретическую модель модернизации за счет включения в нее социально-культурного, ценностного измерения. Это предложение, назвав его нетривиальным, поддержал выступавший следующим И.Е.Дискин. За этим следует полемически иное выступление декана философского факультета ГУ-ВШЭ: А.М.Руткевич «призвал отказаться от морализаторства и смешивания совершенно различных категорий: категории сущности и категории ценности. В **конце концов**, ценностное измерение России и ценностное измерение стран Европы соизмеримы между собой. Ценности, которыми руководствуется Путин, совершенно такие же, как и ценности, которыми руководствуются иные мировые лидеры»⁷.

Пропустим аргумент к личности, хотя, как минимум, не очевидно единство в ценностях Путина и его европейских коллег. Но что означает призыв к отказу от морализаторства и не смешиванию сущностей с ценностями? Разве разговор о проблемах модернизации в России в условиях кризиса должен носить и носит эссенциалистский характер? Не ясно ли даже из приведенного рассказа, что и у Куренного, и у Дискина, и у самого Руткевича в его контрпримере речь идет не о сущностях, а о практиках, и о прояснении ценностных оснований этих практик? Если не это относится к основной теме и жанру данной философско-политической дискуссии, то что? Неужели действительно политическая философия так далека от ценностной проблематики? Отрицание ценностной основы политических разногласий может, конечно, быть результатом неосознанности этих самых ценностных оснований кем-то из субъектов политики, но может ли декан философского факультета не осознавать и не обдумывать специально ценностный уровень противостояния аргументационных позиций? Если иметь в виду под степенью эффективности полемики также и максимальную степень осознанности пунктов противоречий в позициях диспутантов, то «замазывание» вопроса о ценностях можно считать стратегической ошибкой в ведении данного «круглого стола», ибо оценочные суждения составляли существенную часть тезисов каждого доклада и выступления, отмеченных в репортаже: темы ценностного противостояния «самобытной» России и гражданско-правового Запада, возможного мессианского комплекса и реваншистских настроений, «*достоин ли Китай стать новым основным партнером Российской Федерации*», «*недопустимое занижение стандарта ориентиров*», и, наконец: «пока создается впечатление, что нами, уввы, правят идиоты»⁸ (курсив везде мой. – Е.М.). Ценностные установки VIP-персон России могут обсуждаться на их персональных сайтах и страницах журналов, т. е. в качестве их сугубо личного, интимного достояния, но в публичной политике, как и в академическом сообществе, практически отсутствует культура выявления и обсуждения морально-ценностных предпосылок и последствий позиций спорящих сторон, «морального облика» субъектов принятия общественно значимых решений.

Вернемся, впрочем, к социологическому конгрессу. Наибольший интерес и поддержку вызвало на его открытии программное выступление В.В.Радаева, в котором он не только назвал и проанализировал острейшие проблемы российской социологии, но и внес конкретные предложения по исправлению положения с низким качеством подготовки молодых специалистов-социологов, с отсутствием системы рецензирования и теоретической дискуссии, с атмосферой раскола в сообществе и низкой эффективностью влияния социологов на общественно-политические процессы и т. д.⁹ Поскольку всем социологам эти проблемы хорошо известны, речь Радаева одобрили и похвалили за смелость и остроту. Но чем же отозвалось это программное, актуальное выступление в итоговом меморандуме представительного форума?

В декларативной части меморандума в обобщенной форме все проблемы так или иначе отражены или упомянуты, вплоть до желательности применения технических средств для выявления и исключения всех случаев плагиата в социальных исследованиях. А вот в перечне из 8 пунктов «важнейших практических задач» обнаруживается явный крен в сторону бюрократического и коммерциализированного дискурса: в п. 1 планируется добиваться законодательного закрепления социологической экспертизы – что есть, по существу, способ решения задачи обеспечения гарантий занятости, несмотря на нерешенность проблемы качества молодых (и не только молодых) специалистов; п.п. 2, 3, 4 – о расширении отношений с органами власти и управления, что свидетельствует, по-видимому, о капитуляции перед критикуемым инструментальным отношением власти к социологии, особенно в свете нерешенности парадигмальной, теоретической и методологической проблем; п.п. 7 и 8 – о пропаганде социологии в СМИ и в собственных изданиях (в условиях не преодоленного раскола, в том числе идеологического, при отсутствии систематического рецензирования – какую именно социологическую школу, группу, союз будут представлять в СМИ как российскую социологию?). И только в 5 и 6 пунктах, в метафоричных, необязательных формулировках предложено решать задачи «создания каналов связи с институтами гражданского общества...» и «повышения внимания к развитию коммуникативных связей между социологическими обществами, организациями, научными школами в общероссийском и регио-

нальном разрезе»¹⁰. Таким образом, конгрессу не удалось выработать никаких инновационных, небюрократических, некоммерческих форм взаимодействия социологов, найти пути к возрождению профессиональной сплоченности и солидарности.

Воспользуемся известным аристотелевским критерием для различения мыслей и безмыслия, т. е. **важных и пустых разговоров** – критерием страха¹¹: страх есть свидетельство надежды на лучшее, он заставляет думать. Что же заставляет сегодня социологов (и всех социальных мыслителей) думать об обществе? Страх чего и надежда на что? Как показывают те же социологические опросы, уставшее бояться общество *не* боится ни краха модернизационных реформ, ни нового идеологического диктата, ни авторитаризма – у «простых» людей и страхи попроще. И если социологи надеются на экспертную и маркетинговую занятость, на гранты и должности во властных структурах, то общество в ответ *не* надеется на социологов и не верит им. Возможен ли в таких условиях *диалог* социального ученого со своим Другим? Думаю, в качестве своего собственного Другого – члена общества – всякий социолог и сам вполне осознает аморальность и бесперспективность такой коммерчески-ангажированной позиции.

Одна из особенностей социальной аргументации состоит в том, что она сама по себе – не только мыслительный и дискурсивный акт, но одновременно – и социальное действие. Если эффективность всякой аргументации проявляется в изменениях позиций участников аргументативного диалога, то изменение социальных позиций не может происходить без проявления ценностных установок, аксиологического «дна» наших социальных споров. Возможно, если бы мы научились не прятать свои ценностные принципы, а наоборот, выявлять и сопоставлять их с чужими, смелее и активнее применять моральный дискурс, речевые облигативы, как этого, например, традиционно не избегает английское научное сообщество, то на почве общих ценностей нам было бы легче договариваться и о целях исследований и практик, и об адекватности теоретических моделей социальной реальности, и о степени взаимного понимания/непонимания. Но для этого нужны другие форматы разговора – сосредоточенность и неторопливость, взаимное доверие, ответственность и научное бескорыстие. Настало ли время таких «архаичных» инноваций?

Примечания

- 1 Ср.: *Левада Ю.А.* От мнения к пониманию. М., 2000.
- 2 Материалы об этом см.напр.: <http://www.polit.ru/story/sozfak.html>.
- 3 *Здравомыслов А.Г.* Историческое 21 октября 2008 г. и нынешняя социология в России (заметки участника). Опубликовано на сайте Союза профессиональных социологов (СоПСо). Режим доступа: <http://www.sociolog.net/zdrav2008.doc>.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 См.: *Аршин К.В.* Кризис дискурса модернизации. Модернизация модернизации. Опубликовано на сайте «Русского журнала» 13.02.09. Режим доступа: <http://russ.ru/pole/Krizis-diskursa-modernizacii>.
- 7 Там же.
- 8 Там же.
- 9 *Радаев В.В.* «Возможна ли позитивная программа для российской социологии?» Режим доступа: http://www.polit.ru/science/2008/10/24/radaev_speech.html.
- 10 III Всероссийский социологический конгресс «Социология и общество: проблемы и пути взаимодействия» (Москва, 21–24 окт. 2008 г.). Меморандум. Режим доступа: http://audio.isras.ru/vsk_memo.html.
- 11 «...Страх заставляет людей размышлять, между тем как о безнадежном никто не размышляет» (*Аристотель*. Риторика // Античные риторика. М., 1978. С. 83).

Об авторах

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, Институт философии РАН, заведующий сектором

Аршинов Владимир Иванович – доктор философских наук, Институт философии РАН, заведующий сектором

Баркова Элеонора Владиленовна – доктор философских наук, Российский государственный торгово-экономический университет (Москва), профессор

Бросова Наталья Зиновьевна – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, профессор

Власова Виктория Борисовна – кандидат философских наук, Институт философии РАН, старший научный сотрудник

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

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

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, Институт философии РАН, заведующий сектором

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, Институт философии РАН, старший научный сотрудник

Климова Светлана Мушаиловна – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, профессор

Колесников Сергей Леонидович – кандидат технических наук, Департамент образования, культуры и молодежной политики Белгородской области, заместитель начальника отдела

Кононенко Тимофей Витальевич – научный сотрудник, Московская мэрия

Корнеева Ирина Павловна – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, доцент

Кривых Лидия Викторовна – младший научный сотрудник, Институт философии РАН

Липич Тамара Ивановна – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, доцент

Липич Василий Васильевич – доктор филологических наук, Белгородский государственный университет, профессор

Моисеева Нелли Алексеевна – кандидат философских наук, Российский государственный аграрный заочный университет (Москва), доцент

Мотовникова Елена Николаевна – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, доцент

Мусолов Вячеслав Николаевич – студент, Белгородский государственный университет, председатель научного студенческого общества

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

Невлева Инна Михайловна – доктор философских наук, Белгородский университет потребительской кооперации, заведующая кафедрой

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

Ольхов Павел Анатольевич – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, доцент

Пеньков Виктор Евгеньевич – кандидат педагогических наук, Белгородский государственный университет, доцент

Перминова Татьяна Васильевна – кандидат философских наук, Белгородский государственный университет, доцент

Пулькин Максим Викторович – кандидат исторических наук, Институт языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (Петрозаводск), старший научный сотрудник

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

Свирский Яков Иосифович – доктор философских наук, Институт философии РАН, ведущий научный сотрудник

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

Страхов Александр Михайлович – доктор философских наук, Белгородский государственный университет, профессор

Толстиков Виктор Александрович – кандидат философских наук, Белгородский университет потребительской кооперации, доцент

Трошихин Владимир Васильевич – доктор философских наук, Белгородский университет потребительской кооперации, заведующий кафедрой

Трунов Анатолий Анатольевич – кандидат философских наук, Белгородский университет потребительской кооперации, доцент

Федотов Леонид Николаевич – кандидат социологических наук, Российский государственный социальный университет (Пензенский филиал), доцент

Федотова Валентина Гавриловна – доктор философских наук, Институт философии РАН, заведующая сектором

Федотова Надежда Николаевна – кандидат социологических наук, Московский государственный институт международных отношений (университет) при МИД РФ, доцент

Черникова Елена Игоревна – кандидат экономических наук,
Белгородский университет потребительской кооперации, заведующая от-
делом аспирантуры

Шилов Владимир Николаевич – доктор философских наук,
Белгородский государственный университет, профессор

Шевченко Владимир Николаевич – доктор философских наук,
Институт философии РАН, заведующий сектором

Шелякин Олег Вячеславович – аспирант, Институт филосо-
фии РАН

Содержание

<i>С.А. Никольский.</i> Общественное развитие: механизмы, возможности и препятствия	3
<i>Я.И. Свирский.</i> Постструктуралистский подход к инновациям	10
<i>В.И.Аришинов.</i> Инновации, традиции, архаика как ценностные компоненты системы культуры в ее синергетическом измерении	17
<i>Р.Г. Апресян.</i> Репроблематизация <i>Другого</i> в этико-прикладных исследованиях	27
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Соотношение традиции и новации в русской философии истории	33
<i>В.Г. Федотова.</i> Архаика, традиция, инновация в российском развитии	48
<i>В.П. Римский.</i> Субкультурные мифы и рационализации в российском самосознании	53
<i>В.Б. Власова.</i> Архаика и новация в национальных традициях	58
<i>О.А. Воронина.</i> Архаическое, традиционное и инновационное в гендерном сознании	65
<i>И.А. Кацапова.</i> Социальное и культурно-историческое в национальном самосознании	72
<i>Л.В. Кривых.</i> Русская ментальность: соотношение традиционного и вариативного	79
<i>В.В. Трошихин.</i> Взаимодействие научного и религиозного мировоззрений в системе российского самосознания	85
<i>В.Н. Шевченко.</i> Об особенностях современного диалога между светской наукой и религией	90
<i>В.А. Толстиков.</i> Научные основания непротиворечивого взаимоотношения иррационального и рационального в российском самосознании	96
<i>П.И. Симуш.</i> Преображение национально-религиозного духа: взгляд на Белогорье из Москвы	103
<i>И.М. Невлева.</i> Образ Божий – онтологическое основание бытия личности	110
<i>Т.В. Перминова.</i> Православный традиционализм как основа русской цивилизации	117
<i>А.А. Трунов, Е.А. Черникова.</i> Идентичность России в XXI веке и ее культурно-цивилизационный контекст	121
<i>В.Е.Пеньков.</i> Возможности диалога эволюционизма и креационизма в российском самосознании	127
<i>В.В. Липич.</i> А.С. Пушкин-романтик и проблема формирования национального самосознания	130

<i>С.М. Климова.</i> Бинарное сознание как способ самоидентификации русской интеллигенции	137
<i>П.А. Ольхов.</i> Российское самосознание: обновление начал в социально-аксиологических практиках Н.Н.Страхова	144
<i>Н.З. Бросова.</i> «Народ» как соблазн идей: немецкий вариант и русская традиция.....	150
<i>С.Д. Домников.</i> «Нарративная идентичность» Поля Рикёра	157
<i>Л.Н. Федотов, Н.Н. Федотова.</i> Экономическое мировоззрение и идентичность.....	167
<i>А.М. Страхов.</i> Традиционные, модернистские и постмодернистские образы пола и любви в отечественной культуре.....	173
<i>Т.И. Литич.</i> Диалог культур как взаимное самопознание и самоутверждение	177
<i>Н.А.Моисеева.</i> Образ России и национальное самосознание	182
<i>Э.В. Баркова.</i> Народные культуры России в сохранении гуманизма современного мира.....	188
<i>И.П. Корнеева.</i> Русская идея как фактор формирования национального самосознания	195
<i>В.Н. Шилов.</i> Российское и русское в формировании современной нации	198
<i>С.Л. Колесников.</i> Тенденции управления наукой в системе социального реализма и номинализма	201
<i>Т.В. Наумова.</i> Традиционные и новые формы поддержки науки в России	204
<i>В.Н. Мусолов.</i> Сравнительный анализ религиозных и светских ценностей современной российской интеллигенции (по материалам социологического исследования среди профессорско-преподавательского состава Белгородского университета).....	211
<i>Т.В. Кононенко.</i> Московский Кремль: трансмутация смыслов и образов в памятниках материальной культуры в начале XX в.	215
<i>М.В. Пулькин.</i> Девиантность в XVIII – начале XX в.: проблемы выявления, классификации, предотвращения (по материалам Олонецкой губернии)	223
<i>О.В. Шелякин.</i> Музыка в единстве своего архаического, традиционного и инновационного начала в философских представлениях мыслителей Античности	229
<i>Е.Н. Мотовникова.</i> Стратегии понимания: коллизии социальной аргументации	236
Об авторах.....	243

Научное издание

**«Проблемы российского самосознания: архаическое,
традиционное и инновационное начала»
Материалы 4-й Всероссийской конференции
«Проблемы российского самосознания»**

*Утверждено к печати Дирекцией
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор: *И.Е. Кознова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 05.11.09.

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

Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 11,88. Тираж 500 экз. Заказ № 044.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

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: iph.ras.ru