

А.П. Давыдов

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ РАСКОЛ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: В ПОИСКАХ «СЕРЕДИНЫ» (тезисы доклада)

1. *Идея раскола* нашего общества по самым разным векторам и необходимости общественного *диалога*, чтобы противостоять расколу, носится в российском научно-аналитическом воздухе давно. Она в форме публичной общероссийской полемики началась в сборнике статей «Вехи. Интеллигенция в России. 1909-1910», вышедшем в свет в марте 1909 г. и обобщавшем опыт революции 1905 г, и в сборнике «Из глубины. Сборник статей о русской интеллигенции», опубликованном в июле 1918 г. и обобщавшем опыт февральской буржуазной революции. В «Вехах» выступили Бердяев, Булгаков, Гершензон, Изгоев, Кистяковский, Струве, Франк. В сборнике «Из глубины» выступили Аскольдов, Бердяев, Булгаков, Иванов, Изгоев, Котляревский, Муравьев, Новгородцев, Покровский, Струве, Франк. Вокруг «Вех» и «Из глубины» развернулась широкая общественная полемика. Была впервые на первичном уровне высказана мысль о расколе в России между интеллигентским сознанием и народом, интеллигентским сознанием и государством (властью), о расколе в связи с революциями внутри интеллигентского сознания на западников, славянофилов, носителей православно-социалистических, либеральных, монархических, общинных идеалов, между революцией и реформой, верой и знанием, старым и новым и т. д.

Угроза социокультурного раскола, представление о нем вырастает из объективно существующих противоречий в любом развивающемся социуме. Задача исследователя этой темы состоит в том, чтобы показать, как представление о расколе зародилось в общественном сознании, как оно стоит в науке о культуре и обществе и как эта проблема звучит сегодня. И главное: выделить момент современной рефлексии, нацеленный на преодоление раскола через медиацию, диалог.

2. *Зарождение идеи межсубъектного диалога как основания мышления.*

Попытки осмыслить одновременно всеобщее через единичное, а единичное через всеобщее, то есть единство мира через его многообразие, а многообразие через его единство в разные эпохи сводились к одной и той же логике – поиску основного смысла как основания мышления. В первобытном мышлении таким смыслом было представление о некоем синкретическом единстве богов и людей (социализируемом в жреческих обрядах), которое условно можно назвать «космос»; в осевом времени (по К. Ясперсу, II-I тысячелетие до н. э.) – «духовный Абсолют/должное»; в новоевропейском (XVI-первая треть XIX вв.) – «субстанция»; в экзистенциальном (XIX-XX вв.) – «бытие/экзистенция»; постмодернизм (XX-XXI вв.) заменил один смысл как одно основание на много смыслов как много оснований по принципу ризомы. Усложнение мира, ускорение перемен, нарастающая опасность вызовов жизни, глобализация заставляют критически отнестись к мышлению через один основной смысл, через многие основные смыслы, через одну какую-то

единственную социализирующую идею и побуждают повернуть дискуссию о том, как мыслить, в *сферу между* смыслами, в русло *диалога*. А для этого поставить задачу определить основное противоречие в каждую культурную эпоху и способ его снятия.

В работах В. Ж. Келле (100-летие которого мы в РФО недавно отмечали) и других исследователей была высказана мысль: несмотря на то, что основное противоречие культурных эпох различное, их основания имеют одну общую черту – противоречие между знанием и верой. Основанием изучения этого типа противоречия стал вывод о несовместимости научного знания, где действуют законы науки, *ratio*, и верой, в которой господствует закон нравственности (добра и зла), переживания, эмоции, обыденное сознание. Из противоречия между верой и знанием в определенных условиях рождается угроза раскола между ними и их доминантными носителями. Наибольший вклад в изучение проблемы раскола как социокультурной проблемы внесла философия Нового времени. Именно в ней формировалась интеллектуальная традиция изучения сущности раскола.

3. *Декарт* был абсолютно уверен в достоверности своего знания о том, что он мыслит, и сомневался в своем представлении обо всем объективируемом мире, включая Бога. Он (по-видимому, следуя Аристотелю), объявив о субстанциональном суверенитете мыслящего человека, вырвал интеллект из объятий природы и культуры, положив непреодолимое противоречие между ними.

4. *Кант* развел интеллектуальную и духовную культуры по разным квартирам, обосновав два способа мышления – критику достоверности опытного знания как свойство чистого разума и осмысление веры как способа практической жизни, где царит нравственный закон. Человек как существо-для-себя принадлежит эмпирическому миру и подчиняется закону причинности. Но как вещь-в-себе он одновременно принадлежит духовному миру и потому нравственный закон выступает для него в виде категорического императива, выполнение требований которого является его долгом. Свобода и необходимость были разведены Кантом по разным мирам. Это разведение раздвоило представление о культуре на исторически сложившееся ядро культуры, сохраняющее нравственные ценности на основе веры (культурное как таковое, вещь-в-себе), и постоянно обновляющееся общество как часть культуры, производящая текущие интересы людей на основе расширяющихся потребностей и научного знания (социальное как таковое, вещь-для-нас/для себя).

5. *Гегель* категорически отказался от кантовского разведения духовной культуры и интеллектуальной культуры, мышления и веры, научного знания и духовности по разным мирам. У него снятие противоречия между этими противоположностями достигается через самопознание абсолютного духа: «Всякая деятельность духа, - писал он, - есть... только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает только самого себя» [*Гегель Г.В.Ф. Философия духа. //Гегель Г.В.Ф. Соч.. Т.3.М.: 1956. С. 25*]. На основании абсолютности

абсолютной идеи (из которой выросла концепция евразийства С. Н. Трубецкого) свобода, по Гегелю, не только не исключает необходимости, а напротив, рождается на ее основе, свобода есть познанная необходимость. Удалось ли Гегелю через познанную необходимость снять противоречие между интеллектуальной и духовной культурой, угрозу раскола между знанием и верой, разумом и экзистенцией? Нет. Потому что субъектом развития является не кем-то когда-то заданное представление о всеобщности, измеряемое абсолютной непротиворечивостью единой Логикой, а гораздо более сложная и противоречивая вплоть до самоистребления фактичность единичного.

6. *Начало XX в.* ознаменовалось кризисом классической философии как доминанты в философской рефлексии. Но попытки продолжить поиски третьего смысла как альтернативного абсолюта, через который можно было бы преодолеть противоречие между духовным и интеллектуальным, угрозу раскола между ними, продолжились. Альтернативы рождались в виде идеи сверхчеловека и его воли к власти (Ф. Ницше); деконструкции метасмыслов и идеи ризомы как нового основания мышления (Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Деррида); перехода от идеи «середины» в первобытном мышлении как противостоящей крайностям (К. Леви-Стросс) к идее «поиска середины»/медиации в мышлении на российском материале (А.С. Ахиезер), идеи эко-деятеля (О.Н. Яницкий, Ю.М. Резник), формирования идентичности субъекта развития как динамичного процесса (Н.Н. Федотова), различения «твердых» и «текучих» социальных форм в процессе развития (Э. Гидденс). Альтернативы также рождались и погибали в виде красного, коричневого, исламского глобальных милитаристско-политических проектов; их основная черта – переход конфликта между верой и знанием в его социокультурной форме в социокультурный раскол.

7. *А.С. Ахиезер.* Его основная рабочая оппозиция в исследовании социокультурной динамики общества: *«культура как исторически сложившийся опыт/ценности – общество как способ выхода субъекта за рамки стереотипов культуры/интересы»*. Отсюда представление о субъекте модернизации, стоящем в «сфере между» культурой и обществом и постоянно ищущем адекватную меру критики/апологетики того и другого. Отсюда же и основная задача – культурологу выйти за пределы культуры и обратиться лицом к социологии, а социологу выйти за рамки общества и обратиться лицом к культуре. Эта амбивалентная аналитика впервые превратила социокультурное смысловое пространство в противоречивую, сложную, опасную «сферу между», где рождаются и умирают новые смыслы и новые надежды. Она превратила «социокультурное» из метафоры в понятие, а противоречивого человека – субъекта и культуры, и общества, в субъекта, который, преодолевая риски развития, формирует и снимает социокультурные противоречия. Продолжено дело авторов сборников «Вехи» и «Из глубины» - через понятия «инверсия» и «медиация» Ахиезер объяснил механизм социокультурного раскола в России. Идеи раскола, застоя, катастроф и попыток их преодоления через «поиск середины»/медиацию он положил в

основу своего социокультурного анализа социальной динамики России и своей теории цикличности этой динамики. Одновременно он представил теорию динамики российского общества как социокультурного процесса, где каждая вводимая инновация должна осмысливаться как попытка преодоления социокультурного противоречия, снятия раскола (угрозы раскола) между полюсами дуальной оппозиции. Таким образом, им была сформирована эффективная парадигматика социокультурной методологии анализа России досоветского и советского периодов и перехода постсоветского российского общества в эпоху поиска новых альтернатив расколу.

8. *Чем принципиально отличается современная научная постановка проблемы снятия противоречия между верой и знанием и императивом недоведения противоречия между ними до состояния раскола?*

8.1. *Отказ от абсолютизации границы между верой и знанием.*

В разработку этой критики абсолютов решающий вклад внес ИФ РАН своим участием в российско-германской монографии «Разум и экзистенция». В этой книге В.А. Лекторский опубликовал концепцию скользящей границы между верой и знанием, позволяющей изучать как веру, так и знание в изменяющихся условиях через ненаучное (но не антинаучное!) знание. В. Депперт (ФРГ) в подтверждение этой идеи доказал на примере понятий пространства, времени и закона природы, что «мифические формы наличествуют в современном научном мышлении». И.Т. Касавин и В.Н. Порус в предисловии к этой книге поставили вопрос: «Не назрела ли необходимость отойти от традиционных схем, в которых либо разуму, либо морали приписывается некая изначальная фундаментальность? Быть может эти “атрибутивные свойства человека” сегодня уже должны рассматриваться в нерасторжимом единстве: неморальный разум неразумен, внеразумная мораль неморальна... Такое единство с трудом рационализируется в непротиворечивых понятийных системах, но явно ощущается на уровне экзистенциальной проблематики» [Разум и экзистенция. С. 205-216, 187-204, 17]. Концепция амбивалентности веры и знания и скользящей границы между ними имеет существенное гражданское (цивилизационное) значение, так как позволяет вести содержательный диалог между научным и обыденным сознанием по общезначимым вопросам.

8.2. *Отказ от абсолютизации категорического императива И. Канта, предписывающего рассматривать человека только как цель в системе межсубъектной коммуникации и в процессе познания.*

В.С. Библер создал концепцию человека как средства: «Предмет могуч... не тем, что он есть, -- это Новое время, но тем, “к чему” он в той мере, в какой он наиболее *средство* (для чего-то...), то есть в той мере, в какой он наиболее ничто *сам по себе*, в какой он *наименее эгоистичен*, чем более он не “почему...”, а “*во имя...*”. Но “чем более он средство, тем более оказывается, что цель его... в нем самом, что цель его – быть средством, или иначе, что цель цели наделять предметы способностью быть средством... цель ничто без средств, к ней ведущих, цель определяется своими средствами...». (жирный шрифт мой – А. Д.) [Библер В. 2002. Замыслы. М.: РГГУ. С. 91-92]. Создавая

концепцию человека как средства, Владимир Соломонович испытывал, я полагаю, влияние Ницше. Но думаю, у него было гораздо больше оснований исходить из проповедей новозаветного Иисуса и особенно посланий апостола Павла, то есть сделать то, что делал Кант, создавая свой императив, но методологически по-другому. Научная концепция Библера, расширяя границы нравственности, позволяет рассматривать человека двойко – и как цель, и как средство – переводя русло нравственного императива из спора (раскола) между смыслами цели и средства в диалог между различными этическими учениями, нацеленными на гуманистическое развитие социума. Человек как статичная цель может устаревать, но как утилитарное средство он никогда не устареет, потому что в свою очередь измеряется нацеленностью на конкуренцию и борьбу за выживание. В борьбе между старым и новым побеждает не цель и не средство и не раскол, а способность субъекта искать жизнеспособную меру/«середину» между ними как критерий способности быть одновременно и тем и другим и, пройдя через самообновление, выжить в новом качестве и не погибнуть.

8.3. *Создание в неклассической философии нового представления о личности:* «Неклассическое понимание Я, разрабатываемое в философии XX века, отказывается от того понимания Я, которое сформулировал Декарт», – записывает В.А. Лекторский [Эпистемология классическая и неклассическая. С. 176]. А что взамен? Интерпретация М.М. Бахтиным идеи личности не столько через смысл ее независимости от Другого, сколько через идею служения Другому: «Я для Другого с точки зрения Другого/Другой для меня с моей точки зрения». Объединяет смыслы оснований Я и Другого прежде всего идея «точки зрения». Не весь Я и не весь Другой встают на общее основание, а лишь Я и Другой в некой точке зрения [Бахтин М. Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук. С.229], общезначимой для обоих. Что это за точка?

В процессе нашей совместной деятельности наш «избыток видения» [Бахтин... С. 51] друг друга становится предметом дискуссии и обмена. Например, Я не могу видеть своего лица и себя со стороны ни вообще, ни когда мы выполняем общую работу, хотя именно в акте совместной деятельности это особенно нужно, а Другой может; то же и Я в отношении Другого – могу видеть его так, как он не может. Через признание нами правомерности наших точек зрения друг на друга возникает предмет критического диалога, актуальный для обоих. Лекторский пишет в учебнике «Эпистемология классическая и неклассическая»: «Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, то есть такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой **оба они изменяются...**» [Лекторский. Эпистемология...С. 46]. Через способность обоих измениться для осуществления совместной деятельности (даже частично изменить свою культурную идентичность) зарождается не просто схема плодотворного сотрудничества, а Я/Мы онтология и динамичного

человека, и развивающегося общества, онтология модернизации человеческого в человеке. Бахтинская методология «для» рождается на филологическом материале, но противопоставленная Лекторским картезианству в рамках деятельностного подхода, она обретает общефилософское звучание – так рождается диалогичная социал-демократическая/христианско-демократическая «бахтин-лекторская середина-для», через императив служения гасящая саму возможность раскола между Я и Другим.

8.3. *Возможна ли «середина-для» в свете идей евразийства?*

Можно ли в свете нарастающей потребности поиска новых ресурсов для преодоления противоречия между знанием и верой, интеллектом и духовностью, культурой и обществом, ценностями и интересами, традицией и инновацией присмотреться к некоторым понятиям российского евразийства, таким, как «соборность» (совместность, всесвязность) и «демотия» (сорботничество)? [см. *Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое*]. Эти понятия зарождались в элитарном сознании России как церковно-религиозные, освященные общинными отношениями, и в эпохи, когда российское общество не имело представления об индивидуальных социальных отношениях, либо они только начинались. Наше время – эпоха абсолютного доминирования в России и мире индивидуальных социальных отношений. Нельзя ли поэтому, очистив историческое евразийство от религиозного, царь-имперского, антиличностного и антидемократического пафоса, попытаться использовать его альтернативный Я/Мы-потенциал? Полезно при этом обратить внимание на его критику Павлом Флоренским [*Флоренский П. Соч. в 4-х т. Т.1. М.1994. С.657-660*].

8.4. *Кроме «середины-для» существует еще один способ поиска межсубъектной «середины», борющейся с расколом, но акцентирующий независимость смыслов Я и Другого друг от друга в системе «Я – Другой».*

Один из основателей неклассической западной философии Ж.-П. Сартр в формуле «бытие-для-Другого» заявил установку «*Я работаю для Другого, но Я не есть его основание*». Между смыслами Я и Другого сознательно устанавливается дистанция, преодолеваемая через общественный договор о правилах и границах совместности.

Принцип независимости партнеров в акте сотрудничества по-видимому универсален, потому что располагается не только в философской рефлексии, но и в других научных дисциплинах. Мне удалось обнаружить его в области весьма далекой от философии – в установке несводимости и взаимодополняемости смыслов государства и частной инициативы в государственно-частном партнерстве (концепция Р.С. Гринберга и А.Я. Рубинштейна, ИЭ РАН). Эта установка противостоит исторически сложившимся абсолютам – идеям «*все приватизировать*» либо «*все национализировать*» как противоположностям, то есть расколу в обществе по вопросу экономической политики. И через принцип независимости государства и бизнеса друг от друга нацеливает реформаторов на поиск адекватной *меры* взаимопроникновения этих смыслов в создании

регулируемой государственно-рыночной конвергентной экономики. Гарантом государственно-рыночной конвергенции является гражданское общество, которое через разделение властей, отделение управления от синкретизиса «власть-собственность», свои институты (в основном, независимые суды, независимые СМИ, органы контроля) обеспечивает подчинение рыночной конкуренции законам рынка (чтобы предприниматели не воровали), а механизмов государственного управления – институтам и Праву (чтобы чиновники не воровали).

Р. Гринберг пишет о своей концепции экономической социодинамики (КЭС): «В трактовке экономической социодинамики индивидуум и государство обладают автономными интересами, которые формируются в институционально разных средах. При этом важно подчеркнуть, что мы имеем ввиду не подчинение индивидуальных предпочтений интересам общества (советский социализм – А. Д.),.. не игнорирование социальных интересов в угоду индивидуальным предпочтениям (либеральный фундаментализм), а именно гармонизацию интересов на условиях Парето-оптимальных решений». «Речь идет о двух параллельных процессах, о рыночной и политической ветвях формирования общественных интересов. Понятие несводимости здесь означает лишь то, что интересы, выявляемые политической системой, не могут быть сведены к предпочтениям индивидуумов, выявляемым рыночным путем» [Гринберг. В поисках равновесия. С. 36, 33]. Рынок в государственно-частном партнерстве можно ограничить, но изменить природу рынка невозможно. Изменить можно государство. Как? Гринберг: «Исполнительный орган должен вести себя исключительно как некоммерческая организация, миссия которой – реализация общественных интересов. И в этом смысле государственные структуры являются субъектами рынка. Что же касается установления правил игры, то это прерогатива законодательной власти, которая в принципе *не* может быть субъектом рынка» [Гринберг. С. 35]. Это пример того, как принцип независимости партнеров в акте их сотрудничества, который я увидел у Сартра, реализуется в экономической теории. Не так ли?

Так через принцип независимости государства и частной инициативы друг *от* друга в акте партнерства в силу их разных оснований рождается второй вариант межсубъектной «середины» – Сартр-Гринберговская «середина-от».

Но это не все. Мы должны вернуться в философию и попытаться найти в ней какой-то не раздвоенный ресурс, противостоящий идее раскола. Попытку поиска такого ресурса находим у Ю.М. Резника.

8.5. *Трансперсональный Иной Ю.М. Резника.*

Теоретический постулат В. Лекторского о том, что развитие человека и общества происходит через межсубъектное смысловое пространство, требовал определить образ субъекта этого перехода как носителя идеи зарождения какой-то новой эпистемы, новой эпистемологии и даже новой социальности. Этот переход между старым и новым через межсубъектность в применении к России заставляет перенести акцент в исследовании ответа на вопрос «Как мыслить?» из изучения конфликта между верой и знанием

(В.Ж. Келле) в поиск альтернативы исторически сложившейся вечевой социальности, зафиксированной в ментально-культурных соборно-авторитарных стереотипах (А.С. Ахиезер, А.А. Пелипенко, И.Г. Яковенко, А.П. Давыдов). Но и эта аналитическая оппозиция, по-видимому, не удовлетворила Ю.М. Резника. И он выстраивает новую, иную: «бытие предметов – межпредметное бытие/бытие-с-другим», которая через трансперсональную духовность самого Я-Резника аннигилирует даже теоретическую возможность раскола. Эта новая субъектность «начинается со встречи образа Я с образом себя в качестве Другого». Резник пишет:

«На интериндивидуальном уровне между людьми возникает глубинная связь, в которой они, не теряя свои индивидуальные черты, приобретают нечто большее, чем каждый из них имеет в отдельности, -- трансперсональный союз. Для меня лично такой союз есть конкретно-ситуативный и локально-различимый Иной, который является вполне реальным, множественным субъектом и формируется мною совместно с близкими мне по духу людьми, занимающими чаще всего сходную позицию в каком-либо деле, но отличающимися от меня своими убеждениями. Но вместе с ними я образую не системное единство (как в социальном мире), не целостность иного порядка или качества, а комбинацию возможностей, прежде всего, возможностей стать Иным (и), оставаясь при этом самим собой» [4, 478]. «Интериндивидуальная трансперсональность... не является свойством коллективного субъекта или группы индивидуальных субъектов, а находится в пространстве, локализованном между ними «здесь-и-сейчас». Это не их со-бытие, а скорее между-бытие, пограничная или «сквозная» реальность, существующая мимолетно, фрагментарно и ситуативно. О ее присутствии мы узнаем лишь косвенным образом, например, когда обнаруживаем, что в ходе нашего интенсивного взаимодействия рождаются новые смыслы, которых не было раньше» [4, 480]. «Только трансперсональное в человеке способно выйти навстречу Иному, имманентно трансцендирующему, а не просто трансцендентному» [4, 482]. «Трансперсональная общность существует чаще всего вопреки, а не благодаря социальной общности» [4, 482]. «Разобщенный Иной соткан из ограниченного множества индивидуальных волей, устремлений, желаний, хотений людей, достигших определенного уровня духовной зрелости и извлекающих из этого союза собственную пользу (например, чувство эмоционального подъема, творческий энтузиазм и пр.). У участников союза нет общих целей, поскольку мотивации у всех участников взаимодействия разные, а вот стремление быть вместе (причем вместе с вполне конкретными людьми) у них может совпадать» [4, 483]. «Мы видим друг в друге не свое подобие, а дополнение к себе, то есть то, что расширяет и умножает наши творческие возможности, не лишая вместе с тем индивидуальной свободы» [4, 484].

Как обобщить эти определения трансперсонального разобщенного Иного? По содержанию это – поиск себя Иного-в-себе-и-мире как родной души, поиск родной души был центральной темой всей поэзии Лермонтова [см.: Давыдов А.П. Поверить Лермонтову. Личность и социальная патология в

России. М.-Алматы. 2006. - 408 с.]; а по форме – это клуб-мир по интересам, научный семинар, царскосельский лицей, встреча людей, которых объединяет духовная близость и взаимная симпатия. Здесь господствует дух и взаимное притяжение через творческий процесс. Так через клубы по интересам, встречи людей в гаражах, на пустырях, в квартирах, барах, театрах зарождаются и делают первые шаги в обществе гражданские организации. Но в чем тут проблема? Баба Яга (культура) – против.

Трансперсональность и культура

Ю. Резник: «По своей системной природе [культура] чужда духу трансперсональности, вызывающей к преодолению системных границ и институциональных барьеров» [4, 485]. Он подчеркивает: «Впервые тезис о «чуждости» культуры трансцендирующему человеку обосновал А. Маслоу». И, соглашаясь с американским психологом, цитирует: «В некотором смысле самоактуализирующийся человек, и тем более трансцендирующий себя... -- это универсальный человек... Его корни в определенной культуре, но он поднимается над ней; о нем можно сказать, что он в разных отношениях независим от нее и смотрит на нее с высоты, может быть, подобно дереву, корни которого в почве, а ветви простерлись ввысь и не способны взглянуть на почву, в которую углубились корни» [4, 485-486]¹.

Из цитируемых мыслей Резника и Маслоу у меня складывается впечатление, что социально мультиплицируемый эффект распределенного Иного – это те точки роста, через которые происходит межсубъектное развитие социума (сначала через удовлетворение инстинктивной потребности в трансперсональности как способе личного бытия), преодолевая сопротивление стереотипов исторически сложившейся родовой культуры. Если это так, я должен дать оценку конфликта трансперсональности и культуры в схеме Ю.М. Резника. А для этого я прибегаю к помощи теории Макса Шелера, его 4-й форме в системе форм души.

М. Шелер и Ю. Резник.

Шелер предложил термин «метаантропология». Это оксюморон, но это, как и у Резника, – способ преодолеть раскол между человеком и животным миром, верой и знанием, культурой и обществом, старым и новым, статикой и динамикой, традицией и инновацией. Каким образом? Не через утверждение конкурентных различий в жизни, а через отрицание жизни как таковой.

Каким образом? Шелер писал: «Личность – это то, что делает человека человеком, и есть начало, противостоящее жизни вообще... Личность мы назовем активным центром, в котором дух являет себя внутри сфер конечного бытия» [Цит. по: Резник. 4, 74]. Другими словами, осмысленность смыслов бытия, какие бы различия они в себе не несли, измеряется только одним способом – смертью. Только страх смерти способен привести стороны к результативному диалогу. Но это не весь ответ на вопрос: «Каким образом?».

¹ И хотя автор в другом месте книги делает прямо противоположные оценки культуры, я предпочитаю верить цитируемой точке зрения.

Вторая часть ответа – в нахождении позитивного коммуникативного инструмента. Этим инструментом у Шелера и Резника, является «дух». Шелер: «...Дух – это «экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть [свой] «мир».» [Шелер М. Положение человека в космосе. //https://www.litmir.me/br/?b=219240&p=6].

«Дух» Шелера и «дух» Резника тождественны. Юрий Михайлович «впускает дух Иного» в свое «бытие-с-отбираемыми им другими» как основание и строит «бытие возможного» из специфического материала – «трансперсонального междумирья». Через метаантропологическое отрицание и культуры (культурного как такового) и социальности (общества как такового), и предметности вообще рождается новое представление о творческой «середине», объединяющей людей как «инобытие-с». В этом «инобытие-с» нет раскола. Желаящие мыслить эго-смыслами, внести смуту в «клуб-мир» человека Шелера, противостоящего природе/трансперсонального Иного Резника, противостоящего культуре/обществу, отсеиваются на пороге входа, и это – победа над расколом. Творческий диалог через восхищение Иным, обсуждение форм Иного в системе «Я – Другой» возможен и необходим – для этого и собираются люди. Это открытое общество, но открыто оно для носителей Иного и закрыто для его пачкателей, завистников и провокаторов. Более того, выход дискутантов за пределы этого своего «клуба-иномира», опасен – не случайно ведь двухвековой пушкинско-лермонтовский, пушкинско-чеховский путь деятелей русской литературы и искусства, науки и политики усеян трупам и личными катастрофами.

Такой «клуб-иномир», конструируемый через идею бытия возможного, хотя стоит на краю между жизнью и смертью, но это – судьба и единственная надежда России. Более того, хотелось бы, чтобы все российское общество воспроизводилось только через принцип Иномирья, но оно в своей социальности, к сожалению, гораздо более сложно, мутно, гораздо менее прозрачно и годно для непротиворечивого анализа.

8.6. *Подводим итоги.*

Идея «середины», в познании начиная с Сократа, Аристотеля, затем Гегеля, в этике начиная с вавилонских пленников/Иисуса/Павла, в России начиная с мышления авторов сборников «Вехи» и «Из глубины», в работах наших современников М.М. Бахтина, В.А. Лекторского, А.С. Ахиезера, Р.С. Гринберга, Ю.М. Резника противостоит инверсионному мышлению крайностями, потому что уход в крайности грозит обществу расколом.

Но исследуя проблему раскола и способов борьбы с ним, мы сегодня обнаруживаем, что противостоят расколу *не одна альтернативная межсубъектная середина как третье основание, а несколько:*

- «Бахтин-Лекторская середина-для», нацеленная на *служение*, которое концентрируется в «сфере между» противоположностями в системе «Я –

Другой». Это обмен Я и Другого «избытком видения» друг друга через межсубъектный критический диалог. Но это не услужение друг другу, это делается во имя служения императиву совместной деятельности через нахождение общей точки зрения на эту совместность.

- «Сартр-Гринберговская середина-от», которая в системе «Я – Другой» защищает независимость противоположностей друг от друга в акте *взаимопроникновения*, через общественный договор охраняя общее дело от узурпации одной из сторон.

- «Шелер-Резниковская середина как инобытие-с», которая противостоит идеям воспроизводства бытия через стереотипы культуры, границы общества, правила социокультурной эволюции, нормы конкуренции и устанавливает в системе «Я – Другой» некий элитарный метаантропологический идеал бытия Иного, разрушающего раскол и все исторически сложившиеся границы и поднимая объединяющую философскую рефлексию смысла бытия на новый иноуровень.

Первые две «середины», продвигая сотрудничество Я и Другого и устанавливая его границы, в своих субъектных качествах опираются на методологию «для/от», где «для» и «от» формируют тождество как диалогичный инструмент борьбы и человека-реформатора, и изменяющегося общества с расколом (угрозой раскола) между противоположностями в динамичных системах «субъект – объект», «субъект-субъект».

«Шелер-Резниковская середина/инобытие-с» это – одна из региональных элитарных средин, регион которой располагается очень близко к центру Середины. Вместе с тем, она несет в себе мощную всеобщность, так как предлагает два важнейших общецивилизационных критерия выживаемости – 1) бегство людей из стереотипов исторически сложившейся культуры в Иное (в строительство новой культуры), если она неспособна обезопасить их от угрозы внутреннего раскола и обеспечить им высший уровень духовного развития, и 2) вхождение в пространство «бытия возможного» через *формирование проекта* трансперсонального Иного, ценность которого измеряется смертью, как авангардного способа воспроизводства и культурно-инодуховного и рационально-иносоциального.

Литература:

1) *Давыдов А.П.* Методологическая «середина» как инструмент изучения социальной реальности // Россия реформирующаяся. Ежегодник. Выпуск 18. – М.: Институт социологии ФНИСЦ РАН. Новый хронограф. 2020. – С. 529-562. DOI: 10.19181/ezheg.2020.23

(см.: https://www.isras.ru/files/File/ezhegodnik/2020/Davydov_final.pdf).

2) *Давыдов А.П.* Неклассика В. А. Лекторского и медиация А. С. Ахиезера в науке об обществе // Теория медиации Александра Ахиезера. Воспоминания. Библиография. К 90-летию со дня рождения ученого. Отв. ред. А. П. Давыдов. – М.: Новый хронограф. 2019. – С. 58-67.

3) *Давыдов А.П.* Медиация Ахиезера и мировая культура // Теория медиации Александра Ахиезера. Воспоминания. Библиография. К 90-летию со дня рождения ученого. Отв. ред. А. П. Давыдов. – М.: Новый хронограф. 2019. – С. 83-120.

4) *Резник Ю.М.* Феноменология человека. Бытие возможного. – М.: Канон+, 2017. – 632 с.